

12. La bruja de las tres tierras. Género y trabajo en la religión yoruba en Querétaro, México

JOSÉ DE JESÚS FERNÁNDEZ MALVÁEZ*

CANDI URIBE PINEDA**

<https://doi.org/10.52501/cc.284.12>

Resumen

El propósito central de este artículo es analizar algunas de las restricciones por condición de género que persisten en torno a la práctica religiosa yoruba como forma de trabajo. Así también se cuestiona cómo algunos religiosos yoruba persuaden las normas para insertar su práctica como una forma de trabajo con características simbólicas. A través de una investigación cualitativa de corte etnográfico, recuperando de manera particular una historia de vida con énfasis en las prácticas religiosas actuales y el origen de estas, se busca dilucidar cómo es que se extiende la necesidad de romper los tabús religiosos asociados al género para mantener activo el fervor religioso, resultando en un empoderamiento simbólico respecto a los alcances de su fuerza espiritual y de las prácticas laborales de las mujeres religiosas, dando cuenta del choque de los tabús con las necesidades cotidianas y sus implicaciones de género.

Palabras clave: *religión yoruba, trabajo, género.*

* Maestro en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas. Profesor-investigador en el Centro Laboral de la Universidad Autónoma de Querétaro, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6687-0805>

** Doctora en Ciencias Sociales. Profesor-investigador en la Facultad de Psicología y Educación de la Universidad Autónoma de Querétaro, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8262-077X>

Introducción

Las religiones de origen afro, principalmente en su vertiente afrocubanizada, tienen la característica de establecer criterios y propósitos particulares en las prácticas diferenciadas por género. Para el caso de las mujeres, se tienen condiciones restrictivas específicas que impiden, de manera sustancial, realizar acciones concretas durante el proceso ritual cotidiano. Desde el caso que se presenta, en torno a la experiencia de una mujer practicante, se analizan las limitantes y restricciones en la práctica religiosa yoruba¹ por la condición de género. Esta discusión se articula a la luz de observar las prácticas religiosas como una forma de trabajo, en tanto que conlleva una interacción entre consultantes [clientes], practicante [proveedor de un servicio] y *orishas* o muertos [medio de producción]; a la vez que se presenta entre objetos materiales y simbólicos.

Siguiendo esta línea, argumentamos que la realización de esta actividad productiva exige diferentes prácticas objetivas y subjetivas, en donde el practicante (trabajador/a) se ve involucrado(a) a partir de su hacer y su experiencia desde la relación y significación con su producción, y en la interacción con los otros, sean consultantes, padrinos y/o ahijados.

Identificamos la práctica religiosa como un trabajo. Se pretende mostrar cómo se sitúa a la sombra de una estructura sociocultural androcéntrica, en la cual la división sexual del trabajo puede resultar opresiva hacia las mujeres en sus prácticas religiosas y laborales por su condición de género. A su vez, vemos en las relaciones de poder al interior de esta tradición religiosa que se entrecruzan con procesos de discriminación hacia las mujeres practicantes velados tras un discurso religioso.

El caso que aquí se presenta expone una condición que, si bien es singular y subjetiva, permite dar muestra de cómo se articulan algunas de las prácticas religiosas yoruba y los roles de género en el contexto queretano.

¹ La religión yoruba o religiones yoruba, refiere a un conjunto de tradiciones y creencias de los pueblos yoruba, ubicados en el África occidental, principalmente en Nigeria y Benín, que a través de la diáspora religiosa y de los procesos esclavistas posteriores a la conquista, cobraron y marcaron presencia en El Caribe y el continente americano, bajo diversas denominaciones y a través de procesos particulares de hibridación religiosa.

A saber, Azucena,² nuestra “bruja de las tres tierras”, demarca una historia de vida y una trayectoria religiosa y laboral-religiosa que, si bien tiene matices muy particulares, tales como su visión disruptiva de los roles de género en *Ifá* (de lo cual se hablará más adelante), precisa un punto de partida importante para conocer cómo el trabajo, el género y la religión convergen a la luz de una tradición como la yoruba en un contexto como Querétaro.

Por último, este análisis emerge de la experiencia etnográfica y la narrativa de la participante, quien está inmersa en un espacio ocupado y establecido por varones, el cual ha transitado desde su condición de género. Desde su historia de vida, son relevantes sus prácticas religiosas actuales y el origen de estas, así como la necesidad de romper los tabús religiosos asociados con el género en virtud de mantener activo el fervor religioso, lo cual resulta en el empoderamiento simbólico de las mujeres religiosas respecto a los alcances de su fuerza espiritual y de sus prácticas laborales mediados, a su vez, por el choque con los tabús, a la luz de sus necesidades cotidianas y sus implicaciones desde su condición de género.

La religión yoruba

Los seres humanos tendemos a cubrirnos bajo el manto de algún sistema cultural cuyo orden se sostiene por esquemas religiosos, políticos, económicos, filosóficos o sociales que nos permita, ya sea, afrontar o rehuir, y significar las amenazas externas y de naturaleza incierta que se nos presenten en lo cotidiano. De este modo, construimos estrategias de supervivencia ligadas a nuestro propio contexto, así como a las interpretaciones simbólicas que nos permitan darle sentido a lo vivido y experimentado, para así, manejar la incertidumbre, el sufrimiento y lo que nos resulta inexplicable.

Como ejemplo de lo expuesto, se encuentran las religiones de origen afro. Dentro de las cuales destaca la santería y la regla ocha, ambas de origen yoruba, que resuenan por ser de las más extendidas por su naturaleza sincrética y su asociación étnica con el sudoeste de Nigeria y parte de Benín

² Si bien la investigación contó con el consentimiento informado de nuestra colaboradora, de aquí en adelante se utiliza el nombre de “Azucena” a manera de seudónimo.

y Togo (Juárez, 2014). Su característica central es la manipulación de fuerzas sobrenaturales que permiten entretejer los símbolos representativos de cada nicho cultural y natural, con elementos esenciales de sus raíces: los orishas y sus atributos naturales, los procesos de adivinación, la fuerza simbólica del panteón y los muertos, entre otros.

En Cuba, por ejemplo, podemos hablar de la relevancia de *El Monte* como eje de articulación para lo sagrado, pues este:

encierra esencialmente todo lo que el negro necesita para su magia, para la conservación de su salud y de su bienestar; todo lo que le hace falta para defenderse de cualquier adversidad, suministrándole los elementos de protección —o de ataque— más eficaces (Cabrera, 2009, p. 21).

Otra de las singularidades en la práctica religiosa cubana es la veneración y consulta a deidades de culto generalmente denominadas orishas,³ que son los hijos de *Oludumare*, dios sin identidad de género y creador de todo en la cosmovisión yoruba (Oyewumi, 1997).

Para el caso de México, podemos encontrar un reciente crecimiento en la población practicante de estas religiones (Aguirre, 1989 [1946]; Quezada, 1989; González, 2007 y 2008; Arias y Durand, 2009; Juárez, 2014), así como una subsecuente proliferación en la oferta de servicios de carácter mágico-religioso y en el comercio de insumos relacionados con estas prácticas.

De acuerdo con el censo del 2010, donde apenas se integró la clasificación de religiones de origen afro, se registraron 7,204 practicantes (Juárez, 2014).⁴ Para el año 2015, el INEGI incluyó como categoría censal las denominadas “raíces étnicas”, donde se incluían ya más puntualmente las de origen afro, misma que para el 2020 ya se distinguía en el censo, con 496 censados en dicha categoría. Dentro de este marco, se encuentra Azucena, nuestra “bruja de las tres tierras”.

³ En el caso del Vudú se les nombra también *Loas*, que son espíritus que fungen como intermediarios entre los practicantes y *Bondye*, nombre con el que se conoce al regente del mundo sobrenatural en la religión Vudú (Michelena, 2010).

⁴ Si bien los datos obtenidos de este censo no precisan la cantidad de practicantes de cada religión afro, en el periódico *El Universal*, en un artículo publicado el 23 de febrero del 2013, se señalaba que existen alrededor de 300 personas que profesan la religión yoruba en la ciudad de Querétaro.

Construcción de una alternativa laboral desde la práctica religiosa

Cuando hablamos de trabajo, generalmente se problematiza en torno a aquellas actividades intrínsecas a la generación de producto o a la generación de riqueza. No obstante, hablar del tema resulta más amplio y complejo que lo concerniente a la industria, el trabajo formal, asalariado, con prestaciones y rutinas fijas.

Desde la incursión de los llamados *nuevos estudios laborales en América Latina* (De la Garza, 2010) a mediados de los ochenta, se comenzó a investigar sobre las emergentes formas de trabajo que surgían al calor de los procesos de reestructuración productiva a nivel global de la mano de cambios tecnológicos, organizacionales, económicos y en el perfil clásico del trabajador.

A raíz de estos continuos cambios se comenzaron a vislumbrar nuevas formas de pensar el trabajo, siendo predominante la perspectiva neoclásica, la cual se afianzaba en que el único trabajo a considerar es el que puede ser comprado o vendido por un salario (De la Garza, 1997; 2010), y la perspectiva marxista clásica, donde se presenta el trabajo como toda actividad asociada con la producción de algún tipo de riqueza, más allá de su capacidad de producir valores de cambio (De la Garza, 2010).

Por su parte, autores latinoamericanos como De la Garza (2009) o Neffa y Oliveri (2010) proponen romper con esta visión sesgada y unilineal de concebir el trabajo y comenzar a prestar atención también a aquellas actividades que se caracterizan por estar conexas con aspectos subjetivos debido a la interacción compleja con el proceso productivo, que contempla el entorno de trabajo, las condiciones laborales, así como las relaciones intersubjetivas entre el productor o trabajador y el usuario o cliente.

No pocas veces olvidamos que dentro de las fábricas existen creencias míticas y simbólicas, así como sentimientos y afecciones en torno a acciones, procesos, maquinaria o equipos. También, en cuanto a los operadores que las manejan, pues es parte de la naturaleza social del hombre buscar construir y compartir símbolos. Es a partir de esta visión ampliada que podemos hablar de las prácticas religiosas de la cultura yoruba como una forma de

interacción simbólica (Blumer, 1982), que bien puede analizarse desde la perspectiva de los estudios del trabajo.

Si bien partimos de que el sujeto laboral ampliado puede ser aquel que constituye una identidad propia con su entorno de trabajo, pues involucra su propio conocimiento, pone en juego sus habilidades y destrezas e involucra sus sentimientos en la ejecución de su actividad productiva, el caso presentado rebasa este esquema incluyendo características que podrían denominarse como atípicas, como el uso de un sistema mágico-religioso, deidades y muertos, sacrificios, rituales, entre otros.

Dentro de las muchas particularidades que presenta el caso de estudio podemos destacar la capacidad de la practicante al capitalizar su conocimiento experiencial y formativo sobre la cultura y práctica de la religión yoruba para transformarlo en fuerza de trabajo. Si bien desde su discurso se hace evidente una devoción a las deidades, muertos y representaciones simbólicas que articulan la base de la religión practicada, también es posible observar cómo estas se transforman en una vía de acceso para construir un flujo de capitales (Bourdieu, 2009) que, mediante un proceso de trabajo, se transforman en producto simbólico desde la interacción de los consultantes como clientes, el practicante como proveedor de un servicio, y los *orishas* o muertos como medio de producción.

Aun cuando la brujería tiene como una de sus capacidades atribuir características tangibles y sensibles a la enfermedad, mismas que pueden ser expulsadas al capturar lo que Levi-Strauss (1995) denominó el alma de la enfermedad y que puede ser presentada bajo diversas formas, también tiene la capacidad de vincular al consumidor con el trabajo, pues lo vuelve partícipe tanto del proceso productivo, como del producto generado.

Según Barrére Maurisson, “la producción también es reproducción social” (en De la Garza, 2001, p. 114), por lo que reflexionar sobre las prácticas religiosas en los términos de la implicación laboral de quien la realiza representa no sólo un parteaguas para problematizar el concepto ampliado del trabajo y particularmente un trabajo, en el marco del sector servicios que produce símbolos. Además, permite articular un referente que imbrica y teje lazos entre los planteamientos teóricos sobre la religión, el trabajo y sus componentes simbólicos producidos desde ambas estructuras.

Ahora bien, después de presentar la práctica religiosa yoruba en el marco de un concepto amplio del trabajo, es importante enfatizar cómo desde la condición de género se vive, experimenta y se ejerce este trabajo en un marco de libertades y restricciones.

La condición de género en las religiones afro

Resulta importante señalar de inicio la postura crítica desde la cual se aborda la condición de género en la religión yoruba y, particularmente, en el análisis del caso de Azucena. Para tales efectos, se parte de que el género es una “construcción social, cultural e histórica basada en la interpretación social de las diferencias biológicas entre los hombres y las mujeres. La diferencia entre los sexos se traduce en desigualdad y subordinación de las mujeres como grupo a los hombres” (Lamas, 1986, pp. 178-190). Asimismo, se precisa que el género es también “una forma primaria de relaciones significantes de poder” (Scott, 1990, p. 44), por lo que las divisiones por género en las prácticas religiosas yoruba —de manera particular en la tradición afrocubana—, atiende una forma de desigualdad y subordinación implícita en lo que puede o no hacer una mujer religiosa.

La religión yoruba en todas sus variantes plantea una profunda y arraigada tradición de diferenciación entre los roles de la mujer y el varón en los aspectos cotidianos de la práctica y los rituales. Así, Oyewumi (1997) afirma la existencia de una identificación equivocada en torno al género en la cultura yoruba desde la lectura occidental. Según Oyewumi, los conceptos macho-hembra en yoruba precolonial no se oponían binariamente, así como tampoco marcaban diferencias desde una estructura jerárquica. Dicha autora advierte la total ausencia de una estructura simbólica de género en la sociedad yoruba original, y sugiere que, mientras en las sociedades europeas el cuerpo físico está siempre ligado al cuerpo social, en el pensamiento yoruba esta biologización de la diferencia no existe.

Con el traslado de la cultura yoruba a tierras cubanas primero, y posteriormente al territorio mexicano, se ha conformado una conjunción de tradiciones culturales diversas. Así, se ha configurado un tipo de práctica religiosa yoruba, sostenida en, y reproductora de una relación de poder

jerárquica y subordinada en beneficio de la figura masculina y en detrimento de la figura femenina, con una serie de restricciones en la ejecución ritual que excluyen a la mujer de la posibilidad de convertirse en sacerdotisa como máximo orden jerárquico religioso.

Para analizar la narrativa y comprender las experiencias de la participante del presente caso, en este texto se parte de la idea de género como un constructo que organiza el mundo social, además de referirse a las particularidades diferenciales respecto a cómo las mujeres y los hombres perciben, experimentan y piensan los acontecimientos de su vida (Scott, 1990; Esteban, 2006).

En las religiones yoruba actuales la división sexual del trabajo trasciende los aspectos rituales, también constriñe el desenvolvimiento de las mujeres en su propia práctica. Por ejemplo, son los varones quienes únicamente pueden realizar los sacrificios rituales, por el contrario, quien recibe al santo, o como generalmente se dice, es *montada*⁵ por este, es la mujer.

En este sentido, se observa cómo las religiones palo monte y yoruba comparten una profunda tradición respecto a los roles de la mujer y el varón en los aspectos cotidianos de las prácticas religiosas y rituales. En el caso del palo monte:

se mantiene una estructura de género muy bien definida que hace que mujeres y varones sean objeto de una reglamentación ceremonial muy precisa en la que la constante son diferencias entre lo considerado como lo femenino y lo masculino lo que tiene como consecuencia la subordinación de la mujer en aspectos tan importantes como la manipulación de la nganga o fundamento (Rubiera y Argüelles, 2007, p. 151).

Otro ejemplo de la implicación del género en las religiones afro ocurre en la cosmovisión bantú. En esta se afirma que las fuerzas sobrenaturales “son representaciones simbólicas de lo masculino y lo femenino, tal es el caso del

⁵ Cuando hablamos de que es “*montada*”, el argot religioso emplea este término para referir la posesión de una persona (generalmente mujer) por un orisha o muerto. Este concepto en particular deviene de la práctica de andar a caballo (también se le denomina caballo a la persona que *recibe* en su cuerpo al orisha o muerto), donde el jinete (en este caso el orisha o muerto) “monta” al caballo.

monte y de la manigua” (Rubiera y Argüelles, 2007, p. 152). Esto se repite en los *mpungus*, que tienen representaciones tanto femeninas como masculinas. De manera particular, la tierra en tanto elemento energético es considerada de ambos sexos, lo cual apunta a la existencia de categorías de género más complejas en el plano simbólico y cultural que la división sexual dualista.

La bruja de las tres tierras

La investigación que dio origen a este artículo⁶ se realizó bajo un enfoque cualitativo mediante una metodología de corte etnográfico, la cual permitió observar detalladamente las prácticas religiosas-laborales en su entorno cotidiano, aunado a la perspectiva de género para problematizar las diferenciaciones en la práctica laboral por género a través de interpretaciones descriptivas de la realidad vivenciada por Azucena.⁷ Azucena, practicante de religiones afro se autodenomina *la bruja de las tres tierras*, por considerar que tiene en su ser, tierra yoruba, mexicana y maya. Al día de hoy, lleva más de 8 años inmersa en el mundo religioso afrocubano, teniendo diversas consagraciones y rangos de autoridad en algunas de estas religiones.

Azucena es originaria de la ciudad de Querétaro, proviene de una tradición docente por parte de su madre y abuela. Desde pequeña estuvo vinculada con prácticas religiosas diversas, de las cuales destaca su tradición católica heredada y su afiliación a la práctica conchera, en la cual lleva más de 23 años participando activamente. Actualmente, está rayada⁸ en *palo mayombe*, tiene *mano orula*,⁹ es hija consagrada del orisha *Changó*,¹⁰ está

⁶ Fernández Malvárez, José de Jesús. “El trabajo de la brujería. Prácticas religiosas afro como forma de trabajo no clásico”. Proyecto de tesis doctoral [en proceso]. Doctorado en Estudios Multidisciplinarios sobre el Trabajo, Unidad Multidisciplinaria de Estudios Sobre el Trabajo, UAQ. México.

⁷ Se empleará este nombre a lo largo del texto para efecto de resguardo de la privacidad de la participante.

⁸ Ceremonia mediante la cual una persona se inicia en el culto de palo mayombe.

⁹ *Mano orula* o *mano de orula* es una consagración de la regla de *Ifá* que se realiza en las religiones yoruba. Su finalidad es recibir a *Orula* o *Orunmila* (orisha o divinidad de la adivinación y relacionado con la sabiduría) y dotar al iniciado de conocimiento sobre la senda de vida que debe seguir, así como algunos aspectos de su realidad.

¹⁰ Orisha o divinidad yoruba asociada con la justicia, los rayos y truenos y el fuego.

jurada en *Osain*,¹¹ lee el tarot, el caracol, las runas, las piedras de alquimia, practica vudú, entre otras.

Su relación con las prácticas mágico-religiosas afro tiene su origen en una serie de eventos causales que la pusieron en la senda de estas y en su discurso. Asume que su interés por estas prácticas mágicas está bosquejado desde una corta edad. En sus palabras:

Cuando yo tenía 7 años me caí de un tercer piso [mientras llovía y había relámpagos] y no me pasó nada. Yo creo que ahí me tocó Dios. Entonces, cuando me hacen el santo [más de 20 años después], me dan mi nombre, que es Araua Baale Ajeborandu, que significa “el espíritu del trueno y el relámpago, el auxiliar principal del cielo” (Fernández, 2016, pp. 56-57).

Posteriormente, su primer acercamiento con las religiones afrocubanas se da a raíz de un viaje a Cuba,

el acercamiento a los orishas fue muy chistoso, a mí me regalaron primero la muerte grande: miquiztli [signo mexicana representativo de la muerte], y después llega Changó a mi casa; un Changó de bulto.¹² Cuando llega él, íbamos a ir a Estados Unidos, pero no me dieron la visa, por lo que me dice mi mamá que a dónde quiero ir, y yo le respondo: pues me voy a Cuba. Y me fui sola. Había una agencia de viajes que ya no existe de un cubano y su primo, él era *babalawo* [sacerdote yoruba] y yo le dije: [...] yo quiero ver su religión [...]. Quiero recibir mi mano orula, porque yo me puse a investigar. [...] cuando llego a La Habana, lo primero que me dice un viejito cuando [me] bajo del camión (muy vaciado porque el señor era *babalawo*: el que trae una manilla verde con amarillo es *babalawo*); me dice: llegó la mujer de la lluvia. Se agacha y me da la mano (Fernández, 2016, pp. 57-58).

¹¹ Se le considera un orisha de la adivinación. Si bien todos los orishas tienen *osain*, se considera que estar jurado ante esta constituye la capacidad de adquirir poderes adivinatorios. También se considera a *Osain* como el médico y sabio que resguarda los secretos de El Monte o de la naturaleza (plantas, animales y minerales).

¹² Representación del orisha *Changó* que se asume como un “falso *Changó*”, pues se encuentra vestido de mujer. Existe un mito con relación al origen de esta representación del cual se hablará más adelante.

Es posible dar cuenta de la existencia de un interés por las prácticas y la cosmovisión de las religiones afrocubanas previo a su visita, así como una predisposición por interpretar las señales que se le presentan como parte de un macrorrelato, donde ella debe asumir su papel como heredera de una sabiduría mágico-religiosa. Asimismo, se hace evidente cierto grado de *eficacia simbólica* (Levi-Strauss, 1995) autoinfligida en aras de completar el rompecabezas que le presentan las palabras del anciano en relación con el recuerdo antes mencionado de su niñez. A partir de esta asociación simbólica, emprende un nuevo camino que la vincula estrechamente con la práctica religiosa afro y con la comercialización de saberes y prácticas.

En relación con las restricciones y desigualdades de género, Azucena se casó legalmente para poder traer a su esposo *babalawo* de Cuba, el proceso duró algún tiempo. Durante el lapso de acreditación del matrimonio y el proceso de salida de la isla, se comunicaban vía telefónica y era él quien le decía a la neófita Azucena cómo realizar los rituales correspondientes a su nueva adhesión religiosa, fortaleciendo, por un lado, el lazo que se formaba entre ellos y, por otro, proporcionando conocimiento teórico y práctico.

A raíz de esta comunicación y la necesidad de realizar prácticas que no eran afines con el rol de la mujer en varias de las religiones afrocubanas, llegando incluso a considerarse tabú, el esposo de Azucena se vio en la necesidad de enseñar (vía telefónica) cómo se tenían que hacer los sacrificios animales y bajo qué pautas podía realizarlos. “Él hizo que yo matara animales al principio, porque por teléfono me decía: tienes que hacer esto y esto, tienes que hacer lo otro y lo otro” (Fernández, 2016, p. 62).

Una vez que su esposo estuvo viviendo con ella en Querétaro comenzaron a desatarse problemas de diversa índole, al punto de que Azucena cuenta haber estado muy grave porque él intenta constantemente “matarla” a través de brujería. Tras apenas un par de meses de haber comenzado su vivencia matrimonial de forma presencial, y a la par de que ella continuó su aprendizaje —muchas veces a escondidas de él, pues, de acuerdo con la tradición, no todos los conocimientos del *babalawo* pueden ser compartidos y mucho menos usados por las mujeres—,¹³ comen-

¹³ Dentro de la mayor parte de las religiones afro devenidas de Cuba y el Caribe, las prácticas

zó a combatir brujería con brujería y, posteriormente, terminó por romperse el matrimonio.¹⁴

Yo creí que él era mi felicidad y Orula dijo que si yo me casaba, tenía que ser con un *babalawo* para ser feliz, pero en Iroso Umbo¹⁵ el hombre abandona a la mujer, y pasó. Y yo me tenía que casar con un *babalawo* para ser feliz, me casé con un *babalawo* y no fui feliz porque él nada más me usó y yo estaba cegada totalmente (Fernández, 2016, p. 62).

Cesado el matrimonio, Azucena continuó con su aprendizaje a partir de distintas fuentes: contacto frecuente con sus padrinos en Cuba, la lectura y el análisis de libros que retuvo de su exesposo y la práctica cotidiana. Ella cuenta que su relación con otros practicantes era bastante mala, pues “me tenían envidia”, decía. No obstante, sí mantuvo relación con algunos otros *babalawos* radicantes en la Ciudad de México, mismos que le ayudaron a completar su proceso de iniciación.

Como consecuencia de esta formación constante, y de algunos malos manejos por parte de los religiosos mencionados arriba, narra que padeció mucho su *yaboraje*¹⁶ y su salud física y mental se vieron comprometidas.

A mí el santo me lo hicieron aquí [Ciudad de México] porque yo estaba muy mal, entonces llegó Changó y Oyá y me levantaron. Yo estaba muy mal, [...] sentía que me iba en un hoyo negro, vi a la muerte, me agarraba, me cargaba, me decía: ya, ya, ya. Entonces llega Changó. Me hacen el santo medio mal, me meten al río y cuando me echan el agua en el río me cae un rayo en

religiosas tienen un fundamento patriarcal, donde el rol de la mujer está subordinado al del hombre, cosa que no es necesariamente así en las tradiciones más puristas devenidas de África o en la práctica mexicana.

¹⁴ La primera vez que establecimos diálogo respecto a su periodo de casada con el *babalawo*, Azucena narra que lo mató. Dentro del discurso religioso, a esto le confirió el peso de que mató la fuerza que ejercía sobre ella. Posteriormente, en otra entrevista, cuenta que él al final la dejó para marcharse rumbo a Miami, Estados Unidos.

¹⁵ *Patakí* o relato mítico cuya centralidad radica en narrar que, quienes tienen este signo, no pueden ser mandados por otra persona o estar sublevados a nadie.

¹⁶ Periodo de iniciación que dura 1 año y donde se tienen que cumplir ciertas pautas de vestimenta y conducta, así como realizar rituales cotidianos para depurarse física y espiritualmente.

la cabeza. Son cosas que cómo te las compruebo, pero yo lo viví. Yo lo vi, yo estuve ahí (Fernández, 2016, p. 62).

Posterior a este proceso, Azucena profundiza en diversas prácticas y universos simbólico-religiosos importados de Cuba, así como en tendencias *new age* que surgen como un intento de revivir creencias y prácticas prehispánicas. Comienza a realizar lecturas de caracol, hacer sus propios Élegguás,¹⁷ leer *Ifá*, manejar muertos, leer tarot, velas al estilo de los concheros, sembrar su nombre en Maya y Azteca, prácticas de vudú y algunas otras destrezas mágicas interrelacionadas con variantes religiosas derivadas de lo yoruba, como el *rayamiento* (iniciación) en palo mayombe. A partir del conocimiento y práctica adquiridos, comienza de manera voluntaria e involuntaria a romper tabúes sobre la distinción por sexo para cada ritual. Aprendió a leer *Ifá*, el cual bajo los cánones religiosos cubanos y caribeños es una práctica exclusiva de varones.

empecé a estudiar *Ifá*, [está prohibido] porque *Ifá* es para los hombres, pero yo te escribo *Ifá*, y lo sé. Yo en un sueño estuve con Orula y me mordió mi mano un cocodrilo. El cocodrilo representa a Orula. Luego llegó el cocodrilo que tengo [un lagarto pequeño que mostraré en fotos más adelante], ese es Orula. Y eso nada más lo tienen los *babalawos* (Fernández, 2016, pp. 62-63).

Fue tal el impacto en la construcción de su identidad religiosa, que comenzó a formarse hasta alcanzar el grado más alto en la religión yoruba “Soy privilegiada como mujer, yo tengo el grado más alto: *obá oriaté*”¹⁸ (Fernández, 2016, p. 63). Sin embargo, cabe aclarar que esto le fue permitido en México, pues en Cuba aún resulta complicado que una mujer alcance este grado, pues las estructuras de poder que funcionan como andamiaje para las religiones afrocubanas están sostenidas en una base patriarcal.

¹⁷ Éleguá es el orisha que se considera dueño del destino o profeta. Ayuda a interpretar los caminos de la vida, suerte, desgracias y se dice que tiene influencia sobre otros orishas. Al referirse a “hacer Élegguás se refiere a adivinar a través de este orisha.

¹⁸ Grado más alto en las religiones yoruba, también conocido como “rey absoluto de las cabezas en estera” (Balogun, 2011).

Como se ha mostrado, de manera sucinta, la construcción de la identidad de género en la mujer religiosa afro se ve demarcada por limitaciones en sus prácticas, restricciones en el acceso al conocimiento más profundo de la religión, a su vez permeado por un ambiente hostil por parte de los practicantes varones. No obstante, en el caso de México, y particularmente el caso de Azucena, estas restricciones se ven desdibujadas y más bien se perciben como obsoletas, pues predomina la eventual necesidad de realizar rituales sobre el tabú de restricción a la mujer impuesto en estos.

En relación con esto, Azucena narra que, en su experiencia, son los mismos orishas quienes la autorizan a realizar sacrificios incluso cuando está en periodo de menstruación,¹⁹ relegando el tabú y adquiriendo una nueva atribución simbólica conferida por las deidades a quienes se les realiza el sacrificio.

Si bien, pareciera ser que el caso cubano dista mucho de la realidad de Azucena, Rubiera y Argüelles (2007) refieren que cuando un palero no puede realizar algún ritual o ceremonia en el contexto cubano debido a alguna enfermedad, o simplemente no se encuentra en el lugar cuando es requerido, se realiza una ceremonia de inmunización donde se faculta a la esposa para realizar el ritual.

Al no constituir un rol asignado a su sexo la ndumba hace uso de esa facultad utilizando elementos correspondientes con el estereotipo tradicional de la masculinidad. Lo que se confirma con lo planteado por una de ellas cuando dijo: “si tengo que trabajar con la prenda o fundamento, y estoy con la menstruación, me pongo pantalones” (Rubiera y Argüelles 2007, p. 153).

Siguiendo a Rubiera y Argüelles (2007), existen crónicas que mencionan la facultad y “alta jerarquía” de las mujeres en los primeros siglos tras la importación de esclavos africanos a Cuba, tiempo en el que estas tenían el mismo o incluso mayor poder que los hombres, quienes las sometían por considerarlas más fuertes en el plano religioso, por lo que les cantaban:

¹⁹ En la generalidad de las religiones afro, es un periodo impuro de la mujer, por lo que tiene prohibido realizar rituales de sacrificio, particularmente de animales de cuatro patas como el chivo.

Palomita, tiene envidia Pavo Real tu pluma

Tiene envidia a la paloma, tu pluma (Rubiera y Argüelles, 2007, p. 154).

Se dice que, a causa de esta envidia, les fue retirado su poder y robados sus fundamentos, por lo que se vieron excluidas y privadas del estatus del que gozaban dentro de las religiones.

Reflexiones finales

Las prácticas religiosas como la brujería, en tanto trabajo, se valen de herramientas, espacios y conocimiento para conformar un hito de realidad. El trabajador de lo simbólico, a partir del despliegue de sus habilidades y conocimientos, además, haciendo uso de su prestigio manifiesto como catalizador manipula el universo simbólico que lo rodea, construye un espacio donde lo imposible se vuelve posible, articula y tuerce la realidad para envolver al consumidor, haciéndolo no sólo un cliente, sino un sujeto partícipe de dicha construcción.

Si bien en el caso de Azucena este hito nace de una conformación simbólica única como resultado de una hibridación ideológica, religiosa y cultural, podemos encontrar en su trabajo una serie de conocimientos prácticos adquiridos que van más allá de lo terapéutico (Castro, 2008). Tal es el caso de su capacidad de manejar el carisma como cimiento en la construcción de redes, las cuales le permiten mantener e incrementar su cartera de clientes.

Así también, Azucena presenta una ruptura con la hegemonía patriarcal de las tradiciones religiosas afrocubanas, a la vez que da cuenta de un vanguardismo en la praxis religiosa y moviliza las diferencias sexuales como base de las categorías sociales desde la experiencia laboral.

Si bien es cierto que la tradición religiosa —sea cubana, mexicana o africana— y sus respectivos tabús tienen una gran influencia en la construcción de la identidad de género de la mujer religiosa yoruba, es posible advertir a través del análisis del caso de Azucena como estos no son necesariamente determinantes. Así, a través del caso, se cuestionan las restricciones

del dogma religioso a la luz de las necesidades prácticas en el espacio religioso y laboral-religioso.

Así pues, la implicación del género como diferenciador y limitante en las religiones afrocubanas resulta interesante a la luz del caso de Azucena, pues ella, mediante las vivencias de prohibición y restricciones, logra transformarlas en experiencias que le permiten cimentar su formación y construir sus propias estrategias que le han posibilitado continuar con su aprendizaje y convertirse en practicante de religiones yoruba hasta obtener el más alto grado. *La bruja de las tres tierras* ha mostrado²⁰ que desde su carácter femenino ha construido un prestigio en torno a la liberación de las cadenas hegemónicas heteropatriarcales que rigen los estatutos de la práctica religiosa afro.

Hemos dado cuenta de algunos aspectos relacionados con la práctica religiosa y los tabús en torno al género y en relación con el trabajo como practicante de religiones yoruba. En las aproximaciones presentadas tanto en las culturas afrodescendientes como en las que no lo son —pero que se practican las religiones de origen afro—, existen dos factores predominantes: una heterogeneidad en la forma en que se realizan las prácticas y una hegemonía patriarcal que, en este caso, determina la forma de trabajo y lo que hay que resaltar, pues incide en la formación y práctica de las mujeres afectas a la cultura y religión yoruba. Así también, es posible advertir una hibridación manifiesta en las prácticas rituales que ha permitido la transmisión generacional y la expansión de estas religiones al conjuntarse y entretrejerse con otras formas de religiosidad.

La cosmovisión de las religiones afro y la mitología que permite la motricidad y permanencia de estas presenta un panteón de divinidades cuyas características no atienden una lógica de sexo dual, sino que abarcan multitud de identidades de género; tanto a nivel anatómico: como representación humana o semihumana; como en el plano simbólico-religioso: donde se deconstruyen en infinitas formas.

De acuerdo con Bueno (2015), “hay divinidades que pueden incluso existir sin anatomía, sin representación antropomórfica, como nos propone Oyewumi (1997), dioses que no necesitan ser imaginados en una morfología

²⁰ Desde la particularidad de su caso dentro del universo de las religiones afro.

específica” (Oyewumi, 1997, p. 132). Si bien esto da cuenta de cómo los orishas presentan una naturaleza heterogénea, con género ambiguo o polimórfico y con características cambiantes que tienen la facilidad de adaptarse e hibridarse en sus aspectos físicos, representativos, simbólicos y psicológicos, también los vuelve artífices y partícipes en la deconstrucción de la lógica mágico-religiosa en cada nicho cultural y social donde sean albergados, por lo que la complejidad de su análisis se ve multiplicada por cada espacio donde habiten.

Azucena se ve permeada por lógicas que no necesariamente se contraponen: por un lado albergan aspectos heteropatriarcales resultado de la herencia de las tradiciones afrocubanas, así como las relaciones de género que han confeccionado en paralelo sus cambios históricos y culturales; y por el otro, aspectos particulares de cada contexto tales como la herencia cultural, religiosa, los nichos sociales en donde se desenvuelven, aspectos de la práctica cotidiana como la capacidad de adquirir los insumos de los rituales, la individualidad en torno a la práctica considerando que si no tienen acceso a una persona del sexo opuesto, tienen que generar estrategias de adaptación para realizar las prácticas concernientes a ambos, entre otras.

Finalmente, las religiones afrocubanas y sus herederas en el contexto queretano pueden plantearse como un “diccionario de la sociedad” (Bueno, 2015), donde es posible dilucidar los cánones que rigen la construcción social del género en la actualidad a partir de sus prácticas mágicas y religiosas.

Conflicto de intereses

Los autores de este trabajo declaran que no existe ningún conflicto de intereses.

Financiamiento

Sin financiamiento.

Agradecimientos

A los colaboradores religiosos por su apertura al diálogo.

Referencias

- Aguirre B. (1989 [1946]). *La población negra de México: estudio etnohistórico*. FCE/UV/INI/Gobierno del Estado de Veracruz, México.
- Arias, P. y Durand, J. (2009). Migración y devociones transfronterizas. *Migración y desarrollo*, (12), 05-26. Recuperado en 24 de abril de 2023, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-75992009000100001&lng=es&tlng=es
- Baloggun. (30 de mayo de 2011). *Qué es un Oba Oriaté*, Baloggun. <http://baloggun.blogspot.com/2011/05/que-es-un-oba-oriate.html>
- Blumer, H. (1982). *El Interaccionismo simbólico, perspectiva y método*. Hora D.L.
- Bourdieu, P. (2009). *La eficacia simbólica. Religión y Política*. Editorial Biblos.
- Bueno, A. (2015). *El ocaso del liderazgo sacerdotal femenino en el Xangó de Recife: la ciudad de las mujeres que no será* [Tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid.
- Cabrera, L. (2009). *El Monte*. Editorial Letras Cubanas.
- Castro, L. (2008). Tecnologías terapéuticas: sistemas de interpretación en la Regla Ocha y el Espiritismo bogotano. *Antípoda*, No. 6, enero-junio, pp. 133-151.
- De la Garza, E. (1997). "Trabajo y mundos de vida" en León, E. y Zemelman, H. (Coords.) *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. ANTHROPOS.
- . (2001). La epistemología crítica y el concepto de configuración. *Revista Mexicana de Sociología*, No. 1, año LXIII, enero-marzo.
- . (2009). Los estudios laborales en América Latina al inicio del siglo XXI. *Revista del Trabajo*. Año 3, No.4.
- . (2010). *Hacia un concepto ampliado del trabajo. Del concepto clásico al no clásico*. ANTHROPOS, UAM.
- Esteban, M. (2006). Estudio de la salud y el género. Las ventajas de un enfoque antropológico y feminista. *Salud colectiva*, 9-20.
- Fernández, J. (2015). Notas de trabajo de campo [inéditas].
- . (2016). *"La brujería como forma de trabajo". Mercantilización de eficacia simbólica y conformación de redes* [Tesis de maestría] Universidad Autónoma de Querétaro.
- González, Y. (2007). "La santería en México". *Diario de Campo*, Religiosidad Popular México-Cuba. 44: 56-67.
- . (2008). Las religiones afrocubanas en México en Alonso, Aurelio (Comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Clacso.
- Juárez, N. (2014). Religiones afroamericanas en México: hallazgos de una empresa et-

- nográfica en construcción, *Revista Cultura y religión*, Vol. VIII/ N°1/enero-junio 2014/ pp. 219-241.
- Lamas, X. (1986). La antropología feminista y categoría "género". *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, noviembre, 1996, pp. 173-198 Asociación Nueva Antropología A.C. Distrito Federal, México.
- Levi-Strauss, C. (1995). "*Antropología Estructural*". PAIDOS.
- Michelena, M. (2010). *Diccionario de Términos Yoruba*, Lectorum Publication [ebook].
- Neffa, J. y Oliveri, L. (2010). La crisis de la relación salarial: naturaleza y significado de la informalidad, los trabajos/empleos precarios y los no registrados. *CEIL-CONICET*, no. 1, primer trimestre.
- Oyewumi, O. (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Edition Ned-New edition, University of Minnesota Press.
- Quezada, N. (1989). *Enfermedad y Maleficio. EL curandero en el México Colonial*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Rubiera, D. (2007). La Iyánifá: un problema de género en la Regla de Ocha/Ifá. *Afro-Hispanic Review*. Vol. 26, No. 1, Spring 2007.
- Rubiera, D. y Argüelles, A. (2007). Lo femenino y lo masculino en la Regla Conga o Palo Monte. *Afro-Hispanic Review*, Vol. 26, No. 1, Spring 2007.
- Scott, J. (1990). El género: una categoría útil para el análisis histórico. Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea. James y Amelang y Mary Nash (eds.), *Edicions Alfons el Magnanim*, Institució Valencina d Estudis i Investigació.