
ARTICLES/ARTÍCULOS

IKOFÁFUN: EL ÓVULO QUE VIENE DEL INFINITO

IKOFÁFUN: THE OVUM THAT COMES FROM INFINITY

Yeney Ramos Camejo¹

Museo de Historia Natural Tranquilino Sandalio de Noda. Pinar del Río, Cuba

Silfredo Rodríguez Basso²

Universidad Hermanos Saiz Montes de Oca. Pinar del Río, Cuba

Recibido: 26 de diciembre de 2020; Aprobado: 2 de febrero de 2022

Cómo citar este artículo / Citation: Ramos Camejo, Yeney y Silfredo Rodríguez Basso. 2022. «Ikofáfun: el óvulo que viene del infinito». *Disparidades. Revista de Antropología* 77(2): e029. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2022.029>>.

RESUMEN: Ante la visión fragmentada que suscita el rol de la mujer en las expresiones religiosas cubanas de origen africano y el insuficiente tratamiento de sus rituales desde una perspectiva simbólica; el siguiente artículo explica el simbolismo del ritual femenino *Ikofáfun* de la Regla de *Ocha-Ifá* en la casa religiosa *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, Pinar del Río, Cuba, a partir de sus símbolos dominantes e instrumentales. El empleo del Análisis Simbólico Procesual introducido por Victor Turner permitió identificar a la semilla de *Ikin* como símbolo dominante y a las representaciones de *Eshú Alaroye*, *Ogún*, *Ochosi* y *Osún* como símbolos instrumentales, así como deducir su polisemia que gira en torno a la salvaguarda del embarazo, la protección de la mujer y la adquisición de un nuevo rol social.

PALABRAS CLAVES: Regla de *Ocha-Ifá*; *Ikofáfun*; Símbolo dominante; Símbolo instrumental.

ABSTRACT: Given the fragmented vision that the role of women in Cuban religious expressions of African origin raises and the insufficient treatment of their rituals from a symbolic perspective; the following article explains the symbolism of the *Ikofáfun* female ritual of the Rule of *Ocha-Ifá* in the religious house *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, Pinar del Río, Cuba, based on its dominant and instrumental symbols. The use of Symbolic Process Analysis introduced by Victor Turner allowed the identification of the *Ikin* seed as the dominant symbol and the representations of *Eshú Alaroye*, *Ogún*, *Ochosi* and *Osún* as instrumental symbols, as well as deducing its polysemy that revolves around the safeguard of pregnancy, the protection of women and the acquisition of a new social role.

KEY WORDS: Rule of *Ocha-Ifá*; *Ikofáfun*; Dominant symbol; Instrumental symbol.

Copyright: © 2022 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

1 Correo electrónico: brujapsicodelica@gmail.com ORCID iD: <<https://orcid.org/0000-0002-5190-3109>>.

2 Correo electrónico: antropol@upr.edu.cu ORCID iD: <<https://orcid.org/0000-0001-6737-4080>>.

INTRODUCCIÓN

Los cultos cubanos de matriz africana constituyen unas de las expresiones religiosas más significativas por su extensión e incidencia en la sociedad cubana. Bajo este término se incluyen diferentes sistemas religiosos procedentes de África como resultado de las aportaciones de esclavos de distintas etnias africanas, traídos durante los casi cuatro siglos que duró la esclavitud en Cuba; lo cual dio origen a un «proceso transmutativo» (Ortiz 1963: 91-97) religioso y cultural. De todas las formas de sincretismo la más conocida es la que integró el santoral católico con las deidades africanas del panteón yoruba; originándose la Regla de *Ocha-Ifá* o *Santería*.

Paralelamente, en esta religión, se distingue *Ifá*, *Orúnmila* u *Orula*, *oricha*³ de la sabiduría y el conocimiento, que presenta además un culto el cual lleva su nombre, integrado por un oráculo que rige a los creyentes y un cuerpo filosófico-literario conformado por:

Símbolos o combinaciones del sistema binario conocidos por *oddun*, que representan los 16 *mellis*⁴ de *Ifá*, que en igual número representan los 16 reinados conocidos al comienzo en esta religión, en *Ilé Ifé*, lugar sagrado de los yoruba en el actual territorio de Nigeria. Los *oddun* tienen un orden jerárquico y un nombre que distingue los primeros dieciséis o pareados, que combinados entre sí dan lugar a 256 *oddun* de *Ifá* por el cual se conforma su cuerpo literario. En el orden religioso, *Ifá* procura, mediante la consulta oracular, el equilibrio y la armonía de un individuo en su ciclo vital a través de un conjunto de relaciones con su mundo interno y externo. De acuerdo con las particularidades de estas relaciones, el ser humano queda en una posición favorable o no durante su existencia. (Guanche 2011: 178-179)

De igual forma, esta religión dispone de un sistema ritual, integrado por símbolos que dinamizan los mitos y sus ritos de pasaje o transición conexos.

Para saldar una deuda con los científicos sociales cubanos que estudian las relaciones de género en Cuba, y cuya producción se encontraba muy dispersa

en publicaciones de este país y extranjeras, Marta Núñez Sarmiento, investigadora del Departamento de Sociología de la Universidad de La Habana, presentó en el marco de la Reunión de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, (Washington DC, septiembre de 2001) un texto titulado *Los estudios de género en Cuba y sus aproximaciones metodológicas, multidisciplinarias y transculturales (1974 - 2001)*; todo lo cual posibilitó la obtención de un panorama general del estudio sobre la mujer en Cuba y revelar el vacío epistemológico que hasta esa fecha presentaba su tratamiento, en el contexto de las religiones cubanas de antecedente africano.

A partir del año 1996, emergen varias publicaciones que abordan el tema de la mujer en la Regla de *Ocha-Ifá*. De la autoría de Daysi Rubiera se encuentran los artículos *La mujer en la Regla Ocha: una mirada de Género* (1999); *Género y mitología en la Regla de Ocha o Santería* (2001) y *La Iyán Ifa: un problema de género en la Regla Ocha-Ifá* (2004). Estos abordan la temática de género atribuyendo a los *oddun*⁵ y a la mitología análoga, la *pasividad* del rol de la mujer en esta expresión de religiosidad cubana de matriz africana.

Asimismo, se publican *Religiones de origen africano en Cuba: un enfoque de género* (1996) de María Margarita Castro Flores; *Mujeres buscan más espacio en la santería cubana* (2008) de Rosa Tania Valdés; *Relaciones de género y poder en las religiones de antecedente africano* (2011) de la autoría de Raúl Febles Conde; *La mujer en la Regla de Ocha-Ifá o santería cubana* (2012) del investigador Jorge Luis Baños; *Dime qué haces y te diré quién eres: Santería, mujeres santeras y representación social de sus funciones* (2014) por Yeniela Cedeño Hechavarría y *Agba - Lagba un acercamiento a las iniciadoras de la Regla de Ocha* (2018) de Adonis Sánchez Cervera; producciones científicas que, en la opinión de los autores de este artículo, abordan su presencia en la Regla de *Ocha-Ifá* desde dos enfoques: uno de corte historiográfico que estudia el papel de la mujer

3 Conjunto de entidades o númenes sobrenaturales de la Regla de *Ocha-Ifá* Guanche (2011).

4 Significa doble o jimagua. La palabra se emplea para designar a los *oddun* pareados o jimaguas. Por ejemplo, *Ogbe melli*, *Irete melli*, entre otros.

5 Se refiere a las 256 figuras, signos o letras, que componen el sistema filosófico-literario de *Ifá*. Cada uno de estos signos está compuesto por un número indeterminado de mitos o *patakies* que reflejan la cosmogonía del pueblo yoruba y su diáspora, las normas morales, el corpus litúrgico de la Regla de *Ocha-Ifá*, así como el mensaje específico que el consultado necesita para resolver el problema que lo llevó ante el oráculo.

durante el siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, caracterizado por ponderar su rol como practicante respecto de sus funciones. El otro, que interpreta los datos etnográficos producto del trabajo de campo desde el sesgo androcéntrico de investigadores y practicantes.

Por otro lado, Jesús R. Robaina Jaramillo (2006: 3) en *Complejo religioso Ocha-Ifá: antropologías y discursos sobre la fundación, oralidad y persistencia de una religión de ascendencia Yoruba en Cuba* señaló que «el campo exploratorio sobre esta religión, aún en nuestros días, [se inclina] hacia la expresividad de la música, los cantos, el baile, los instrumentos (musicales y litúrgicos), las festividades, la plástica, etc.»; lo que propicia que el estudio de la Regla de *Ocha-Ifá* adolezca de «la explicación de significados, tan necesarias a esta temática» (Robaina 2006: 3).

A partir de la situación problemática expuesta, este artículo explica el simbolismo del ritual femenino *Ikofáfun* de la Regla de *Ocha-Ifá* en la casa religiosa *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún* originado por el insuficiente tratamiento de los rituales religiosos desde una perspectiva simbólica, así como por la visión fragmentada que suscita el rol de la mujer en esta religión cubana de origen africano.

El trabajo de campo se realizó en la casa religiosa⁶ *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa⁷ atí Oshún⁸* en el periodo comprendido de abril de 2019 a diciembre del mismo año. Las razones para tal selección giraron en torno a que la misma tiene como particularidad litúrgica el recibir la mujer *Ikofáfun* antes de transitar por los demás rituales pertenecientes a la Regla de *Ocha-Ifá*. Además, de contar con uno de los *babalawos*⁹ de mayor edad de consagración en la

ciudad de Pinar del Río, Cuba, su líder, investigador e historiador Enrique Machín (*Ifá Yemí Obadio*), hijo de *Oduduwa*, practicante de *Ifá cubano* con 16 años de consagrado¹⁰; iniciado previamente en *Palo monte* y después en *Ifá* sin haber transitado por ningún rito de paso perteneciente a la Regla de *Ocha*.

De igual forma, ha sido reconocido en varias ocasiones en la categoría *personalidad* en los diferentes eventos *Casa de Cultura* coordinados por el Consejo Provincial de Casas de Cultura de Pinar del Río. Además ostenta el premio *Memoria Viva* 2019 en igual categoría, que le confirió el Instituto Cubano de Investigación Cultural *Juan Marinello* por el reconocimiento de sus saberes, aportes y la salvaguarda de las religiones cubanas de antecedente africano en Cuba.

Como poseedor de un alto grado de conocimiento esotérico, el *babalawo* Enrique Machín, nos proporcionó datos de variada riqueza, explicitud y coherencia, que dinamizaron la exégesis simbólica del ritual estudiado.

En el estudio de los símbolos del ritual *Ikofáfun* de la Regla de *Ocha-Ifá* en esta casa religiosa se asume como metodología el *Análisis Simbólico Procesal* introducido por el antropólogo Victor Turner, sustentado por las siguientes razones:

Por un lado, manifestar la Regla de *Ocha-Ifá* un carácter animista en cuanto al reconocimiento de un poder misterioso y activo de carácter sobrenatural que confiere a los objetos naturales un dinamismo, una potencia o energía; coincidiendo con el alcance que posee la metodología turneriana respecto a la creencia.

La segunda razón, avalada por uno de los aportes de Turner al simbolismo religioso: la integración dos polos de sentido, el ideológico -de orden moral y social, que reúne las normas y valores de un grupo- y el sensorial -de orden natural y fisiológico-. Estos

6 Casa-templo o casa religiosa donde residen o concurren las personas que practican la Regla de *Ocha-Ifá*. En esta se inician a los nuevos adeptos, se ubican los objetos de culto y se realizan celebraciones rituales. Además de erigirse como el sitio de localización de la familia ritual. Recibe igualmente la denominación de *ilé ocha*.

7 *Oricha* asociado con la creación de la Tierra y sus habitantes en la mitología yoruba.

8 *Oricha* de los ríos, la belleza y la sensualidad en la mitología yoruba.

9 Etimológicamente *babá*: padre, *la*: de los y *wo*: secreto o misterio, es decir, significa el padre de los secretos. Sacerdote de *Ifá* encargado de interpretar y descifrar este complejo sistema adivinatorio. Emplea para ello el *até* o tablero y el *ékuele* (cadena de *Ifá*) o los *ikines* (nueces de palma).

10 El padrino de *Ifá* de Enrique Machín es el *babalawo* Sergio Antonio Pedro Sandoval (*Ifá Lade*). La ceremonia de consagración de Machín ocurrió el 21 de diciembre de 2005 en la antigua vivienda del mudo José María Celestino, ubicada en la calle Pascual Martí #1, Pinar del Río, Cuba. Actualmente no se practican en ella las religiones cubanas de origen africano pues hace algunos años, la propiedad fue adquirida y restaurada por la Orden del Santísimo Salvador de Santa Brígida en Cuba. La genealogía de *Ifá* del *babalawo* Enrique Machín se explica con profundidad en el siguiente epígrafe.

polos, por medio de la *multivocidad*¹¹, condensan los significados que son objeto de sentimientos y deseos (Turner 2007 [1967]: 31).

Esta contribución, posibilitó identificar en el ritual *Ikofáfun* de la Regla de *Ocha-Ifá* que se practica en la casa religiosa *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún* la estructura y función de sus símbolos; así como clasificar a la semilla de *Ikin* como símbolo dominante¹² y portador de un nuevo rol social que adquiere la mujer, y a las representaciones de *Eshú Alaroye*, *Ogún*, *Oshosi* y *Osún* como símbolos instrumentales¹³ en ese contexto ritual.

LA CASA RELIGIOSA IFÁ YEMÍ OMÓ ENÍYAN ODUDUWA ATÍ OSHÚN: UNA APROXIMACIÓN EN TORNO AL RITUAL

En la opinión de Victor Turner, los símbolos rituales no pueden analizarse sin estudiarlos en una secuencia temporal, en su relación con otros acontecimientos puesto que, se encuentran esencialmente implicados en el proceso social. De igual forma asegura, que las celebraciones rituales constituyen «fases específicas de los procesos sociales por los que los grupos llegaban a ajustarse a sus cambios internos, y a adaptarse a su medio ambiente» (Turner 2007 [1967]: 21-22).

En tal sentido y para una mejor comprensión de los símbolos presentes en el ritual *Ikofáfun* que se practica en la casa religiosa *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, resulta necesario destacar los rasgos principales que caracterizan la persistencia religiosa africana en las condiciones cubanas en su devenir histórico. Es en este contexto donde adquiere significación tanto la práctica como la interpretación simbólica del ritual objeto de estudio.

La esclavitud en Cuba, asociada a la producción de azúcar, alcanzó su apogeo entre 1790 y 1860,

período en el que se introdujeron 1 137 300 esclavos provenientes de diferentes grupos etnolingüísticos procedentes de la costa occidental de África, desde Cabo Blanco hasta el sur de Angola.

Estos grupos humanos poseían una marcada heterogeneidad económico-social no solo reflejada en los «distintos niveles de influencia cultural de forma fragmentada según la diversidad existente entre unas comunidades étnicas y otras» (Guanche 2008: 41) sino también, en los distintitos niveles de influencia cultural reflejada en las formas religiosas que portaban. Las que, bajo un proceso de adecuación dinámica a un contexto histórico, cultural y social diferente, se sincretizaron entre sí y con otras expresiones religiosas existentes en Cuba; particularmente con el catolicismo, religión oficial practicada por los colonizadores.

A la par, se evidencia en la conformación de estas religiones, un proceso de continuidad y discontinuidad en lo referido a sus formas originales. Continuidad vinculada, fundamentalmente en el culto a las deidades, espíritus y antepasados. Por su parte, la discontinuidad, manifestada en las actividades religiosas y sus formas de aplicación, en la interpretación de los mitos, adaptaciones ceremoniales, normas de conducta, objetos y artículos reservados a las celebraciones rituales.

En especial en la personificación de fuerzas sociales en deidades, que, [...] han ido asimilando atributos de la vida social cubana en la medida en que se apartaban de la personificación de fuerzas naturales, especialmente de lugares, ríos, montañas, animales específicos de África, desconocidos por los practicantes cubanos. (Ramírez 2001: 106-127)

Igualmente, se articularon una serie de factores, durante la etapa colonial y neocolonial que posibilitaron su conservación, y que giran en torno al catolicismo popular español - que guarda similitud en la forma fetichista de manifestar la creencia en lo sobrenatural con las religiones cubanas de antecedente africano-; la larga duración de la esclavitud que favoreció la presencia africana en la composición étnica y racial cubanas; y la persistencia de valores culturales y religiosos africanos aportados a la sociedad. Asimismo la creación de los cabildos -devenidos en los denominados *ilés ocha-* como forma de control político, por parte de la administración colonial en sus inicios y como espacios para la supervivencia

11 La *multivocidad* es un atributo que presentan los símbolos por el cual las acciones y los objetos simbólicos percibidos en un contexto ritual poseen múltiples significados Turner (2007 [1967]).

12 Para Turner (2007 [1967]) es un símbolo recurrente en un ciclo de rituales que probablemente tendrá la misma significación en todos ellos. Tales símbolos poseen también considerable autonomía con respecto a los fines de los rituales en que aparecen.

13 Símbolo que se contempla en términos de su contexto más amplio, es decir, en términos del sistema total de símbolos que constituye un ritual dado Turner (2007 [1967]).

de las culturas ancestrales y creencias religiosas de los africanos y sus descendientes, posteriormente (Barcia, Rodríguez y Niebla 2012: 11-127). Su función de atesorar, salvaguardar y transmitir las creencias y la práctica de la Regla de *Ocha-Ifá* de generación a generación, ha trascendido hasta la actualidad.

Con el periodo revolucionario, aunque las creencias religiosas no desaparecieron, muchas instituciones de carácter religioso perdieron espacio, disminuyeron sus membrecías, resultando la religión menos visible. El establecimiento del ateísmo científico asumido del campo socialista, plagado de discriminaciones y prejuicios, afectó a las religiones cubanas de matiz africano de igual forma que a las restantes.

Un nuevo panorama denominado *Periodo Especial* surge en la década de los 90 del siglo XX en Cuba. La profunda crisis socioeconómica apreciable en la caída del producto interno bruto; la reducción drástica de los ingresos reales del consumo; el deterioro de las condiciones de vida de la población unido al recrudecimiento del bloqueo de los Estados Unidos, le impregnaron un nuevo dinamismo a la forma de «entender y vivir la religión» (Perera 2009: s.p.) para los cubanos, instaurando condiciones favorables para un incremento, reavivamiento o reactivamiento religioso.

La Reforma Constitucional de 1992 que ratificó el carácter laico del estado cubano y la política cultural cubana, incidente en el rescate de los valores tradicionales folclóricos, en especial de raíces africanas, facilitó la expansión del espacio social de las religiones cubanas de origen africano.

En el caso de la Regla de *Ocha-Ifá* se distinguen la proliferación del *ilé ocha* y las acciones hacia su institucionalización a través de la creación de la Asociación Cultural Yoruba de Cuba, cuya misión estuvo encaminada a estandarizar el modo de realizar las prácticas rituales como proceso de transmisión del conocimiento religioso de una generación a otra.

Por otro lado, el *ilé ocha* es reconocido y aceptado socialmente dentro del barrio o la localidad en la que se enmarca. A menudo su prestigio religioso rebasa este entorno y alcanza tal notoriedad que trasciende las fronteras locales.

Simultáneamente, la transnacionalización, como proceso de translocación de esta expresión religiosa de antecedente africano, ha convertido a Cuba en un centro de poder religioso originado por los contactos

que mantienen sus *ahijados*¹⁴ foráneos con sus casas matrices y familias de religión a la que pertenecen en la Isla y que reproducen en el exterior.

A esto se le suman las cruzadas de reafirmación que han ingresado a Cuba, derivadas del contacto del pueblo cubano con diferentes países africanos, de la trascendencia de los Congresos Internacionales de Tradición y Cultura Yoruba, como formas de acercamiento a las tradiciones autóctonas africanas con sus especificidades contemporáneas a fin de restaurar métodos en desuso.

Asimismo, los cambios y reacomodos en la Regla de *Ocha-Ifá* han influido en la dogmática y en los rituales, aun cuando su mitología continúe siendo la misma. Los contactos que mantienen sus consagrados con el exterior permiten un nivel de actualización de los conocimientos doctrinales y litúrgicos impuestos por la tradición oral, que implica, a veces, el ingreso de nuevas concepciones.

Una vez recreado el contexto en el que se enmarcan las celebraciones rituales de la Regla de *Ocha-Ifá* en Cuba, se puede caracterizar la familia ritual de la casa religiosa *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, así como el corpus litúrgico y las creencias que en él se articulan.

Esta casa religiosa, se fundó el 21 de diciembre de 2005. Su nombre, traducido al español como *Ifá es la causa de la existencia de los hijos de Oduduwa y de Oshún*, lo adquiere por medio de la adivinación oracular, y hace referencia a *Ifá* como sistema filosófico-literario del cual se nutre la Regla de *Ocha-Ifá*, así como a *Oduduwa*, oricha tutelar del *babalawo* Enrique Machín; y a *Oshún*, deidad de cabecera de Irenia Torres Gener, su esposa. Aunque se le conoce por *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún* por sus fundadores y consagrados más cercanos; para el resto de sus afiliados y personas que lo frecuentan es denominada *Ashedá*, nombre de un proyecto sociocultural que en ella se gesta.

Al practicarse otras religiones de antecedente africano como el *Palo Monte*, la Regla de *Ocha e Ifá* conjuntamente con otras expresiones religiosas como el *Espiritismo* en sus variantes de *Cordón* y *Cruzado*, esta casa religiosa,

14 Para Guancho (2011) persona que es iniciada en una casa de culto. Pasa a formar parte de la familia religiosa y su guía de iniciación se convierte en padrino o madrina.

adquiere la característica de ser una cofradía, cualidad que la distingue con relación a los demás espacios religiosos de antecedente africano de la provincia Pinar del Río y del país. No se encuentra inscrita en el Registro de Asociaciones de Cuba y aunque algunos de sus fundadores pertenecen a la Asociación Cultural Yoruba de Pinar del Río, esto último, no constituye un obstáculo para que la casa religiosa manifieste cierta autonomía en cuanto a la reproducción de los rituales que en ella se practican, llegándose a legitimar nuevos modos de actuación religiosa.

En la casa religiosa *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, sus afiliados constituyen agentes que producen, resignifican y transforman el sistema religioso, condicionados por la liturgia ancestral de la familia ritual. Ejemplo de ello lo constituye la prevalencia de *Ikofáfun* y *Owofákan* como ceremonias rituales de iniciación en la mujer y el hombre, respectivamente; así como la entrega de un camino¹⁵ o avatar de *Eshú* -deidad guardiana de las puertas, los caminos, las encrucijadas y mensajero de los *orichas*-denominado *Eshú Alaroye*.

Al fundamentarse la creencia de este grupo religioso, en *Ifá*, sistema filosófico-literario de la Regla de *Ocha-Ifá*, dirigido a resolver cuestiones de salud, de la vida cotidiana; de promover la reverencia hacia la ancianidad, la lealtad, la honestidad, la devoción por el cumplimiento del deber y el empeño de formar a un hombre útil y solidario; propicia que en sus integrantes se manifiesten valores como la veneración hacia la naturaleza; el reconocimiento religioso acorde con la sabiduría y la antigüedad iniciática de los iniciados; el respeto hacia el rol de la mujer y la eficacia ritual. En tanto se convierten en fortalezas que cohesionan y mantienen unido a este grupo como núcleo familiar.

La familia ritual de *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún* la conforma una familia mixta -estructurada por una red de parentesco por consanguinidad y por afinidad- integrada por el *babalawo* Enrique Machín, su esposa y dos hijos. Además de los *ahijados* y no iniciados, que la frecuentan -en busca de la solución a algún problema a través de la eficacia del oráculo de *Ifá*, de sus ritos mágicos-religiosos- o que participan en las actividades religiosas que se organizan.

15 Se refiere a una historia sagrada, o faceta de *Eshú*. Cada *oricha* tiene varios caminos donde se enfrenta a determinadas situaciones.

En entrevista realizada al *babalawo* Enrique Machín, se pudo reconstruir la genealogía de *Ocha* de la cual proviene su casa religiosa. Refiere que la madrina de su mujer¹⁶ fue Marta Salazar Pons (*Bi No Mi*). A su vez, Marta Salazar era ahijada de Rafael Cabañas (*Olomidara*). Este, a su vez, consagrado por Alejandrina Calderón (*Oni Yemayá*), que a la par era ahijada de Timotea Albear (*Ajayi Lewú Latuán*). Esta última, más conocida por unificar junto con Lorenzo Samá (*Obadimelli*) los diferentes cultos yoruba en un solo cuerpo litúrgico dando origen a lo que hoy se conoce como la Regla de *Ocha-Ifá*. Recurramos a la Historia para revelar las características litúrgicas de la casa religiosa *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*.

Se conoce que uno de los acontecimientos, aún latente, para los practicantes de la Regla de *Ocha-Ifá* es el conflicto territorial conocido como *La división de la Habana* (1850-1920), protagonizado por *Obá Tero* y Timotea Albear (*Ajayi Lewú Latuán*), dos reconocidas sacerdotisas.

Que resultó en la división de la jurisdicción religiosa para la isla entre *Obá Tero* y [Timotea Albear]. Las consecuencias de este choque fueron la expansión de la ceremonia de ordenación Habana -céntrica *Oyó Lukumí*- hacia Matanzas y la reconciliación del *Arará* y el *Lukumí*, dos etnias africanas del oeste [...], de las cuales sus ya deterioradas relaciones, se deterioraron más como resultado directo del comercio esclavista. (Ramos 2018: s.p.)

Amén de la rivalidad profesional que existió entre ellas, existen otros factores que dieron origen a *La división de La Habana* como la ampliación de la hegemonía política y cultural de los esclavos provenientes de Oyó que establecieron sus normas litúrgicas como patrones legítimos de la Regla de *Ocha* en Cuba.

En los alrededores de La Habana, hasta la llegada de los Oyó en grandes números, la religión de *Lukumí* había sido conducida de manera similar a la más personal forma de adoración de orientación familiar. En contraste, la consagración de un [iniciado] dentro de las áreas urbanizadas alrededor de La Habana era mucho más compleja, pues siguió los patrones intrincados y altamente ritualizados que

16 La ceremonia de *Asiento* o *Kari Ocha* de Irenia Torres Gener se realizó el 28 de diciembre de 2009 en la casa religiosa *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún* ubicada en la ciudad de Pinar del Río, Cuba, de la que es líder religiosa junto a su esposo el *babalawo* Enrique Machín.

habían sido utilizados en las cortes y los palacios reales de Oyó. (Ramos 2018: s.p.)

Lo antes expuesto evidencia la supremacía de los nativos de Oyó en La Habana y dio al traste para que la celebración ritual de iniciación se hiciera a la manera oyocéntrica más compleja, convirtiéndose en el único ritual genuino de la Regla de *Ocha*. Paralelamente la oposición de *Obá Tero* a las reformas o variaciones traídas a La Habana por los nativos de Oyó, practicadas además por Timotea Albear (*Ajayi Lewú Latuán*), condujeron a *La división de La Habana*.

Refiere el *babalawo* Enrique Machín que, una de las particularidades litúrgicas de su casa religiosa heredadas de Timotea Albear (*Ajayi Lewú Latuán*) radica en el rito de preparación de las piedras que anteceden a las celebraciones rituales:

Lo primero que se hace es seleccionar las piedras por cada *oricha*. Luego, se prepara un *omiero*¹⁷ con *Quita Maldición* o hierba *Fosforito* que se va a buscar a la orilla del mar. A ese *omiero* se le sacrifica un pollo y una paloma. Energéticamente en la cultura yoruba, cuando tú usas sangre, estás dando energía. Cuando tú usas la hierba, la hierba lava, limpia. Es esotéricamente mágica para purificar. Y al ponerle la sangre estás dándole nacimiento a algo. Quiere decir que, en esta rama, el santo nace antes que tú. Y eso es una característica importante porque en la mayoría de las casas, el santo nace después que tú; o sea, se le da comida después que el *iyawo*¹⁸ está iniciado. (Enrique Machín, entrevistado por la autora, agosto de 2019)

Otro rasgo que la diferencia lo constituye la realización de la *Ceremonia del río*, previa al *Asiento o Kari Ocha*¹⁹. Por ejemplo:

Si tú eres hija de *Oshún*; hay que llevarte a la orilla del río, los *babalawos* hacen una ceremonia. Se le sacrifica una codorniz: el animal preferido de ella. De esta forma *Oshún*, come a la orilla del río, donde se

ubica energéticamente. Lo que se hace es trasladar una pequeña ración de energía de *Oshún* para tu *Coronación*. Cuando tú entras al *cuarto de santo*²⁰ con los ojos cerrados, ya *Oshún* está adentro, pero tiene los ojos abiertos. O sea, ya tu *oricha* nació y es el que te está protegiendo dentro del cuarto. En las casas que no se hacen estas ceremonias, ¿qué ocurre? Que el *iyawo* entra dependiendo solamente de lo que le consagren y no del ángel de su guarda. (Enrique Machín, entrevistado por la autora, septiembre de 2019)

Reconstruida la genealogía de *Ifá* de la cual proviene esta casa religiosa, se pudo constatar que el *babalawo* Enrique Machín desciende de Sergio Pedro Sandoval (*Ifá Lade*), ahijado de Elpidio Cárdenas (*Otura Sa*). Este, a su vez, consagrado por Lázaro Arturo Peña (*Otrupon Bara Ifé*), que desciende de Secundino Cruet que a la par era ahijado de *Olugueré Kó Kó (Oyekun Melli)*: uno de los cinco *babalawos* africanos considerado introductor y difusor de *Ifá* en Cuba junto a Ño Carlos: *Adé Bi (Ojuani Boká)*; Ño Remigio Herrera: *Adeshiná (Obara Melli)*; Joaquín Cádiz: *Ifá Omí (Ogunda Tetura)* y Francisco Villalonga: *Ifá Bi (Obe Ate)* (Rabaza 2019: 71).

A partir de estos argumentos, se evidencia que el tronco común, los ancestros africanos y progenitores de la casa religiosa *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún* lo constituyen Timotea Albear (*Ajayi Lewú Latuán*) y *Olugueré Kó Kó (Oyekun Melli)*. De sus legados religiosos, se derivan, en generalidad, la liturgia y las creencias de la Regla de *Ocha-Ifá* que en esta casa religiosa se practican.

Asimismo, esta casa religiosa tiene la misión de salvaguardar y preservar la herencia recibida de sus ancestros, la transmisión del conocimiento religioso y su buena práctica de una generación a otra; objetivos que se materializan con la creación del proyecto *Ashedá*, coordinado por el *babalawo* Enrique Machín.

De este proyecto se derivan varias acciones rituales, que trascienden el espacio de la casa religiosa y adquieren carácter comunitario, encaminadas a restaurar el equilibrio de la madre Tierra, muchas veces violentado por la acción indiscriminada del hombre hacia el Medio Ambiente, como es el caso de la *Comida a la tierra* y los rituales para alimentar las montañas y el mar. Ceremonias que se rearticulan con

17 Agua sagrada que contiene hierbas, sangre de los animales sacrificados y otros ingredientes, indispensable en las ceremonias de iniciación.

18 Denominación genérica que reciben los recién iniciados en la Regla de *Ocha* hasta que en el primer aniversario adquiere su nombre en esa religión, según el oráculo Guancho (2011).

19 Refiere Guancho (2011) que es la ceremonia de consagración de un *oricha* durante siete días en la que el iniciado es sometido a un proceso de ritos para formar parte de esa práctica religiosa. Se le denomina igualmente *Coronación*.

20 Parte principal de la casa-templo dedicada a la colocación de los objetos de culto y a la realización de los ritos no públicos, por lo que su acceso está vedado a los no iniciados (Guancho 2011).

los ancestrales rituales agrarios de fertilidad en tierras yoruba para revelar la importancia que tiene el binomio hombre-naturaleza y la participación comunitaria en la sacralización de la tierra para los miembros de esta casa religiosa.

La *Comida a la tierra* se realiza el 21 de junio y de diciembre de cada año en el marco del solsticio de verano e invierno en el hemisferio norte, respectivamente. Esta ceremonia tiene como propósito venerar a *Ilê Ogere*, deidad femenina que representa a la tierra, hábitat de todos los seres vivos que poblamos el planeta.

Para reverenciarla, acompañado de los rezos y cantos alegóricos a la ocasión, se abre un hoyo en la tierra y se le da conocimiento a *Ilê Ogere* de lo que se le va a ofrendar: frutas, viandas, vegetales, granos, huevo, pescado, básicamente. Las personas que asisten a la ceremonia arrojan al hueco las ofrendas. Posteriormente se procede al sacrificio de animales de plumas y cuadrúpedos por parte de los *babalawos*. Terminada esta acción, se cierra el hueco, y se encienden dos velas.

Asimismo, se realiza otra ceremonia en el día equinoccial de septiembre, de carácter más privada en la cual se venera a la energía del mar y a *Yemayá*, *oricha* que la representa. Con la intención de apaciguar a la energía marina, que en ocasiones produce perjuicios al Medio Ambiente, mediante oraciones y cantos, el mar retira su ofrenda:

Es una ofrenda que el mar viene a recoger. Se hacen unos pequeños fosos, alejados de la orilla y a través de cantos e invocaciones, aunque no lo creas, el mar viene a buscar su comida. ¿Qué estamos haciendo con esto? Estamos evitando una posible inundación. (Enrique Machín, entrevistado por la autora, agosto de 2019.

Refiere Lévi-Strauss que:

La supervivencia de una costumbre o de una creencia [...] puede explicarse de dos maneras: o bien la costumbre o creencia constituye un vestigio sin otra significación que la de residuo histórico, conservado por azar o en razón de causas extrínsecas, o bien sobrevivió porque, a través de los siglos, continúa desempeñando un papel que no difiere, en esencia, de aquel que explica su aparición inicial (Lévi-Strauss 1969: 102).

Sin lugar a dudas, la persistencia de la Regla de *Ochailfá*, refleja lo anteriormente planteado: su permanencia, explicada a través de incuestionables causas extrínsecas,

constituye un ejemplo de adecuación dinámica a diferentes contextos históricos, políticos y culturales cubanos. Asimismo, porque esta religión, aunque sincretizada, mantiene elementos tanto en las creencias como en la práctica que la aproximan a las expresiones primigenias.

IKOFÁFUN: SÍMBOLOS DOMINANTES E INSTRUMENTALES

Se denomina *Ikofáfun* a la celebración ritual de carácter femenino perteneciente a la Regla de *Ochailfá*, integrada por varios ritos de paso. En este ritual, la mujer transita de una situación social a otra y adquiere un nuevo rol denominado *apetebí*.

Paralelamente, *Orula* u *Orúnmila*, *oricha* de la sabiduría y el conocimiento por mediación de un *babalawo*, el cual realiza una consulta oracular con los *Ikines*, da a conocer a la iniciada el *oddun* que la rige, su profecía de vida: si vino a la Tierra *iré*²¹ u *osogbo*²², y su deidad tutelar. Conjuntamente se reciben a los *orichas Eshú, Ogún, Oshosi, Osún* y *Orula*.



FIGURA 1. – Rito perteneciente al ritual *Ikofáfun* donde la iniciada conoce a su *oricha* tutelar. Fotografía de la autora.

- 21 De Souza (2003) plantea que es la palabra yoruba para manifestar la acción de obtener las cosas correctas en el momento correcto. Dicha, logro, recompensa, satisfacción, placer y demás.
- 22 Palabra yoruba para designar todo lo contrario al *iré*; suerte a medias o suerte no consumada. También se utiliza para nombrar el peligro en perspectiva (De Souza 2003).

Este ritual tiene una duración de tres días. En él participan al menos tres *babalawos* donde uno de ellos por sus vastos conocimientos que posee de la Regla de *Ocha-Ifá*, realiza la función de maestro de ceremonia. Asimismo constituye una singularidad de esta casa religiosa la entrega de un camino o avatar de *Eshú* denominado *Eshú Alaroye*.

IKIN, LA SEMILLA SAGRADA

Un símbolo que adquiere relevancia en el ritual *Ikofáfun* es el *Ikin* [Figura 2]. Este término hace referencia a la semilla proveniente de la especie *Elaeis guineensis*, conocida en Cuba por el nombre común de Palma de Aceite o Corajo de Guinea.

Se conoce que fue introducida en América por los colonizadores europeos como fuente de alimento de los esclavos, así como para integrar colecciones botánicas. De sus frutos o drupas se obtienen aceites que se utilizan como antiinflamatorio, emoliente y antiparasitario; en la fabricación de jabón, la producción de margarina, cosméticos, combustibles, velas y grasas diversas.



FIGURA 2. – *Ikin*es, semillas sagradas. Fotografía de la autora.

Su sacralidad y utilización en la Regla de *Ocha-Ifá* la respalda el siguiente mito anexo al *oddun Iwori Melli*:

En cierta ocasión uno de los hijos predilectos de *Ifá* se negó a reverenciarle y fue expulsado, provocando que el dios se trasladara al paraíso. Entonces la tierra comenzó a sufrir grandes sequías y en consecuencia sobrevino la muerte; los animales se devoraban unos a otros y los ríos se cubrían de hojas muertas; todo era desgracia.

Los hijos de *Ifá* treparon a la sagrada palma e imploraron a su padre que retornara. *Ifá* dio a cada

uno de sus hijos dieciséis semillas de la palma de aceite, donde se concentraba toda su sabiduría y poder curativos; así estas semillas sagradas reemplazaron al dios, reteniendo dentro de ellas la fuerza y la capacidad de adivinar el destino de los hombres. (Owo Ifá Kan 2018)

El *Ikin* se establece como sistema oracular por el cual se revelan los doscientos cincuenta y seis *oddun*. Es la representación de *Orula* en la Tierra, el medio de comunicación entre él y la humanidad. En él se encuentra contenida la visión del mundo y el *ethos* de los yoruba y su diáspora. De ahí que se le otorgue el distintivo de semilla sagrada.

Etimológicamente, la palabra *Ikofáfun* se origina a partir de la unión de los vocablos *iko*, *Ifá* y *fun*. *Iko* significa en yoruba simiente, mensajero, óvulo; *Ifá* se refiere a *Orula*, *oricha* de la adivinación y el conocimiento y *fun* simboliza el infinito. Por consiguiente, el *Ikin*, en el contexto ritual, es el mensajero, la simiente, el óvulo que viene del infinito.

Una vez que la mujer recibe *Ikofáfun* se le entrega una semilla de *Ikin* si el *oddun* que se le revela es *omoluo*²³ y dos si es *melli*. A excepción de algunos *oddun* como *Irete Melli* o *Iroso Ogbe* donde se le agregan uno o dos *Ikin*es, respectivamente.

La presencia del *Ikin* proporciona al ritual *Ikofáfun* otro de sus simbolismos. Representa el óvulo de la mujer. De ahí que su eficacia ritual se asocie con la salvaguarda del embarazo.

Cabe destacar que este tema constituye una preocupación esencial en la cultura yoruba. La mujer estéril es una desgracia para la familia y la comunidad. Al no tener descendencia, nunca podrá ser elevada a la categoría de ancestro. Su espíritu permanecerá errante y no tendrá derecho a los rituales funerarios. La maternidad es venerada puesto que asegura la preservación de la humanidad.

La reducción o pérdida de los ritos agrarios de fertilidad como consecuencia de las condiciones de vida a las que fue sujeto el esclavo en Cuba, propició la preferencia hacia cultos orientados a su seguridad, en detrimento de los rituales agrarios, y por consiguiente de la tenencia de la tierra como bien común perteneciente al grupo social en su conjunto. Sin embargo, otros aspectos del *Conservadurismo Tradicional Africano* como la relación

23 Significa impar. Se utiliza para referirse al *oddun* que se origina de la combinación de dos *oddun melli* o pareados.

entre la sociedad y la religión que conforman una unidad monolítica; la creencia en un Dios primordial, creador del universo, y en divinidades que actúan como intermediarias entre los seres humanos y el Dios supremo; el culto a los antepasados, así como la veneración hacia la capacidad procreadora de la mujer, entre otros, fueron conservados e integrados a la Regla de *Ocha-Ifá*. Nos es casual, por tanto, que esta religión cubana de antecedente africano, caracterizada por la correspondencia existente entre los practicantes, los *orichas* y los ancestros, la integren ritos orientados al buen desenvolvimiento del embarazo y a la protección del individuo en su generalidad.

Paralelamente, la cantidad de *Ikin* que se reciben diferencian los rituales de iniciación en la mujer y el hombre. Como se ha señalado, en *Ikofáfun*, la mujer por lo general recibe uno o dos *Ikin* que representan los óvulos fecundados, la simiente de vida. En *Owofákan*, el hombre, recibe dieciséis *Ikin*, que simbolizan los espermatozoides que fecundan al óvulo. El número de *Ikin* señalan el carácter reproductivo que se le atribuye a este ritual.

Existe un error litúrgico por parte de algunos *babalawos* que reside en el hecho de otorgarle a la mujer dieciséis semillas cuando en el *oddun Odi Melli* se refleja que la única mujer que poseía esa cantidad era *Yemayá*, esposa de *Orúnmila*, madre de tres hijos *babalawos*. Al ostentar esta condición, *Yemayá* recibió la consagración denominada *Adele Wa Ifá Tolu* y por tanto los dieciséis *Ikin* que la distinguen:

Si de manera simbólica llenamos a una mujer con tantas semillas como a un hombre ¿en qué la convertimos? Si ya posee hijos y no exige está condición todo marchará bien. De lo contrario, el padrino al no entregar la simiente o *Ikofáfun*, se equivoca en concepto y realidad de su tradición, la cual plantea que este es lo primario en la mujer para asegurar su maternidad. (Enrique Machín, entrevistado por la autora, noviembre de 2019)

Lo antes expuesto refuerza uno de los sentidos que el *Ikin* le atribuye a *Ikofáfun*: ser un ritual cuyo simbolismo gira en torno a la procreación y la preservación del embarazo. Este sentido del ritual constituye su principio de eficacia o contribuye, por lo menos, a reforzarlo. «De modo que para lograr buenos resultados es forzoso atenerse minuciosamente a ello. El mínimo error hace del rito un acto estéril, o puede desencadenar efectos que difieran de los deseados» (Cazeneuve 1971: 171).

Paralelamente, cuando la mujer recibe el *Ikin* o los *Ikin* se convierte en *apetebí*, siendo esta la mayor distinción que puede recibir en el culto a *Ifá*. Esto posibilita que el carácter práctico-utilitario del ritual se desplace hacia uno social con la obtención de un nuevo rol en el contexto religioso.

La *apetebí* es una mujer iniciada que «vive bajo todos los códigos de conducta y ética de *Orúnmila*, el cual metafóricamente es considerado su cónyuge» (Madan 2005: 474). Su función se halla en asistir a un grupo de sacerdotes en las celebraciones rituales.

Esta desempeña otras funciones cuando pasa a ser esposa de un *babalawo*, convirtiéndose en *apetebí ayafá*. En la casa religiosa *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, realiza tareas muy específicas, por ejemplo:

1. Es la principal ayudante del *babalawo*, por consiguiente, tiene la responsabilidad de asistirlo en la atención y limpieza de *Orula*.
2. Realiza las consagraciones de *Asiento* o *Kari Ocha* a los ahijados de su esposo *babalawo*.
3. Hace adivinación mediante el *dilogún*²⁴. Aunque no realiza consulta oracular por medio del *Ikin*, su esposo *babalawo* puede adivinar para ella.
4. Ofrenda coco y agua a *Orula* conjuntamente con el esposo, en ausencia de otros *babalawos*.
5. En el ritual de iniciación de un *babalawo*, su presencia es indispensable para levantar el *até* o tablero del iniciado.
6. Es la responsable de la organización de las celebraciones rituales, así como de la salvaguarda del archivo del *babalawo*.

Igualmente es la encargada de dirigir junto a su esposo *babalawo* la casa religiosa *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*. Como se aprecia, en el vínculo *apetebí-babalawo* se establecen relaciones recíprocas, alejadas de miradas androcéntricas que invisibilizan su importancia y protagonismo religioso. El *trabajo en armonía* y una relación que se manifiesta en la esencia de su complementariedad integran los sentidos que distinguen esta relación.

Es significativo precisar que los roles rituales por género en la Regla de *Ocha-Ifá* obedecen a prescripciones relacionadas con los *oddun* y no implican desventajas sociales. «Ser *apetebí* más que un rango social es un acto mutuo porque forma parte

24 Sistema de consulta oracular mediante los caracoles denominados *cauries*.

de la comunión simbólica que establece *Orula* con la mujer» (Enrique Machín, entrevistado por la autora, noviembre de 2019).

Para las Ciencias Sociales de la religión, resulta piedra angular el estudio de las manifestaciones materiales que expresan las formas de vida, los ritos y los principios de organización de las creencias de un determinado grupo humano, reunido en torno a criterios religiosos o espirituales, es decir, la cultura material. Ejemplo de ello lo constituyen los artefactos religiosos: «componentes de las celebraciones rituales que vehiculizan la mitología de un grupo» (Alagranti 2016: 145-164) y que se manifiestan como símbolos sagrados. En la Regla de *Ocha-Ifá*,

Como en cualquier práctica simbólica [...] los objetos que la componen son elementos de integración, nido de recuerdos y olvidos; ellos encapsulan mensajes cosmogónicos, identitarios (étnicos), históricos, sociales. [...] Y los africanos y descendientes [...] cargaron con una cultura particular y lo transmitieron a través de un sistema simbólico. (Menéndez 2017: 208)

En el contexto ritual de *Ikofáfun*, se distinguen las representaciones de *Eshú*, *Ogún*, *Oshosi* y *Osún* como artefactos simbólicos. A la par, estas deidades, con funciones específicas en sus lugares de origen, forman una fusión sincrética como resultado del proceso de transculturación de las creencias sudnigerianas en Cuba. Identificados como los *Guerreros*, se les rinde tributo en conjunto.

ESHÚ, EL QUE FACILITA LA COMUNICACIÓN CON LO TRASCENDENTE

En la Regla de *Ocha-Ifá*, resulta de vital importancia comprender el vínculo que se establece entre los *orichas Orula* y *Eshú*, relaciones milenarias que llegan hasta la contemporaneidad a través de un mito correspondiente al *oddun Ogbe Ate*:

Al principio del mundo *Orúnmila* [...] empleaba su tiempo en organizar las sociedades humanas y en enseñar los sistemas adivinatorios que en el momento tenía y que había traído del cielo, pero siempre con la idea que debía tener un compañero que le permitiera hacer las cosas más rápidas, y por sobre todo que el mensaje de lo que se hacía aquí en la tierra llegara velozmente y de manera efectiva a *Olodumare*, (deidad suprema, creador del Universo y de todo lo existente para los yoruba).

Orúnmila se consultó y se vio *Ogbe Ate*, y *Olodumare* le dijo que lo acompañaría en la tierra *Eshú* para que las cosas se pudieran hacer más rápido, y que él, *Olodumare*, se enterara de los *eboses* que se realizaban. Tanto así que *Orúnmila* determinó que quien lo recibiera a él debía tener también a *Eshú* para que siempre contara con la ayuda del dúo de *orichas*. (Owo Ifá Kan 2018)

Este mito justifica la labor de *Eshú* de llevar los sacrificios ante *Olodumare*, además de recibirlo en las consagraciones de *Ifá* para que su poder resolutivo supere cualquier obstáculo en la vida del individuo.

En la representación simbólica de *Eshú*, deidad guardiana de las puertas, los caminos, las encrucijadas y mensajero de los *orichas*, resulta peculiar la utilización de las vasijas de barro cocido donde se ubica una imagen cefalomórfica de la deidad, elaborada de diferentes materiales como cemento, piedra coralina, piedra de arrecife, madera, entre otras, en dependencia del camino o avatar de *Eshú* que rija a la iniciada.

Como particularidad litúrgica de la casa religiosa *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, se destaca la entrega a la mujer de *Eshú Alaroye* (Figura 3). Esta peculiaridad constituye una tradición²⁵.



FIGURA 3. – Representación de *Eshú Alaroye*.
Fotografía tomada por la autora.

25 Se asume el concepto de tradición planteado por Madrazo (2005) el cual plantea que la tradición es un proceso de transmisión, que viene del pasado al presente, se realiza mediante una cadena de repeticiones que no son idénticas, sino que presentan cambios e innovaciones, y se van acumulando para crear lo que sería la gran tradición, un acervo reunido a lo largo de las repeticiones y que abarca las diferentes versiones de la transmisión.

En una entrevista realizada al *babalawo* Enrique Machín Hernández se pudo precisar que la entrega de *Eshú Alaroye* la inicia su bisabuelo de religión, el *babalawo* Lázaro Arturo Peña (*Otrupon Bara Ifé*), lo cual origina un proceso de transmisión donde la peculiaridad es retomada por su ahijado el *babalawo* Elpidio Cárdenas (*Otura Sa*); la continúa su ahijado, el *babalawo* Sergio Antonio Pedro Sandoval (*Ifá Lade*), y posteriormente el *babalawo* Enrique Machín Hernández (*Ifá Yemí Obadio*), ahijado de este último. De esta forma, la transición adquiere carácter multigeneracional y temporal en tanto explica y describe los patrones de conducta que se derivan de ella, en un lugar y tiempo determinados.

No obstante, la acción de transmisión, se va tornando distinta porque «el tiempo, o mejor dicho, otros procesos temporales la van marcando. O todavía mejor, porque la historia -conjunto de procesos temporales- la marca» (Madrazo 2005: 123). Es decir que, la tradición como proceso temporal supone un cambio mínimo o considerable para sobrevivir y reproducirse sin perder su identidad fundamental.

El sentido atribuido a *Eshú Alaroye*, manifiesta un cambio de carácter generacional en las interpretaciones ofrecidas por los *babalawos* que conforman la familia religiosa del *babalawo* Enrique Machín. Este argumenta que sus ancestros de religión le otorgaban a este avatar de *Eshú* la característica de ser *revolucionario*. Sin embargo, manifiesta que el sentido que posee es más profundo y abarcador. Deduce que el simbolismo de *Eshú Alaroye* nace en la etimología de su nombre, que se deriva de *A*: que significa quien; *La*: forma verbal del verbo *li* equivalente a poseedor; *Ro*: verbo que indica accionar, y *Ye*: término que expresa existencia. Por tanto, *Alaroye*, significa *quien es el dueño y poseedor del accionar de la existencia humana*. De lo anterior se deriva la distinción de *Eshú Alaroye* de ser un *Eshú* de cambio.

Tal interpretación exegética no se aísla de la propuesta metodológica de Victor Turner para interpretar los símbolos rituales, que manifiesta la estrecha relación existente entre los significados de estos y la semántica de los términos. Así el origen de la palabra *Alaroye* hace visible o saca a la luz uno de sus sentidos.

Paralelamente, la tradición de entregar *Eshú Alaroye* se convierte en un fenómeno cultural que refleja las formas de conducta social y ritual

aprendidas y transmitidas de una generación a otra, y que contribuyen a caracterizar el universo cultural de la familia ritual de la que proviene el *babalawo* Enrique Machín y sus ahijados. Desde esta perspectiva, la tradición posee un significado colectivo en cuanto es reconocida y aceptada al interior de la familia ritual que la posee y transmite. Simultáneamente, se le reconoce por la importante función de reproducir conocimientos, prácticas, creencias y valores originados en el pasado, pero que son esenciales en el presente para establecer la continuidad, identificación y cohesión cultural.

Este aspecto en la trasmisión de *Eshú Alaroye* revela otro de sus simbolismos, y es el referido a su persistencia funcional que lo aproxima a las manifestaciones originarias.

Confeccionado de cemento, *Eshú Alaroye*, se encuentra rematado en su extremo superior por una lámina de metal en forma de machete o flecha: vehículo que manifiesta su capacidad de luchar y proteger a las personas; así como por una piedra consagrada, receptáculo simbólico del *oricha*, que se extrae de una esquina donde circulan y confluyen los transeúntes. Esto posibilita que la base artefactual de *Eshú Alaroye* esté relacionada con el cambio, la evolución y el movimiento.

Alaroye es un *Eshú* de movimiento. Y ese es el específico que el iniciado recibe. Es el que hace los cambios en la vida de la persona. Cuando la mujer recibe *Ikofáfun* lo que más quiere es que su vida le cambie. Si le entrego un camino o avatar de *Eshú* que no es de movimiento, entonces se queda estancada. (Enrique Machín, entrevistado por la autora, junio de 2019)

Alaroye es un guerrero muy eficiente, por ello transita acompañado de los *orichas* *Ogún* y *Oshosí*. Lo sabe y lo ve todo; alerta de todos los peligros a sus fieles.

En el contexto ritual de *Ikofáfun* se recibe para lograr el desenvolvimiento en el accionar, la defensa y protección de la persona y de su casa. De ahí deviene su pretendida eficacia simbólica.

OGÚN, EL QUE APARTA LOS OBSTÁCULOS

Por su parte, *Ogún* (Figura 4), *oricha* de los metales, la guerra y los hospitales, se representa a través de un caldero de hierro con varias herramientas: una mandarina, un machete, una pala, una barreta, un

pico, tres herraduras, un pedazo de cadena, que simbolizan el trabajo rudo de la vida y una piedra donde se asienta este *oricha*. Los utensilios, así como la piedra se colocan en su interior.



FIGURA 4. – Representación de *Ogún*. Fotografía tomada por la autora.

La dimensión exegética de *Ogún* se sustenta en un mito que refiere la falta que cometió al tener relaciones incestuosas con su madre, lo cual causó que *Obatalá*, su padre, *oricha* de la paz y la pureza, tratara de maldecirlo. Acción que no tuvo lugar, ya que *Ogún* decidió maldecirse a sí mismo. La maldición fue trabajar de día y de noche sin descansar. Por consiguiente, su sentido se encuentra asociado a la vigilia que unida a la robustez del *oricha* posibilita la custodia de los humanos.

En el marco ritual, su base artefactual, justifica su convivencia al lado de la puerta de la calle junto a *Eshú* y *Oshosi*. Simboliza la defensa y protección de la persona y de su casa. De ahí que se reciba en *Ikofáfún* para lograr tal eficacia.

OSHOSI, EL GRAN CAZADOR

Oshosi [Figura 5], *oricha* de la caza y de la guerra, tiene gran importancia para los yoruba por diversas razones (Guanche 2000: 62-83):

1. La primera es de orden económico, al facilitar la caza fructífera y asegurar alimento en abundancia.
2. La segunda es de orden médico, al ser cazador, está frecuentemente en el bosque, en contacto con *Osain*, *oricha* de las yerbas medicinales.

3. La tercera, de orden social, porque todos los cazadores están bajo su protección.

Se representa mediante una flecha y un arco de metal que se introduce en el caldero junto con las herramientas y la piedra de *Ogún*, conformando un conjunto artefactual.



FIGURA 5. – Representación de *Oshosi*. Fotografía tomada por la autora.

La morfología del arco y la flecha se encuentran tensionadas partiendo del hecho mítico que recrea a *Oshosi* en la constante vigilancia de sus presas. Se representa en relación directa con *Ogún*: conviven juntos en el mismo caldero y *comen*, es decir, se les sacrifica, al unísono.

La mujer en la celebración ritual *Ikofáfún* recibe a esta deidad a propósito de un mito que sustenta el vínculo entre estos dos *orichas*:

Ogún, a pesar de poseer un machete, pasaba un hambre atroz. Como era desmontador, los animales huían al ruido de su trabajo. No podía cazar. *Oshosi* era un gran cazador, pero la maraña, la espesura de la selva, impedía que avanzase por el bosque en busca de animales. El hambre lo atormentaba igualmente a él. *Oshosi*, consultó con *Orula* quien le aconsejó que subiese a una loma y desde allí dejara caer una rogación. Así lo hizo *Oshosi*, con tan mala o buena suerte que la ofrenda descendió sobre *Ogún*.

Oshosi se deshizo en excusas y comenzaron a contarse sus penas. *Ogún* le dijo: Hombre, yo desmonto y no puedo matar y usted mata y no puede pasar. Pues desde ahora yo desmontaré y usted matará. Y así lo hicieron. Por eso *Oshosi* y *Ogún* siempre andan juntos. (Owo Ifá Kan 2008: s.p.)

Al igual que *Ogún*, *Oshosi*, en el contexto ritual, se le entrega a la iniciada para su protección y la de su casa.

OSÚN, EL QUE VIGILA

Osún (Figura 6) se encuentra representado por una copa de metal, coronada por la figura de un gallo. Su fundamento se guarda en la copa y se encuentra integrado por una piedra, un caracol, peonías y pimienta, generalmente.

Su presencia en el ritual *Ikofáfun* se justifica mediante el siguiente mito:

Un día que *Osún* se quedó dormido, *Eshú* y *Ogún* le robaron la chiva a *Obatalá*, la mataron y se la comieron, y a *Osún* le untaron la boca de sangre. *Obatalá* al notar la falta de su chiva, empezó a buscarla y cuando se cansó en su búsqueda le preguntó a *Eshú* y a *Ogún* por la chiva y ellos le dijeron: - No sabemos, pero *Osún* está durmiendo con la boca llena de sangre, parece que él se la comió -. *Obatalá* comprendió la traición de ellos hacia *Osún*, pero como estaba soberbio, condenó a *Osún* a vivir siempre despierto y de pie. (Owo Ifá Kan 2018: s.p.)



FIGURA 6. – Representación de *Osún*. Fotografía tomada por la autora.

Su sentido exegético se halla en la capacidad de *Osún* para advertir de algún peligro. La mujer en *Ikofáfun* lo recibe pues, en ese contexto ritual, su significación reside en proteger a la persona. Su representación artefactual nunca debe desplomarse o virarse y siempre debe estar parado como indica la siguiente plegaria:

Osún, usted tiene que estar parado, no puede acostarse. Reloj mío, suena, no me venda, centinela mío. Para que con su cascabel me llame, y cuando venga la muerte, no me agarre a mí y continúe su camino con todo lo malo. Gracias. (Owo Ifá Kan 2018: s.p.)

CONCLUSIONES

Refiere Turner que, los rituales tienen «su propia manera de interrelacionar símbolos» (Turner 2007 [1967]: 35) que obedecen a las intenciones de ese tipo de ritual. Así el sentido avizorador de *Osún* se interconecta con la cualidad de *Eshú Alaroye* de abrir la puerta que conduce a la transformación espiritual de la mujer y de su accionar; con la capacidad de *Ogún* para remover los obstáculos que se presentan en su destino y con la habilidad de *Oshosi* para localizar e identificar el sendero más corto para alcanzarlo; otorgándole al ritual *Ikofáfun* un propósito y eficacia que gira en torno a estas fortalezas y a la protección de la mujer en su sentido más abarcador. En tanto, son considerados símbolos instrumentales al contemplarlos en su contexto más amplio, es decir, como «medios para la consecución» (Turner 2007 [1967]: 35) de los fines que sustentan al ritual *Ikofáfun* en la casa religiosa *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*.

Paralelamente afirma Turner que la *multivocidad* es una de los atributos que distingue a los símbolos dominantes. El *Ikin* puede apreciarse como tal al atribuírsele múltiples acciones y significados en el sistema simbólico objeto de estudio: su presencia se reitera en todos los rituales de iniciación pertenecientes al culto de *Orula*; contiene toda la sabiduría y la ética del corpus filosófico-literario de *Ifá*. Es el mensajero que revela el *oddun* tutelar de la mujer, y su eficacia simbólica contribuye a resguardar el embarazo. Razón esta última que justifica la relevancia cultural que posee la maternidad en la Regla de *Ocha-Ifá*.

Asimismo, se convierte en un factor de la acción social cuando posibilita la transición de una situación social a otra en la mujer, distinguiéndola con el rol de *apetebí*; lo cual evidencia la importancia de su

papel en el desarrollo de las celebraciones rituales, así como en la preservación de la Regla de *Ocha-Ifá*.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Alagranti, Joaquín. 2016. «Modelos de orden, modelos de juego: notas para una sociología del gusto religioso». *Estudos de Religião*, 30: 145-164. Owo Ifá Kan. 2018. Pinar del Río: Ashedá.
- Barcia Zequeira, María del Carmen, Andrés Rodríguez Reyes y Milagros Niebla Delgado. 2012. *Del cabildo de nación a la casa de santo*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- Cazeneuve, Jean. 1971. *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- De Ifá, Águila. 2015. *Leonel Gámez Osheniwó: enseñanzas de un amigo, un hermano, un maestro*. México: Águila de Ifá Foundation.
- De Souza Hernández, Adrián. 2003. *Ifá santa palabra: la ética del corazón*. La Habana: Ediciones Unión.
- Guanche, Jesús. 2000. *Artesanía y religiosidad popular cubana: la diversidad de sus elementos plásticos*. La Habana: Adagio.
- Guanche, Jesús. 2008. *Componentes étnicos de la nación cubana*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- Guanche, Jesús. 2011. *Léxico intercultural sobre religiones afroamericanas*. La Habana, Cuba: Fundación Fernando Ortiz.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *Las Estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Madan, Marcelo. 2005. *Manual de bolsillo para santeros*. Caracas: Ediciones Òrúnmilá.
- Madrazo Miranda, María. 2005. «Algunas consideraciones en torno al significado de la tradición». *Contribuciones desde Coatepec*, 123: 115-132.
- Menéndez, Lázara. 2017. «Por más que el tronco permanezca en el río, el agua no lo convierte en cocodrilo», en Jose Antonio Baujin y Jorge Marcos Calañas (eds.), *Para amanecer mañana, hay que dormir esta noche: universos religiosos cubanos de antecedente africano: procesos, situaciones problemáticas, expresiones artísticas*: 203-212. La Habana: Editorial UH.
- Ortiz, Fernando. 1963. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Villa Clara: Dirección de Publicaciones Universidad Central de Las Villas.
- Perera, Ana Cecilia. 2009. «Crisis social y reavivamiento religioso: una mirada desde lo sociocultural». *Cuicuilco*, 46. [s.p.].
- Rabaza, Manuel de Jesús. (2019). *Ifá Tradicional Nigeriano: una nueva tendencia teológica de origen africano en Cuba*. Tesis doctoral en Ciencias sobre el Arte. Universidad de las Artes de Cuba.
- Ramírez Calzadilla, Jorge. 2001. «Persistencia religiosa de la cultura africana en las condiciones cubanas». *Catauro* 3: 106-127.
- Ramos, W. Miguel. 2018. «La división de la Habana: Conflicto Territorial y Hegemonía Cultural en los seguidores de la Religión Lukumi de Oyó 1850s–1920s». Disponible en: <https://www.eleda.org/wpcontent/blogs.dir/pdf/LaDivisiónDeLaHabana_Ramos.pdf>. Fecha de acceso: 14 de mayo de 2019.
- Robaina Jaramillo, Jesús R. 2006. «Complejo religioso Ocha-Ifá: Antropologías y discursos sobre la fundación, oralidad y persistencia de una religión de ascendencia Yoruba en Cuba». Disponible en: <<https://www.cubaarqueologica.org>>. Fecha de acceso: 23 de agosto de 2019.
- Turner, Victor. 2007 [1967]. *La selva de los símbolos*. Ramón Valdés del Toro y Alberto Cardín Garay, (trads.). México D.F: Siglo XXI Editores.