

De cara linda a Ifá Omí: un babalawo de Ifá frente al pasado, presente y futuro

Dra.Lioba Rossbach de Olmos,

Universidad de Marburg, Alemania

Resumen: En los últimos años se ha presentado en Cuba una controversia sobre el legado africano en las reglas de Ocha e Ifá en la que se pueden identificar tendencias de retraditionalización e inclusive reafricanización por un lado y por el otro, la llamada ¿tendencia criolla? que defiende el carácter que las reglas han adquirido durante su adaptación a las condiciones de Cuba. Partiendo de la dinámica real de las religiones en cuestión y considerando algunos principios básicos de Ifá, el panorama se presenta mucho más diverso que la controversia haría suponer. El siguiente artículo trata de revelar la coexistencia de la presencia de tradiciones heredadas del pasado y de algunas innovaciones actuales dentro de Ifá. En el caso del babalawo cubano Antonio Oscar Águila Aparicio se ve que su biografía religiosa y su vida personal engloban tanto elementos de un legado de los fundadores de Ifá en Cuba como aspectos creativos de la actualidad.

Palabras claves: Ifá y Ocha, retraditionalización, biografía de babalawo

Abstract: In recent years, a controversial issue arose regarding the African legacy of the so called reglas de Ochá e Ifá consisting, at the one hand, in notions of retraditionalization or even re-Africanization and, on the other hand, in the defense of the creole-tendency, that vindicates the religious expressions acquired during the adaptation to Cuban conditions. However, based on the real dynamics of the mentioned religions and applying some fundamental principles of Ifá. The panorama appears more diverse than one might imagine. The following article aims to demonstrate the coexistence of traditions inherited from the past with some current innovations within Ifá. In the case of the Cuban babalawo Antonio Oscar Águila Aparicio it will be shown that his religious biography and his individual life include elements of the legacy of the Ifá founders in Cuba and aspects of actual creativity.

Key words: Ifá and Ocha, retraditionalization, biography of a babalawo

Introducción

Una controversia sobre el legado africano en las prácticas religiosas de las reglas de Ochá e Ifá ha tenido mucho impacto en los debates sobre las religiones afrocubanas de los últimos años. Por un lado se encuentran aquellas tendencias que podrían calificarse como intentos de retraditionalización o incluso de reafricanización que están muy pronunciadas entre algunas protagonistas de la regla de Ifá. El reestablecimiento de los contactos perdidos con la tierra original de África Occidental, la inconformidad con la identificación de los orichas con los santos católicos, el aprendizaje y el uso correcto del idioma yoruba en las ceremonias y los rituales religiosos, la consulta del corpus literario africano de Ifá así como las debatidas consagraciones de mujeres en Ifá como iyaonifá (Rubiera Castillo, 2007) son los aspectos más sobresalientes de esta tendencia. Por el otro lado se encuentran posiciones que insisten en la autenticidad y originalidad que las reglas de Ochá e Ifá han adquirido en el transcurso de su desarrollo en el entorno cubano. Entre los defensores de esta postura que se ha denominado algunas veces “criolla” se encuentran además de la Asociación Cultural Yoruba de

Cuba^[1] algunos científicos cubanos destacados (Fernández Robaina, 2002). Tal vez el “cake para Obatalá” sea la metáfora más expresiva de esta tendencia dado que Obatalá nunca habría recibido un “aladimú” (yoruba cubano: ofrenda) parecido en su tierra natal, sin embargo sí lo recibe regularmente en Cuba (Menéndez, 2001).

El objetivo de las siguientes deliberaciones no es tomar posición a favor de una de estas tendencias las que por lo demás no se presentan como unificadas u homogéneas sino incluyen distintas corrientes y orientaciones. La intención es más bien enfocar la controversia desde una perspectiva antropológica. La Regla de Ocha tiene su expresión sobresaliente por su amplia riqueza ritualista, pero es la regla de Ifá la que más se ofrece para este propósito. No es sólo el hecho de que los intentos de retraditionalización y reafricanización provengan de representantes de esta regla, sino que es el aspecto interpretativo de Ifá^[2] el que es relevante en este contexto al determinarse, identificarse y reflexiona sobre un total de 256 signos revelados así como sobre las historias, oraciones, versos y refranes relacionados con estos. Ifá comparte de esta manera ciertos parámetros con la hermenéutica o sea la técnica y el método de la interpretación. Es sobre la base de esta coincidencia que se puede entablar un tipo de diálogo entre el sistema interpretativo de Ifá y la hermenéutica científica, especialmente la corriente interpretativa de la antropología. Para tal diálogo podemos recurrir a la obra tardía del antropólogo cultural David M. Schneider (1984) la que incluye la propuesta de basar la reflexión antropológica sobre otras culturas que el antropólogo aspira a entender, en las categorías y los conceptos de estas culturas mismas. Algo similar es lo que se busca a continuación o sea realizar una reflexión basada en las categorías y los conceptos de Ifá y encontrar de esta manera una perspectiva antropológica frente a las tendencias de Ifá en cuestión.

Debido a que la recuperación de aspectos religiosos del pasado con el fin de dar orientaciones para el presente y futuro conforma el centro de la controversia, el punto de partida de las siguientes deliberaciones será el concepto básico de Ifá más cercano a este problema. Este concepto de Ifá, y posiblemente el pensamiento yoruba de donde proviene, pero sobre todo su expresión cubana permite concebir, interpretar y valorar tanto el desarrollo como el estado actual de las religiones afrocubanas sin necesidad de recurrir a un pasado histórico o defender el presente actual. Ifá aspira a hablar – así lo indican los babalawos como sus máximos representantes – del pasado, presente y futuro. Esto es importante en el proceso de la adivinación misma que revela al cliente su destino en las diferentes dimensiones del tiempo. Pero además existe en este propósito una fuerte implicación epistemológica. El hecho de que Ifá dice hablar del pasado, presente y futuro incluye la opción de enfocar, combinar y, dentro de ciertos límites, influir en las tres dimensiones temporales al mismo instante, o sea, que Ifá concibe una simultaneidad temporal del pasado, presente y futuro.

Como conclusión se podría constatar que Ifá incluye una opción hermenéutica de coordinar y hasta sincronizar acontecimientos de distintos tiempos. Tal sincronización, tomándola en serio como principio de reflexión, implica un modo de acceder a la realidad que incluye, hasta cierto grado, la posibilidad de borrar los límites convencionales de los tiempos, transitando del pasado al presente y al futuro así como revelando elementos del pasado en el presente o aspectos del futuro en la actualidad. Este fundamento del pensamiento de Ifá parece señalar un camino para encontrar lo que se busca, o sea, un acceso antropológico a las dos tendencias de Ifá que identifican la verdad religiosa o en un pasado africano o en el estatus actual cubano en términos de Ifá mismo. La propuesta consiste en un intento de aplicar algunos principios básicos de Ifá a Ifá mismo para comprobar que la expresión religiosa del pasado (africano) y la del presente están dentro de ciertos parámetros, temporalmente sincronizados en el sistema de Ifá. Tal como

Ifá pretende hablar del pasado, presente y el futuro, el pasado, presente y futuro lo encontramos en Ifá mismo y en sus representantes babalawos.

De Cara Linda...

Esta breve reflexión introductoria alcanza dimensiones más concretas al aplicarla al caso de un babalawo cubano y a algunos aspectos de su trayectoria personal y religiosa. Antes de todo habría que dejar en claro que este babalawo se considera representante de la tendencia denominada criolla de Ifá. A pesar de que ha tenido contactos religiosos y personales con representantes de una corriente de retradicionalización, no se ha unido a ella. Es difícil decir si se trata de un representante típico de la tendencia criolla, como en general es difícil de hablar de protagonistas típicos de Ifá sabiendo que los babalawos se distinguen entre ellos por el santo que en su mayoría tienen hecho, por los poderes adquiridos en el transcurso de su sacerdocio, por la rama en la que se han iniciado y sobre todo el signo con el que nacen en Ifá, el que les asigna facultades y competencias especiales incluyendo a veces hasta caminos a contribuir con ampliaciones o aportaciones nuevas al sistema de Ifá.

En el caso del babalawo que nos concierne, encontramos en su vida personal y familiar una ausencia de un pasado religioso de Ifá dado que no creció dentro de una tradición familiar de sacerdocio, sino sólo dentro de una tradición de religiosidad espiritual. Recientemente en la misma generación de él algunos hermanos y la madre entraron a la religión como santeros y babalawos. Pero, por el otro lado, existe un pasado religioso en su biografía religiosa a través de su signo de Ifá y de su nombre religioso. A esta biografía religiosa se le puede hacer una lectura como si fuera siguiendo algunos pasos no concluidos de un babalawo antepasado fundador de Ifá en Cuba, hecho al que regresaremos después.



Foto: Antonio Oscar Águila Aparicio (babalawo)

Este babalawo es Antonio Oscar Águila Aparicio y reside y practica Ifá en el Vedado de la Ciudad de La Habana. Actualmente estoy viviendo en su casa y he podido conversar muchas horas con él. Sería incorrecto omitir que las inspiraciones para estas deliberaciones provengan de estas conversaciones. Respecto a su pasado y presente biográficos es importante anotar que él ha tenido una vida intensa anterior a su dedicación a Ifá, pero es igualmente importante anotar que esta vida anterior nutre su vida actual, a pesar de que varias veces pasó de una etapa a otra nueva tras una ruptura marcada con la anterior. No obstante, el pasado de él sigue vivo en el presente y su signo de Ifá lo refleja en varios aspectos.

El babalawo ya había alcanzado cierta fama en su niñez. Lo que marcó años de su vida posterior y esta presente en la actualidad nació de un apoyo que él como niño de cuatro o cinco años brindó a su papá quien fue, en tiempos anteriores a la revolución cubana, dueño y director del “Circo Piruli”^[3]. En el circo frecuentemente, así cuenta la historia, actuaba la pareja de payasos “Zapatico y Zapatón” conocidos por un programa en la televisión. Varias veces se anunciaba la actuación de los payasos como gran atracción del circo, los que a la hora de la función no vinieron causando quejas del público al que a veces se tuvo que devolver el dinero de las entradas causando pérdidas dolorosas a la empresa familiar. En una de estas situaciones el niño decía que no creía difícil hacer lo que los famosos payasos hacían y que él lo podría hacer también. El papá sometió a prueba inmediata a su hijo quien demostró un talento natural presentando una copia perfecta del pequeño payaso Zapatico a quien había visto en muchas funciones del circo. A partir de este momento padre e hijo se convertirían en los payasos propios del circo asumiendo el niño la parte cómica y el papá la contraparte seria. Pronto al payasito se le conocía con el nombre de “Cara Linda” por sus rasgos bonitos y su preciosa pintura facial. Hay rumores de que el nombre contenía reminiscencias de un rebelde del mismo nombre quien entró con Fidel Castro a la ciudad de La Habana cuando triunfó la revolución y como tal aparece en los billetes de un peso de la moneda nacional, pero que murió tres años después como bandido contrarrevolucionario. Con Pastor Rodríguez Roda, alias Cara Linda, el payasito compartía el cabello largo y la belleza de una cara sin barba (Véase foto).



Acercándose a la adolescencia el muchacho no quería seguir actuando de payaso y la cara linda dejó de existir. No obstante, junto con el cabello largo que el babalawo se hizo crecer de nuevo, el talento del payaso renace cuando el babalawo en una consulta de adivinación explica el significado del signo que Orula, la deidad de la adivinación, revela. El mecanismo de la figura y contrafigura que estructuraba las entradas de Cara Linda con su papá sigue siendo una pauta fija del babalawo para explicar e interpretar los signos en las consultas del oráculo. A veces el sacerdote parece hablar en dos voces oscilando entre seriedad cuando expresa la recomendaciones de Orula y humor cuando trata de hacérselos llegar a quienes se miran quitándoles de esta manera las posibles angustias que las profecías pueden causar. Dado que el babalawo adquirió en sus tiempos de Cara Linda un amplio repertorio de gestos y de mímica, la adivinación adquiere en su fase interpretativa a veces un carácter performativo dándoles un toque expresivo a los “Pattakíes”, o sea, las historias contadas que comunican los mensajes de Orula en forma de parábola. A primera vista todo parece indicar que se trata de la expresión individual del babalawo y por cierto lo es. No obstante, hay indicios de que los mitos y leyendas que acompañaban y acompañan la adivinación en tierra yoruba tienen características parecidas cumpliendo funciones de fábula las que se asemejan a lo que hace el babalawo en el Vedado. De acuerdo con Wande Abimbola la literatura religiosa de Ifá frecuentemente cumple un objetivo didáctico dando “... al público la oportunidad de reírse sin inhibiciones..., pero al final descubre(n) que se han estado riendo de ellos mismos.” (cit. en Souza Hernández, 2003: 37-38). Se puede resumir que Ifá en la tierra yoruba se apoya en la sátira para hacer llegar de una

manera suave y hasta entretenida los mensajes de Orula a los seres humanos. Es por esto que descarto la posibilidad de que se trata de una coincidencia casual que un babalawo cubano se apoye en mecanismos de adivinación como los arriba expuestos. Viéndolo desde una perspectiva de Ifá mismo, creo más bien que la sátira yoruba y el humor cubano persiguen el mismo fin y tienen mucho en común. Se trata de elementos didácticos dentro del mismo sistema de Ifá que tienen como única diferencia que representan distintas formas de expresión por los diferentes tiempos y lugares en que se estaban desarrollando. Pero como elementos didácticos están incluidos en Ifá en el pasado, presente y probablemente también en el futuro.

Algo parecido encontramos en una fase posterior de la vida del babalawo. El circo de su papá contaba con una pequeña orquesta y se sobreentendía que los hijos iban a aprender a tocar algunos instrumentos para incorporarse a las filas de los músicos. El clarinete y el saxofón eran los instrumentos principales que el posterior babalawo estudió en el seno familiar para integrarse a la banda del circo. Después de la revolución el joven músico pasó su servicio militar en la Banda del Estado Mayor General del Fuerzas Armadas Revolucionarias perfeccionando sus conocimientos. Después formaba parte del Circo Nacional de Cuba en donde, además de tocar, era el director musical y arreglista. Más tarde se incorporó a diferentes orquestas trabajando durante muchos años en el Cabaret Tropicana. No revelo ningún secreto al decir que el músico después, cuando ya se había consagrado en Ifá, hizo algunos aportes y ampliaciones al cuerpo cantoral ritual de Ifá respetando las pautas ritualmente establecidas.^[4] Y no es de sorprender que el babalawo cuente con un número respetable de músicos entre sus ahijados. Además llama la atención cómo el babalawo en la actualidad, y ya perteneciendo a la categoría de sacerdote mayor de Ifá, haga uso de su amplio repertorio musical para comunicar los refranes centrales de los signos de Ifá revelados en las entregas de las manos de Orula de una manera popular y comprensible. Para cada signo el babalawo busca, entona y canta parte de una pieza musical al estilo de la Trova tradicional cuyo contenido muestra semejanzas con el “Itá”, o sea, con el destino inscrito en el signo revelado. De esta manera el padrino ofrece el mensaje del oráculo en forma de una canción que generalmente es familiar y conocida por el neófito. Es como si una canción popular estuviera comunicando el Itá.^[5] Podría caracterizarse este detalle como otro mecanismo didáctico parecido al arriba mencionado de los Pattakíes, y esta interpretación es ciertamente correcta. Pero al mismo tiempo la Antropología podría entenderlo como el resultado de un intercambio entre las esferas religiosas y musicales que tocan cuestiones de las condiciones esenciales humanas, particularmente en vista de que estas esferas nunca fueron estrictamente delimitadas dentro de las concepciones de Ifá, sino siempre expuestas a una permeabilidad mutua. Si por un lado, las tradiciones religiosas cubanas de origen africano enriquecían en un pasado reciente la música popular cubana, también es posible que las religiones se enriquezcan con la música popular y más cuando partimos de una sincronización de las dimensiones de tiempos. En este sentido podríamos hablar de un dialogo religioso-cultural inscrito en el mismo sistema de Ifá.

... a Ifá Omí

Si hasta el momento se intentaba comprender algunos impactos que tiene la historia biográfica de un babalawo en su ejercicio religioso de Ifá, a continuación buscaremos esclarecer algunas influencias de la historia de Ifá en la biografía de este babalawo basando la reflexión siempre en la así llamada sincronización de las distintas dimensiones temporales del pensamiento de Ifá.

El músico Oscar Antonio Águila Aparicio se inició en la religión por problemas de salud y después de revelar a Obatalá como su ángel de la guarda en la ceremonia del “awofaca” se hizo

santo en noviembre de 1990. En agosto de 1991 se consagró de sacerdote de ifá y nace como babalawo con el signo de Ogunda Tetura. Una explícita presencia del pasado de Ifá en la biografía del babalawo se evidencia durante la ceremonia del “guanaldo” realizado en 1993, es decir, la entrega del cuchillo que implica la facultad de sacrificar animales y que marca la separación del padrino y la autonomía del nuevo sacerdote. En la rama en la que Antonio Águila se inició es tradición definir el nombre religioso que llevará el awó¹⁶ en el futuro en la ceremonia del “guanaldo” y no, como en otras ramas, en la consagración de Ifá misma. El tiempo que transcurre entre las dos ceremonias está entendido como fase de adaptación que apoya al babalawo es integrar el destino marcado por el signo de Ifá en su vida y de esta manera garantizar que el nombre religioso definido posteriormente sea una expresión más exacta y tenga una relación más coherente con su signo de Ifá.

La búsqueda del nombre religioso de Tony – con este nombre le conocen sus ahijados – se convirtió en una sesión exhausta y duradera. Ninguno de los nombres propuestos por los 14 babalawos reunidos obtuvo la confirmación del oráculo consultado. Era finalmente uno de los mayores awoses presentes o sea Rogelio Bujier conocido como Pipo Obetua, así recuerda Tony, que dijo en un momento, con la claridad de un conocedor de la historia cubana de Ifá, que un solo nombre podría ser el indicado: Ifá Omí. A no pocos de los babalawos reunidos sorprendió la certeza de esta propuesta la que inmediatamente recibió la confirmación a través de la adivinación. Era evidente que Ogunda Tetura era el nombre correcto, pues Ogunda Tetura era el signo de Ifá de Joaquín Cádiz, o sea, uno de los fundadores africanos de Ifá en Cuba, y cuyo nombre religioso era Ifá Omí.

Lo que un observador a distancia considera como casualidad, en Ifá parece tener su razón de ser. De lo poco que pude y debo entender como mujer “aleyó”, o sea, no iniciada, es que los babalawos son considerados muertos-vivos por ceremonias a las que están sometidos durante su consagración por lo que, al morir, no se convertirán en espíritus como los que aparecen en las misas espirituales cuando a una persona en trance entra un muerto. Sin embargo, la espiritualidad del babalawo difunto puede regresar en ciertos intervalos al mundo de los vivos, acompañando a veces a un babalawo que se está dedicando a las mismas actividades a las que el babalawo difunto en vida realizaba sin poder concluir las. A nivel de la imaginación puedo suponer que la espiritualidad de un babalawo difunto puede estar cerca de un babalawo vivo guiándole en acciones que él mismo no pudo terminar. Supongo además que estas acciones deberían haber sido en el pasado como el presente de importancia para los sacerdotes involucrados y, en cierta manera, para Ifá en general. En caso de que estas suposiciones no sean completamente equivocadas encontramos nuevamente un ejemplo de fenómenos de tiempos diferentes sincronizándose.

Al principio, el joven babalawo Tony no le dio especial atención al antepasado religioso del mismo signo y nombre y sólo con el tiempo empezó a moyubarlo o sea incluirlo en sus rezos para los egúnes o sea los difuntos que en muchas ceremonias son los primeros a ser atendidos ritualmente.

De la acción que su tocayo religioso Joaquín Cádiz supuestamente había dejado inconcluso el babalawo Tony se enteró mucho después y, sobre todo, cuando ya estaba en lo mismo. Tony recuerda que en algún momento de su vida de babalawo él sentía un anhelo de establecer y formalizar su propia rama religiosa. La temprana muerte de su hermano mayor en 1997, músico y babalawo como él, parece haber influido en este propósito. Desde siempre este hermano había cuidado al más joven y le proporcionaba buenos consejos para su vida privada y su desarrollo como sacerdote insistiendo en que las profundidades de Ifá se encontrasen en lo más sencillo.

Por un lado era evidente que Ifá tendía a ser relativo por referirse a veces al pasado, a veces al presente y otras veces al futuro. Por el otro lado, la sabiduría innata de Ifá se revelaría en descifrar la calidad absoluta en la relatividad. Uno de estos consejos que Tony sigue manteniendo vivo y en alto se refería a “Omí”, o sea, al agua. El hermano le hacía ver que el agua podría servir como fundamento de una comprensión profunda de Ifá. Lo relativo, así recuerda Tony lo expuesto de su hermano, se encontraría en las diferentes condiciones del agua que podría adquirir la calidad de agua salada y dulce, de agua sucia y limpia o fría y caliente. Una calidad absoluta, sin embargo, revelaba el agua por ser siempre húmeda sea cual sea su condición concreta actual. Ni Tony ni su hermano relacionaban a un comienzo esta enseñanza con el nombre religioso de babalawo “Ifá Omí” la que quedó sin embargo como legado que el hermano dejó a Tony quien después la integraría como una pieza de mosaico que tal vez será Ifá Omí.

Durante un encuentro de babalawos que se efectuó el día 13 de marzo del 2002 en la casa de Tony se concretiza la idea de crear una organización no-gubernamental conformada principalmente por los ahijados del babalawo y su hermano difunto. En un acta posterior de la fundación se hace constancia de los partidarios^[7] de la idea original. No obstante, pasan casi dos años hasta que la idea se convierte en realidad. El día 16 de febrero del 2004 se funda la sociedad con el nombre de “Ifá Omí – Omo Olodumare”, se elige una especie de directorio dirigido por Antonio Águila, se acuerda una cuota de aportación de los miembros así como un reglamento interno que se parece más a código ético de Ifá de los famosos 16 mandamientos que a los estatutos regulares de una asociación.^[8] En el acta de fundación se define como posibles miembros aquellos religiosos que tienen consagraciones menores o mayores de las reglas de Ochá e Ifá, pero de acuerdo con la filosofía general se admite el ingreso de cualquier persona que reconoce y respeta a Orula como deidad de la adivinación, incluyendo a paleros y spiritistas.

Desde un comienzo existía la idea de oficializar la sociedad, buscando su reconocimiento por parte de las autoridades. Hasta el momento no se hizo, pero queda vigente el propósito. No obstante, en el transcurso de los últimos años la sociedad ha diseñado y entregado carnets a los afiliados con fotos y números de miembro, lleva un archivo de más de 300 personas afiliadas, entre ellos varios extranjeros, y busca que cada persona que hace una consagración en la rama se convierta en miembro de la sociedad.

Sería exagerar afirmar que la sociedad haya tenido una vida muy activa con reuniones regulares, elecciones del directorio y asambleas de los miembros. Tampoco se ha recogido anualmente las cuotas de los miembros. Uno de los problemas principales parece consistir en las distintas dinámicas que tienen, por un lado, las ramas religiosas, y por el otro, las asociaciones como entidades legales. Mientras que la rama religiosa – como la palabra misma lo indica – se ramifica llevando a algunos ahijados a formar su rama propia alejándose de la de donde proviene y se rige en las ceremonias por una jerarquía relativa según los años, poderes y experiencias de los sacerdotes, la asociación se basa en acciones conjuntas y en cargos adquiridos por facultades y votación. No obstante, dentro de la rama religiosa en cuestión se sabe de la existencia de Ifá Omí y algunos mayores y varios jóvenes expresan el deseo de darle una vida más activa a la sociedad.

Lo interesante del caso es que en los últimos años – al menos hasta donde la autora sabe - no ha surgido ninguna sociedad religiosa parecida en Cuba. La única que existe desde hace varios

años con una estructura formalizada es la Asociación Cultural Yoruba de Cuba y la otra con una trayectoria informal reactivándose anualmente con motivo de la adivinación anual para todos los fieles de las religiones afrocubanas es la Comisión Organizadora de la Letra del Año que sólo en fecha muy reciente ha formalizado su estatus legal.^[9] La Sociedad Ifá Omí, en este sentido, es algo extraordinario que no tiene una fácil explicación, a pesar de que su surgimiento podría inscribirse en la tradición de las sociedades de socorros mutuos surgidas a finales del siglo XIX después de la disolución de los antiguos cabildos de nación.

La Sociedad Ifá Omí aparece antes y sobre todo resulta de una inspiración espontánea de Antonio Águila, pero al enfocarla desde una perspectiva de Ifá se presenta dentro de un panorama diferente. Después de darse cuenta de que Joaquín Cádiz era un antepasado religioso importante quien tenía su mismo signo en Ifá y el nombre religioso, Tony empezó a interesarse más en la trayectoria de este babalawo. Joaquín Cádiz era sin duda uno de los africanos fundadores de Ifá en Cuba y hasta la actualidad muchos babalawos lo incluyen en sus rezos o moyubas. La historia oral guarda varias leyendas alrededor de este personaje cuyo contenido real quizás nunca más se podrá clarificar. En una entrevista reciente, el babalawo mayor Pedro Ortiz Oliveira,^[10] nacido en 1915, confirmó lo que otros babalawos, muchos ya difuntos, habían comentado en los años 90 del siglo pasado (Brown, 2003: 68), o sea, que Joaquín Cádiz había venido del África a Cuba ya consagrado en Ifá. Varios cuentos insisten en que Cádiz había sido esclavo sin serlo porque tenía mucha libertad de moverse y guardaba alguna economía propia. No obstante, los recuerdos tienden a perderse en lo místico. Algunas fuentes dicen que Cádiz había sido miembro de un linaje real Yoruba en África y que fue detectado siendo niño en un barco en el puerto de La Habana cantando una canción inconfundible de un príncipe yoruba. La llegada de él, así contaron, coincidió con una predicación anual de Ifá en Cuba que indicaba “un rey viniendo por el mar” (Brown, 2003:73). El signo religioso “Ifá Omí” fue visto como una confirmación de esta predicación por hacer referencia al agua. Otras fuentes insistían en que Joaquín Cádiz viajó por el mundo con comerciantes españoles y comerciantes de la trata de esclavos. La alta posición que Cádiz parece haber tenido en el Cabildo Africano Lucumí parece sostener su descendencia real, ya que los cargos del cabildo eran reservados para personas de alto rango, no exclusiva, pero preferiblemente de la realeza africana. Se recuerda además que Cádiz era amigo de Remigio Herrera Adechina quién era sin duda el fundador africano de Ifá más conocido en Cuba.

Sobre Joaquín Cádiz se dice que fue el padrino de Bernabé Menocal, o sea, uno de los primeros creoles consagrados de Ifá en Cuba y a su vez el heredero de Cádiz. Miguel Febles le nombra en una nota autobiográfica como “oyugbona” de su oyugbona Tata Gaitán^[11] lo que hace entender que Joaquín Cádiz era el segundo padrino de Tata Gaitán quien fue el primer criollo babalawo consagrado en Cuba. A pesar de estos detalles parecen revelar la importancia de este personaje cuyo nombre religioso se sigue moyubando en la actualidad, hoy por hoy Joaquín Cádiz es menos conocido y recordado que otros babalawos de su temporada.

El más importante acontecimiento mencionado de Joaquín Cádiz, es que ha sido él quien regresó a África a traer “odun” a Cuba, o sea, la representación de la deidad imprescindible para cualquier consagración de un babalawo. No obstante, no es solamente a Joaquín Cádiz a quien se le atribuye este hecho. Mientras que algunos científicos comentan que los secretos religiosos llegaron con los mismos esclavos a Cuba, la historia oral consigna que uno de la generación de fundadores africanos regresó a su tierra natal trayendo los secretos de odun a Cuba. Algunas fuentes orales mencionaron a un “Salvador Montalvo” que Brown considera un nombre ficticio del mismo Remigio Herrera Adechina. De Olugueré Kó Kó, o sea, de otro babalawo consagrado en África y fundador de Ifá en Cuba se dice lo mismo. Es interesa constatar que la historia oral

atribuye tanto a Joaquín Cádiz como a Oluguere Kó Kóe el hecho de haberse ido a México para nunca más regresar a Cuba.

A estos fragmentos de recuerdos e historias orales se suma otro detalle de especial interés para el babalawo Antonio Águila porque influye en la interpretación de su propio destino como sacerdote: Algunos investigadores de las reglas de Ocha e Ifá en Cuba, sobre todo Fernando Ortiz (1992:14), Stephan Palmié (2005:56) y Dawid Brown (2003:68) encontraron indicaciones fuertes de que fue Joaquín Cádiz quien en enero de 1891 tramitó la reorganización del viejo cabildo Africano Lucumí como sociedad, “siendo su objetivo el socorro mutuo en casos de enfermedad y muerte” (Ortiz, 1992: 14). Palmié (2005: 56) añade que la “Sociedad de Socorros Mutuos bajo la advocación de Santa Bárbara perteneciente a la Nación Lucumi, sus hijos y descendientes” quedó establecida en 1893 teniendo el domicilio, según Ortiz (1992:14), en la calle Jesús Peregrino 49 de La Habana. Pero según las evidencias de los documentos en los archivos Joaquín Cádiz desaparece entre 1891 y 1893. Algunos investigadores interpretan este hecho como indicación del fallecimiento de este personaje mientras que la tradición oral sostiene que se fue desapareciendo en México. Lo cierto es que a partir de este momento se pierden sus huellas en la historia cubana de Ifá.

La evidencia de que Joaquín Cádiz inició la reorganización del antiguo cabildo Africano Lucumí convirtiéndolo en una sociedad de ayuda mutua para desaparecer en el transcurso del mismo proceso puede interpretarse, según el pensamiento de Ifá, como una tarea inconclusa que el babalawo histórico dejó para que un babalawo de una generación posterior la termine. Esta posibilidad al menos no descarta a Antonio Águila, al detectar él, que está llamado a fundar una sociedad como Joaquín Cádiz lo hiciera en su tiempo. Tony lo contempla como un legado complejo y lejos de ser una simple herencia. Por un lado está convencido de que él tiene, por el signo de Ifá en que nace ciertas congruencias (aún no necesariamente todas) con Joaquín Cádiz. En su caso estas congruencias parecen especialmente fuertes, dado que Tony comparte con Joaquín Cádiz además del signo también el nombre religioso, lo que no ocurre frecuentemente. Por todo esto el babalawo Ogunda Tetura - Ifá Omí de la actualidad interpreta su propio destino, además de ejercicio cotidiano de la religión, como si tuviera que seguir una misión que el astro de Joaquín Cádiz le había dejado por cumplir. Lo cierto es que en un futuro próximo Antonio Águila dedicara su fuerza para actividades relacionadas con la Sociedad de Ifá Omí.

A modo de síntesis

La trayectoria del babalawo Antonio Oscar Águila, cuya historia personal repercute en su ejercicio religioso y cuyo destino sacerdotal está enmarañado en la historia de Ifá, merece en sí una reflexión biográfica aparte. No obstante, el propósito de este artículo era apoyarse en esta trayectoria para alcanzar la meta formulada al comienzo de estas deliberaciones, o sea, ver desde una perspectiva antropológica las dos tendencias controvertidas de Ifá en Cuba las que, por un lado, buscan la verdad religiosa en un pasado y, por el otro, defienden la ortodoxia criolla actual del país. La propuesta fue analizar la controversia en los términos de Ifá mismo aplicando Ifá a sí mismo. La controversia parece obsoleta al recurrir a un pensamiento de Ifá caracterizado anteriormente como una sincronización de las diferentes dimensiones de tiempo en cuanto al pasado, presente y futuro. Se ha visto que del pasado provienen influencias para el presente y el presente echa sombras hacia el futuro convirtiendo el presente en un complejo puente temporal. En este sentido el caso de la Cara Linda e Ifá Omí quería revelar que el pasado y el presente no están estrictamente separados, sino intrínsecamente conectados. El talento del niño payaso y los conocimientos de músico joven enriquecen, dentro de los parámetros establecidos, la religión ejercida por la misma persona llegado a la edad de un babalawo mayor. Pero este

babalawo que se presenta con una capacidad creativa e innovadora ésta también espiritualmente relacionado con el pasado a través de sus antepasados religiosos los que – así lo permite interpretar Ifá– ejercen influencias sobre él. Suponiendo que el caso presentado permitiera ofrecer unas conclusiones de carácter general podrían resumirse así: que aquellos protagonistas de Ifá que pretenden recuperar un pasado como verdadera expresión religiosa proyectan así mismo temas del presente, mientras que protagonistas que defienden el presente se apoyan en aspectos de un pasado.

Esta interpretación representa una manera de acercarse al pasado, presente y futuro no tanto como secuencias continuas, sino como dimensiones conectadas. Y esta forma de entender las dimensiones del tiempo podría ser también una perspectiva interesante e innovadora para la ciencia social en general y especialmente para aquellas disciplinas de la misma que tocan problemas relacionados con el tiempo.

Bibliografía

Asociación Cultural Yoruba de Cuba. 2004. *Respuesta del Consejo de Sacerdotes Mayores de Ifá de la República de Cuba y de los 1621 Miembros Babalawos de la Asociación Cultural Yoruba de Cuba, a la descabellada actitud de algunos Babalawos que dicen haber iniciado a ciertas mujeres en Culto a Ifá.* (URL:

<http://http://www.cubayoruba.cult.cu/Mujeres%20e%20Ifa/Respuesta%20a%20la%20descabellada%20actitud%20de.htm>).

Brown, David. H. 2003. *Santería enthroned. Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion.* Chicago/London, The University of Chicago Press.

De Souza Hernández, Adrian 2003. *Ifá. Santa Palabra. La ética del corazón.* La Habana, Ediciones Unión

Menéndez Vázquez, Lázara. 200. "¿Un cake para Obatalá?! La Jiribilla Vol. 11.

(http://www.lajiribilla.cu/2001/n11_julio/292_11.html).

Fernández Robaina, Tomás. 2002. ¿La Santería: africana, cubana, afrocubana?: Elementos para el debate. *La Jiribilla* Vol. 166 (166)
(http://www.lajiribilla.cu/2003/n116_07/paraimprimir/fuenteviva_imp.html).

Ortiz, Fernando. 1992. *Los cabildos y la fiesta afrocubanos del Día de Reyes.* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Palmié, Stephan. 2005. The Cultural Work of Yoruba-Globalization. In T. Falola, ed., *Christianity and Social Change in Africa . Essays in Honor of John Peel.* Chapel Hill, Carolina Academic Press, 43-81.

Rosbach de Olmos, Lioba. 2007. De Cuba al Caribe y al mundo: La Santería afrocubana como religión entre patrimonio nacionalista y transnacionalización. *Revista Semestral de Historia y del Caribe.* 4/7. URL:

http://www.uninorte.edu.co/publicaciones/memorias/memorias_7/articulos/rossbachsanteria.pdf.

Schneider, David M. 1985. *A Critique of the Study of Kinship*. Michigan, The University of Michigan Press.

Rubiera Castillo, Daisy 2007. La Iyaonifa: un problema de género en la Regla de Ocha/Ifa. En: *Afro-Hispanic Review* 26/1: 141-149.

[1] Especialmente acerca la consagración de Iyaonifá, la Asociación Cultural Yoruba (2004) se ha pronunciado en Internet de una manera decididamente negativa (vea Rossbach de Olmos 2007:144)

[2] Ifá determina el destino y la solución de problemas de los seres humanos a través de la revelación y interpretación de un de un total de 256 signos o “odun” que están ordenadas por una jerarquía propia.

[3] El circo tenía una tradición familiar. Ya el abuelo paterno Celedonio Pinto tenía un circo que llevaba el nombre de “Circo Oriental“. Después el hijo Oscar Águila alias Pirulí creo su propio circo “Blakaman” que después llevaba el nombre “Circo Pirulí”. Es interesante notar que en el circo trabajó un babalawo y una persona que después se hizo babalawo.

[4] Como arreglista Antonio Águila estudió con Odulio Morales quién llevó toques de bata a la música popular.

[5] Me refiero aquí a una conversación con él realizada el día 2 de noviembre del 2010.

[6] “Awo” es otro nombre que se les da a los sacerdotes de Ifá.

[7] Estas personas son Antonio Águila, Selsio Martínez y Lázaro Bustamante.

[8] La autora ha tenido acceso tanto al acta de fundación como al reglamento gracias al iniciador de la sociedad Antonio Águila.

[9] Esta información obtuvo la autora en el marco de la X Conferencia Internacional de Antropología realizada del 22 al 26 de noviembre de 2010 en la Ciudad de La Habana (Cuba).

[10] Conversación realizada el día 5 de noviembre de 2010 en Vedado.

[11] Esta información me proporcionó el director del Instituto Cubano de Antropología Nacional Jesús Rafael Robaina al cual agradezco mucho.