



¿Por qué el Ifá tradicional nigeriano constituye una nueva tendencia teológica de origen africano en Cuba?

Why does the Traditional Nigerian Ifa Constitute a new Theological Trend of African Origin in Cuba?

Manuel De Jesús Rabaza Torres ¹  

¹Universidad de La Habana, Facultad de Español para No Hispanohablantes. La Habana, Cuba.

Recibido: 10/10/2020

Aceptado: 27/11/2020

RESUMEN

El presente artículo da continuidad al texto titulado «¿Es el Ifá tradicional nigeriano un nuevo movimiento religioso o una nueva tendencia teológica en Cuba?» aparecido en el número 288 de la revista Universidad de La Habana. En aquel momento se puso énfasis en ofrecer las razones por las cuales no se puede calificar al Ifá tradicional nigeriano presente en Cuba como un nuevo movimiento religioso en la Isla. En el estudio que ahora se ofrece se reflexiona sobre aquellas causas que permiten afirmar que esa práctica constituye una nueva tendencia teológica de origen africano en el país. Al igual que en el primer caso, los argumentos utilizados contribuyen a zanjar las diferencias existentes entre los practicantes de las tendencias nigeriana y cubana de Ifá en la Isla, que conspiran contra la unidad y la cohesión social, así como contra la cultura y la identidad cubanas.

Palabras clave: identidad; Iyaonifá; religión; Yoruba.

ABSTRACT

This article is a continuation of the text entitled "Is the Traditional Nigerian Ifa a New Religious Movement or a New Theological Tendency in Cuba?" which appeared in issue 288 of the Universidad de La Habana magazine. At that time, emphasis was placed on offering the reasons why the Nigerian traditional Ifa present in Cuba cannot be qualified as a new religious movement in the Island. In the study now offered, we reflect on those causes that allow us to affirm that this practice constitutes a new theological tendency of African origin in the country. As in the first case, the arguments used contribute to settle the existing differences between the practitioners of the Nigerian and Cuban tendencies of Ifa in the Island, which conspire against unity and social cohesion, as well as against the Cuban culture and identity.

Keywords: identity; Iyaonifá; religion; Yoruba.





Los que no nos conformamos con saber a medias estamos en la obligación de buscar hasta donde sea posible, la verdad de nuestra raíz.

SOUZA (1998, p. 42).

Introducción

El tema del presente artículo es el Ifá tradicional nigeriano (ITN) presente en Cuba desde los años noventa del siglo XX. Si se considera el estado del arte sobre la temática en cuestión, se puede constatar que adolece de un escaso número de fuentes con valor científico que versen sobre el ITN en Cuba y que en ningún caso se profundiza en su connotación teológica. La importancia de esta investigación radica en que contribuye a zanjar la escisión actual entre los practicantes «tradicionalistas» y «criollos» de Ifá al interior del campo religioso en la Isla -que en estos momentos toma fuerzas de nuevo, luego de un impase de apenas dos años- y con ello, a preservar la unidad del pueblo cubano al interior de sus identidades cultural y nacional. Aquí se afirma que el Ifá cubano constituye un legítimo linaje de Ifá de ultramar, que puede coexistir en condiciones de igualdad con los linajes nativos africanos de los cuales solo se diferencia en la periferia de sentido, o sea, en las formas exteriores de la liturgia, así como algo en la lengua; pero nunca en el núcleo duro de la tradición que es la fe en Olodumare, en Ifá como su palabra, ni en la eficacia del sistema predictivo interpretativo.

La novedad del estudio consiste en confirmar que el ITN en Cuba es una nueva tendencia teológica (NTT). Su actualidad está dada en que tributa a las prioridades de investigación del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente de la República de Cuba: punto n.º 3 «Identidad Nacional y los procesos de socialización», epígrafe 3.1. «Identidad y Unidad Nacional. El patrimonio cultural de la Nación Cubana» y epígrafe 3.5 «Creencias, prácticas religiosas y características de los nuevos movimientos religiosos»; y a las líneas de investigación de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de La Universidad de La Habana: n.º 1 «Historia de las ideas en Cuba, n.º 3 «Historia de la cultura cubana» y n.º 7 «La sociedad cubana, historia y contemporaneidad».

La situación problemática viene dada por el incremento reciente -luego de un periodo de aparente conciliación- de las contradicciones entre los practicantes del ITN y del Ifá cubano, exacerbadas por algunas presiones al interior de la Isla. Esta disconformidad ha sido alimentada en unos casos por la introducción prematura de algunos cambios importantes en la práctica de Ifá en Cuba, tales como la figura de las Iyaonifá, sin existir aún las condiciones objetivas y subjetivas necesarias. En otros casos, las supuestas diferencias encuentran abono en la comprensible resistencia al cambio por parte de muchos practicantes del Ifá recreado en el país, quienes, en el decursar de la historia patria, han fusionado con toda justicia en su imaginario esta práctica con la identidad cultural cubana. Si bien es cierto que ambas van de la mano, muchos de estos practicantes obvian, sin embargo, el carácter dialéctico de la cultura como categoría histórica, el de la identidad cultural misma y, por ende, la inevitable evolución de la



práctica de Ifá, dada su condición de producto cultural vivo y actor de la dupla del cambio en la continuidad.

La existencia misma de un Ifá cubano es el mejor ejemplo de la adaptación de una práctica de origen africano a la realidad insular y de su capacidad de evolución. A esto se suma la intromisión de practicantes sin probada formación académica y religiosa basificados en el extranjero que, desde foros públicos de Internet, contribuyen a crear confusión y discordia entre los profesos tanto al interior del país como en el extranjero. Estos han llegado a relacionar las posturas de los seguidores de Ifá, con presuntos anclajes políticos e ideológicos lo que complejiza aún más la situación actual.

En ninguno de los casos ni los practicantes del Ifá recreado en Cuba ni los líderes del ITN en la Isla han sabido explicar que las mencionadas diferencias entre ambas tendencias en realidad han sido construidas artificialmente como un resultado del amplio desconocimiento de la filosofía y la teología de Ifá. Tampoco han logrado defender el respeto a la libertad de culto sin menoscabo de ninguna práctica en particular. Así pues, la batalla actual se escenifica en el campo de la teología y la filosofía, sustento de las liturgias que pueden discordar en lo aparential, no así en la esencia, evidenciándose la carencia de formulaciones teóricas que faciliten la avenencia de las partes y disuelvan las diferencias nacidas de la carencia de respuestas que vayan más allá de la praxis y la doxa, y profundicen en la episteme del fenómeno.

Se definió como objeto de estudio la práctica de Ifá en Cuba, y como campo de investigación el ITN que ha llegado a la Isla desde los años noventa del siglo xx. El objetivo fijado fue confirmar que el ITN presente en Cuba constituye una NTT en la Isla. Se emplearon los métodos teóricos histórico-lógico, análisis-síntesis y de enfoque en sistema. La investigación se sustentó en la teoría fundamentada que rompe con el dogma del sistema hipotético-deductivo, no utiliza presupuestos *a priori* (Wagenaar, 2003), no sigue una lógica variable dependiente e independiente ni prueba hipótesis. Se orienta a las acciones y los procesos derivados del fenómeno de investigación revelados por el trabajo de campo.

A partir de comparaciones constantes (método etnográfico) se trata de comprender la vida social como proceso y el significado del fenómeno en la vida cotidiana de las personas (García Hernández y Manzano Caudillo, 2010), lo cual es útil cuando se desconoce la forma en que se relacionan entre sí los conceptos vinculados al objeto de investigación (ITN) y para la descripción, interpretación y construcción de conceptos (NTT) a partir de los datos recogidos. Esto se complementó con los métodos empíricos de la recopilación y el análisis documental, las entrevistas abiertas y la observación participante. El trabajo de campo se realizó entre enero y diciembre de 2019 en las locaciones de la Habana Vieja, Guanabacoa, Regla, Centro Habana, Párraga, Mantilla, La Güinera, Alamar, Santiago de Las Vegas, Baracoa, Holguín y Santiago de Cuba, lugares donde se encuentran los enclaves históricos del Ifá «criollo» y de los nuevos centros de poder del ITN. La información fue verificada mediante la triangulación de las fuentes y los métodos antes mencionados.



El Ifá tradicional nigeriano como una nueva tendencia teológica en Cuba

La aparición del ITN como una NTT en Cuba puede ser identificada como una expresión de la teoría dialéctica del desarrollo objetivada en la práctica de Ifá. Es imposible comprender la lógica de esta aparición del ITN si no se percibe a Ifá como a un fenómeno en proceso, como a un producto cultural con carácter histórico y dialéctico, donde lo que ya no es funcional en determinadas condiciones es modificado por lo nuevo y alcanza formas superiores y más complejas de existencia.

La práctica de Ifá como tradición es un proceso histórico y como tal implica cambio. Y cambia porque se transforman las realidades histórico-sociales en las que vive, produce, consume y muere el ser humano en cada presente que vive; por lo cual, y a contrapelo de fundamentalismos, Ifá como tradición implica transmisión de legado, pero nunca será la reproducción exacta de un supuesto patrón original. Por lo tanto, la aparición del ITN en Cuba no es más que la expresión de una nueva fase -contemporánea- en el ineludible proceso de desarrollo de Ifá como práctica religiosa. Esta tensión dialéctica entre cambio y continuidad recreada es algo común en materia de religiones.

La diversidad de formas que puede adquirir un credo es un hecho común en la historia de las religiones. Por ejemplo, el judaísmo se ha desdoblado en corrientes como el haredí, el judaísmo jasídico, los mitnagdím, el judaísmo reformista, el judaísmo ortodoxo y el judaísmo conservador o masortí; el cristianismo ha visto surgir a los coptos, ortodoxos, católicos, marcionitas, arrianos, nestorianos, jacobitas, cátaros o albigenses, anglicanos, protestantes, mormones, veterocatólicos, etc. El islam generó a suníes, chiíes, sufistas, jariyíes, e ibadíes. El budismo, por su parte, como mínimo, se escinde en tres grandes ramas, Theravāda (escuela de los ancianos), Mahāyāna (gran vehículo) y el Vajrayāna (o Tántrico). Pero sus miembros respectivos se reconocen a su interior como judíos, cristianos, musulmanes o budistas y de esta forma se diferencian de los demás. Por ende, la diversidad de linajes o formas de practicar Ifá, no tiene por qué constituir un motivo de disconformidad, sino, una oportunidad para el intercambio de conocimientos y el crecimiento mutuo. Según el Odu Ogunda Masá, en la unidad está la fuerza.

Ahora bien, este proceso evolutivo de Ifá se ha venido formulando tanto en África como en Cuba a través de cambios cuantitativos y cualitativos, de progresivas transformaciones -a veces pequeñas e imperceptibles- que se han ido acumulando de forma tal que han ocasionado modificaciones cualitativas paulatinas. De ahí la explicación de la existencia de diversos linajes de Ifá, a los que se puede añadir el cubano por derecho propio. Entre los cambios cuantitativos más notorios ocurridos se puede citar la gradual expansión de la práctica de Ifá a nivel mundial, estimulada por la globalización, la transnacionalización, las emigraciones y las sociedades de la información y del conocimiento (Gárciga, 2015).

En Cuba los cambios cuantitativos -que están deviniendo en cualitativos- se evidencian primero que todo en la diversidad de formas en las que se presenta la práctica de Ifá





en estos momentos en el país. Esta realidad se encuentra en concordancia con la diversidad de influencias recibidas de diferentes linajes nigerianos, y en contraste con el autóctono modelo de Bernardo Rojas Torres, Irete Entendí, legado a los practicantes isleños.

Este ejemplo del proceso de cambio y continuidad tuvo sus premisas a fines del siglo pasado con el incremento de la permisividad hacia las prácticas religiosas en Cuba (Robaina, Pijuán y González, 2006), el aumento del volumen de información novedosa que arribó proveniente del extranjero en los más variados soportes, el acrecentamiento del intercambio con sacerdotes nigerianos o iniciados en África, el acceso progresivo de los cubanos a Internet y a la telefonía móvil, la apertura de la ACYC a los «tradicionalistas», la ampliación de la base social de Ifá - incluyendo a numerosas mujeres, entre ellas, a las rechazadas por el Ifá cubano, las sacerdotisas de Ifá (Iyaonifá)- y el aumento del nivel de instrucción de los acólitos. Este último factor adquirió relevancia con el ingreso de un número creciente de profesionales a Ifá, quienes aportan una visión renovadora que busca la confluencia entre el conocimiento avalado por la práctica ancestral y la mirada académica y con este, la consecuente modificación de la episteme de sus seguidores, lo que ha venido generando lecturas inusuales al interior de la práctica en el país. Estos factores, entre otros, han estado reconfigurando las condiciones en que surgió y se desarrolló Ifá hasta hoy en la Isla, rompiendo con «la falsa idea de que una cosa tiene que ser idéntica a sí misma durante toda su existencia» (Konstantinov, 1964, p. 257).

Pero se debe reconocer que, aunque han empezado a cambiar las propiedades del fenómeno, y relativamente su cualidad, Ifá -tal y como ha sido practicado regularmente en Cuba- aún mantiene su estabilidad y con ella su medida como religión singular y diferente de las otras. Durante esta investigación no se registraron evidencias de que hayan ocurrido saltos cualitativos determinantes, y si estos hubieran pasado inadvertidos, de cualquier forma, «los saltos no hacen cambiar el objeto, la cualidad de repente, sino de un modo gradual, por partes, en algunos de sus aspectos [...] mediante la extinción gradual de los elementos de la vieja cualidad y la gestación de los de la nueva cualidad» (Konstantinov, 1964, p. 273).

Téngase presente que «la vida y el desarrollo en la naturaleza incluyen tanto la evolución lenta como los saltos rápidos» (Lenin, 1960, p. 341). Además, los saltos son determinados por la naturaleza del objeto -Ifá en la Isla se caracteriza por el predominio de la costumbre sobre la tradición en su práctica- y por las condiciones concretas en que se desarrolla, las cuales en el país no son homogéneas.

Por otra parte, Ifá como fenómeno religioso no está exento de contradicciones (Ramírez Calzadilla, 2000). Las contradicciones pueden ser externas e internas. Las primeras ocurren entre objetos o procesos diferentes, póngase por caso las que emanan de las diferencias contextuales y por ende evolutivas de Ifá en África y en Cuba; y las segundas entrañan tendencias y aspectos contrapuestos, por ejemplo, el controvertido papel de la mujer al interior de la práctica de Ifá en la Isla, motivo importante de disconformidad entre los profesos de la nación caribeña. Pero esta situación no es alarmante.





La lucha de contrarios es la fuerza motriz del desarrollo y hasta hoy dichas diferencias en el seno de la práctica de Ifá en Cuba no son antagónicas. Para muchos practicantes de ambas tendencias sus discordancias constituyen diferencias conciliables, aunque también es cierto que algunas subjetividades específicas no ayudan al diálogo constructivo y enfatizan en las diferencias de forma excluyente y etnocéntrica, a veces producto de la carencia de información, entre otras posibles causas. No se puede obviar que las prácticas religiosas han sido siempre rehenes de los juegos de poder. Así pues, con la excepción de la actividad divergente de las subjetividades señaladas, practicantes de ambas tendencias teológicas comparten los puntos en común y respetan sus diferencias en un espectro de posiciones que va desde el multiculturalismo hasta el interculturalismo.

En ese sentido, la Asociación Cultural Yoruba de Cuba y los líderes más representativos del ITN en el país se han esforzado en los últimos años por mantener el diálogo intercultural respetuoso y equitativo entre «tradicionalistas» y «criollos», aunque acontecimientos recientes hayan fragilizado el equilibrio de forma tal que el énfasis en las diferencias más que en los puntos que las unen ha vuelto a ser un elemento protagónico en sus relaciones. Sobre todo, por la actividad divisionista de presuntos líderes ifaistas radicados en el extranjero, quienes, desde foros nada académicos en Internet fustigan la convivencia entre ambas tendencias, llegando incluso a las ofensas. Para ellos es imposible la coexistencia, menos aún la convergencia de las dos tendencias y, por ende, la posibilidad de la emergencia de una forma de pensar y hacer Ifá capaz de asimilar lo mejor de las anteriores. Se niegan a aceptar que «a un mismo contenido pueden corresponder varias formas [...] El nuevo contenido no exige siempre una nueva forma; puede servirse también de otra forma antigua, adaptándola a sus condiciones concretas» (Konstantinov, 1964, pp. 308-309).

Sin embargo, en el caso cubano, y tomando como antecedentes la historia y la pragmática identidad cultural cubana, finalmente prevalecerá la opción que más se adecue a las condiciones objetivas y subjetivas del contexto histórico, pero nunca en su forma pura. Siempre estarán presentes la continuidad recreada y el cambio. La tradición continuará actuando como soporte del cambio y parte de ella persistirá en los resultados de este, sobre todo cuando el contenido esencial de Ifá es compartido entre todas sus tendencias en lo fundamental -excepto el tema Iyaonifá, que requerirá de algo más de tiempo al interior del Ifá cubano-, y las principales diferencias se expresan en la forma, o sea, la lengua, las liturgias, los rituales, la indumentaria, etc.

Por último, es comprensible que el cambio cualitativo lleve implícita la negación de la vieja cualidad sin la cual el fenómeno se estancaría. Pero la negación implica continuidad dialéctica, no ruptura, como muchos practicantes preconizan. Lo nuevo conserva lo positivo de lo viejo que no es desechado, sino superado; rasgo típico del complejo movimiento ascendente en espiral que tipifica el desarrollo, espiral cuya sección inferior en este momento desciende a hurgar en las raíces africanas para elevarse luego aún más allá del nivel de desarrollo alcanzado antes por Ifá en Cuba. Esto apunta a una reelaboración constante del patrimonio que ya se posee. Ifá está vivo.



El Ifá tradicional nigeriano. Nueva tendencia teológica al interior de la práctica de Ifá en Cuba. Fundamentación

En realidad, la aparición de nuevas tendencias teológicas, como se ha apuntado antes, ha sido un fenómeno común a lo largo de la historia de las religiones. Hoy forma parte de una realidad contemporánea que se caracteriza por la amplia diversidad de iglesias, cultos, sectas y tendencias teológicas existentes. Ifá no es la excepción. El Ifá cubano es un buen ejemplo de la adecuación de una práctica de origen africano y en África el mismo Abímbola explicaba que «ninguna cultura es siempre estática y, de veras, la cultura tradicional africana fue, a su propia manera, a menudo dinámica. Por tanto, como estudiosos de la cultura africana, no nos entristece mucho que nuestra tradición y costumbres estén yendo a cambios normales e inevitables» (1975a, p.7).

La unidad al interior de los credos radica en la existencia de una creencia común compartida. Para unos es en Cristo, para otros es en Mahoma, para otros es en Buda, para otros es en Ifá. Pero, al interior de cada creencia o fe pueden coexistir diversos dogmas, doctrinas o formas de practicar la fe justificados por una teología. El ITN como una NTT en Cuba no es una singularidad heterodóxica, aunque sea difícil de aceptar por los practicantes más conservadores del Ifá cubano.

El término griego teología (*θεος* [*theos*], dios, y *λογος* [*logos*] estudio) fue utilizado por primera vez por Platón en *La República* en (\pm 350 a. n. e.) para referirse a la comprensión de la naturaleza divina por medio de la razón. Pero, en realidad fue popularizado por el judaísmo, el cristianismo y el islamismo, aunque es deudor de las familias de lenguas indoeuropeas procedentes de los troncos preprotoindoeuropeos de profunda raíz asiática (3500-2500 a. n. e.). Sin embargo, pensar que el término teología para designar la reflexión sobre Dios como ejercicio intelectual común a muchas culturas, sea vinculante de forma exclusiva a griegos, hebreos, cristianos e islámicos, porque estos difundieron dicho término en occidente, y que, por ende, eso lo hace inutilizable por religiosos de otras confesiones, puede resultar en cierta forma algo reduccionista.

De hecho, el término griego teología (*θεοςλογος*), de amplio uso en occidente, puede ser traducido exactamente a la lengua yoruba a través de la expresión *Ifé Ninú Ekó Nípea Olórun* -estudio de la naturaleza de Dios- (*Yoruba-English. Modern Practical Dictionary*, 2003) o *Aba Yeba*, en yoruba arcaico. Por tanto, la reflexión teórica sistematizada sobre Dios también ha estado presente en la cultura yoruba. Si el fenómeno existe en sí -y esto es lo realmente definitorio-, es posible denominarlo en yoruba o en español, siempre que el significante tenga el mismo significado. Así pues, existe una teología de Ifá.

Por otra parte, la cultura yoruba se caracteriza por su pragmatismo, según lo expresado por el babalawo, líder Ogboni, psicólogo y Dr.C Sociológicas Enrique Orozco Rubio en entrevista realizada en el año 2015.¹ No ha de extrañar, entonces, que, para dar a conocer su sistema de conocimientos al mundo occidental, se utilice la palabra teología aplicada a Ifá con el mismo sentido que le atribuye, por ejemplo, el cristianismo. Y es





lógico que así sea, pues el cristianismo alcanzó mayor visibilidad y un fuerte poder simbólico al acompañar la expansión política, económica y cultural europea, que lo utilizó como parte de su sistema de dominio ideológico colonial y neocolonial de forma que influyó a través de la transculturación en la cultura yoruba.

Téngase en cuenta que ministros cristianos yoruba, como Samuel Johnson, Samuel Ajayi Crowder o David Onadele Epega, utilizaron códigos europeos para explicar la religión nativa sin que esto implicara intenciones de subordinación colonial, más bien, todo lo contrario. Por ende, el término «teología» quedó incorporado a la herencia cultural africana sin que esto implique mimetismos eurocéntricos. En todo caso, constituye una acción de préstamo cultural -algo nada inédito- para injertarse con éxito en otras culturas.

De igual forma, aún sin la intención consciente de utilizar los códigos europeos para difundir su credo, no se puede obviar que al menos desde el siglo IX de n. e. hasta hoy el pensamiento ifaísta ha florecido en relación transcultural con diversas «teologías», entre las que se encuentran las «teologías» arábiga, hebrea y cristiana, y por ósmosis cultural ha asimilado el término «teología» y lo utiliza a discreción para en comunidad de códigos poder comunicarse con el mundo no yoruba, y esto no implica necesariamente la asunción de un discurso colonizado, sino la inserción de su propio discurso en un mundo globalizado. El uso del término «teología» para designar la reflexión sobre el Dios yoruba se justifica, entonces, por la necesidad de comunicar para prevalecer en la aldea global,² a riesgo de incurrir en la extinción por incomunicación y obsolescencia.

Así, si se toma conciencia de las diferencias de lectura entre el significado religioso de «teología»-estudio de Dios-, de la connotación política colonial o anticolonial y de la utilidad comunicacional que le puede asignar un receptor específico -dado el origen europeo del término-, se comprende que la reflexión yoruba sobre Dios es una realidad que puede ser designada perfectamente por la palabra «teología», sin temor a incurrir en eurocentrismos, pues finalmente es eso y no otra cosa lo que significa en sí.

En la Nigeria yoruba contemporánea existe una profusa y variada producción teológica sobre Ifá, entre cuyos títulos más conocidos se podrían mencionar *Teología tradicionalista*, del Chief Ajabikin Oluwo Ifashade Odugbemi (s. f.), *Olodumare: Gold in yoruba belief*, de E. Bolaji (1963); *Teología yoruba y tradición. El culto*, de Ayó Salami (2008), *Yoruba: teología y tradición. El hombre y la sociedad*, de Lode Ilobuu (2008), *Historia de la Creación* (2013) y *Omoluabi. La descripción de un ser completo* (2014), estas últimas de Solabagdé Pópólá.

En Cuba, en cambio, se dispone de poco material académico sobre la espiritualidad religiosa yoruba y prácticamente ninguno sobre la teología de Ifá. El que existe es poco conocido y no siempre resulta de interés para la mayoría de los practicantes. Sin embargo, no se puede obviar que la expresión «teología yoruba» ha sido utilizada anteriormente por Miguel Barnet (1997) en el Prólogo al libro de Yrmino Valdés, *Diloggún*; por Heriberto Feraudy Espino (2006), en *Yoruba. Un acercamiento a nuestras raíces*; por Adrián de Souza (1999) en *Los Orichas en África. Una aproximación a nuestra*



identidad; y por la Dra. C. Lázara Menéndez (2012) en el Prólogo a *Ifá. Santa Palabra. Concepto ético sobre el carácter y la ancianidad*, de Adrián de Souza.

En el marco del presente estudio, se entiende por teología aquella ciencia o cuerpo de conocimientos cuya finalidad es encaminar al hombre hacia la salvación (Abbagnano, 1972, p. 1125). Este término «puede aplicar a la investigación científica acerca de personas, cosas o relaciones sagradas, ya sean reales o imaginarias [...] es la ciencia de Dios y de las relaciones entre Dios y el universo [...] la exposición sistemática y la justificación racional del contenido intelectual de la religión» (Orton, 2012, pp. 18-20).

Visto de esta forma, se puede afirmar entonces que el ITN presente en Cuba desde los años noventa del siglo xx constituye una NTT de origen africano al interior de la práctica de Ifá en el país, pues conforma una corriente de pensamiento renovador o restaurador -puede ser visto de ambas formas, depende de la posición del receptor- de alcance esencialmente teológico.

La afirmación anterior puede ser argumentada, además, por el hecho de que, desde la epistemología de la teología yoruba originaria, el ITN formula una conceptualización y sustenta teóricamente la propuesta de una implementación de Ifá, que enriquece y complementa la práctica recreada en la Isla y modifica notablemente las expresiones culturales asociadas hasta hoy a esta práctica. Sin embargo, tal y como antes se ha dicho, no suplanta al Ifá cubano -cuya práctica reconoce en todo su valor, así como el hecho de su expansión en el mundo-, solo lo complementa, pues comparte con los practicantes isleños *orìsàs*, liturgias, ritos y cultos, tanto los conocidos en ambas orillas del atlántico, como perdidos, olvidados o que nunca llegaron a la Isla a consecuencia de la disrupción cultural forzada con África.

La reconfiguración de la práctica de Ifá en Cuba, a partir de su llegada a la Isla por primera vez y luego con la aparición del ITN en esta, confirma el carácter dialéctico de la cultura, en específico, el de la práctica de Ifá en su condición de tradición cultural. Se constituye en una expresión contemporánea y, a la vez, en una nueva fase del proceso permanente de transculturación en el país. Así pues, a partir de la lógica de la evolución de Ifá como tradición y como producto cultural, la afirmación de que el ITN constituye una «nueva» tendencia teológica al interior de la práctica de Ifá en Cuba se hace comprensible.

La tradición se crea, recrea, inventa y destruye cada día y asume nuevas funciones y significados acorde al contexto y según los intereses del grupo hegemónico en el poder (al interior de Ifá). La tradición (Ifá) cambia, porque cambian las realidades histórico-sociales de sus practicantes. Es el resultado de un proceso evolutivo, inacabado siempre, en el que interactúan la continuidad recreada y el cambio, algo que ha formado parte de la historia de todo credo y que algunos practicantes cubanos se resisten a aceptar ante las propuestas que llegan con el ITN.

Este proceso evolutivo de continuidad recreada y cambio adquiere cuerpo cuando el ITN -quien ha continuado el proceso evolutivo propio de una tradición autóctona en su contexto original- comparte sus códigos actuales con el Ifá cubano. Este último,



recreado en la Isla a partir de un trunco referente africano, sobreviviente en condiciones de disrupción cultural forzada -extrañado de su ascendencia por más de un siglo y enquistado en sí mismo a manera de defensa identitaria en un contexto hostil-obligatoriamente percibe las propuestas del ITN como una heterodoxia del Ifá africano, tal y como lo conocieron sus introductores -según el imaginario popular contemporáneo en Cuba- o sea, percibe al ITN como una «nueva» tendencia teológica.

Por otra parte, se hace comprensible la existencia de una «nueva» teología de Ifá en Cuba, pues identificado Ifá como una religión, esta expresa su diversidad y contradictoriedad en la coexistencia de varios linajes en África, así como con otras prácticas muy semejantes como el Fá y el Afá, las cuales interpretan desde las particularidades de sus culturas regionales un legado común que parece haber llegado desde Asia, interpretación sobre la cual construyen sus teologías. En general, no difieren polarmente en la fe ni en la creencia. Pero si han construido liturgias y rituales disímiles para implementar su fe, y con ellas su propia reflexión teológica, que en el caso del ITN, para los practicantes del Ifá cubano, es «nueva».

La clasificación del ITN como una «tendencia» teológica se hace comprensible cuando «se entiende por tendencia todo empuje habitual y constante [...] que se dirige a la modificación y formación de las cosas» (Abbagnano, 1972, p. 1122). Esta definición implica una actitud «dinámica» hacia la realidad que se corresponde perfectamente con su condición dialéctica de tradición cultural, el proceso de reajuste de la conceptualización e implementación de la práctica de Ifá, que a partir de sus propuestas protagoniza el ITN en la Isla, proceso que con el tiempo puede cambiar cuantitativa y cualitativamente los saberes y haceres del Ifá cubano actual.

Ahora bien, esta nueva forma de pensar, y por ende de hacer, constituye una nueva tendencia «teológica» al interior de la práctica de Ifá en Cuba, pues es ahí donde se evidencian sus novedosos rasgos distintivos y se realiza cuando comparte con los ifaístas cubanos conocimientos perdidos u olvidados a consecuencia del secuestro transnacional sufrido por los africanos esclavizados. De esta forma, al tender un puente cultural a través del tiempo y el espacio, el ITN como NTT tributa a la consolidación de la práctica de un Ifá cubano renovado y fortalecido en el diálogo con sus raíces africanas.

Características del Ifá tradicional nigeriano como nueva tendencia teológica en Cuba

Como se ha dicho antes, el ITN como NTT en Cuba tiene el objetivo de la salvación del ser humano, para lo cual se apoya en cuatro ejes teológico conceptuales: *Iwá Pelé* (buen carácter), *Orí* (partícula divina, conciencia individual y plan de destino personal), *Omoluabi* (persona de una moralidad excepcional) y *Atunwá* (reencarnación). Tiene como objeto de estudio a Dios (*Olódùmarè*), su relación con el mundo (*Orún*, el cielo y



Ayé, la tierra) y el hombre (*Eniyan*) (Ramos, 2011). Se constituye así en instrumento propedéutico y gnoseológico para la episteme, la doxa y la praxis de Ifá, en el cual se objetiva.

El discurso teológico del ITN revela una posición evolutivo-teísta que cree en la existencia de un creador y un propósito, así como en la descripción científica de la creación, pues Dios crea a través del proceso natural de la evolución (Pópólá, 2013). Se sustenta en la doctrina que explica la existencia de un solo Dios, asistido por un panteón de Irúnmolé y Orichas, y encuentra su extensión en el ser humano a través de Orí (Abimbola, 1975b; Ramos, 2011; Pópólá, 2013).

Para lograr lo anterior, esta NTT se vale de un discurso que utiliza recursos epistemológicos tanto africanos como occidentales, que puestos en relación de equivalencia le permiten explicar su propia fe en consonancia con las demandas de la contemporaneidad, única manera de hacerse comprender y validar, y de resistir el contacto con otras realidades, así como para lograr la preservación de las raíces culturales yoruba -forma peculiar de resistencia cultural- en un proceso de globalización irreversible. Aun así, su lenguaje teológico puede resultar hermético y metafórico para el hombre occidental.

La introducción en Cuba de esta NTT ha conllevado a «un proceso de reevaluación de categorías culturales, que implique, a su vez, reestructuraciones en las relaciones de poder preservadas y reproducidas entre religiosos del patio. El desarrollo de nuevas visiones puede implicar nuevas estrategias de reconfiguración socioculturales» (Menéndez, 2012, p. IV) y, de hecho, sucede cuando sustenta la introducción de «nuevas» deidades, cultos, sacerdocios, así como cuando empodera a la mujer al interior de Ifá y justifica la introducción de nuevas organizaciones y estructuras jerárquicas en la Isla.

Las fuentes de conocimiento y los criterios de verdad de esta NTT son la razón humana, la experiencia práctica acumulada en forma de tradición (escrita y oral), la revelación de los *orísà* a través de la posesión, el oráculo y la consiguiente reflexión contextualizada. La institución donde se estudia y se discute la NTT es el *egbé*, la comunidad de fe de sus practicantes.

Su discurso se distingue por la organicidad y sistematización de los argumentos racionales aplicados a los criterios de autoridad y por la sustentación filosófica. Evita el sofismo, pues reconoce estar siempre en busca de la verdad, no en su posesión absoluta. Deja espacio al aprendizaje empírico, al análisis conceptual y a los experimentos prácticos. En una palabra, no se anquilosa en la costumbre y reaviva la tradición.

Un rasgo particular de esta NTT es que posee una marcada orientación ecosófica, ya que concibe al ser humano no como una supra o una infra entidad independiente, dominadora o dominada, sino como un componente de un sistema más vasto en constante evolución y en estrecho vínculo dialéctico con la naturaleza. El hombre, aunque ente transformador y transformado por el medio en que vive y ejerce su dominio, es orientado por los *orísà* y la sociedad. Surge así una unidad indisoluble entre



el ser humano, la sociedad, los *Irúnmolé*, los *orísà* y la naturaleza, donde todo lo que existe emite energías y conforma un sistema (Abimbola, 1997; Robaina, Pijuán y González, 2006). Esta concepción rebasa tanto las posiciones antropocéntricas propias del materialismo simple como las teocéntricas usuales. Mezcla y sistematiza las dimensiones ecológicas con las bio-psico-socio-espirituales del ser humano, constituyéndose así en una ecosofía.³ En la NTT predomina la tradición sobre la costumbre y la explicación sobre la inercia y el dogma. El ITN como NTT se orienta con mucha fuerza a la formación ética del profesoro para lo cual se apoya esencialmente en las ya mencionadas categorías teológicas de *Atunwá*, *Orí*, *Iwá Pelé* y *Omoluwabí*.

Omoluwabí (omo-on-iwá-ibí: uno que se comporta como un bien nacido) es aquel sujeto que alcanza el reconocimiento de la comunidad por tener un buen carácter (*Iwá Pelé*: el propio ser en evolución y movimiento), o sea,

aquel que es un útil ejemplo por el amor a su tierra y a sus principios, porque vive en armonía con las disposiciones de Oloddumare como, por ejemplo: respeto a los ancianos, lealtad, honestidad en la vida pública y privada, devoción ante el deber, ayuda a los más débiles y necesitados, por su simpatía, sociabilidad, coraje, ahínco en el trabajo, sensatez, sinceridad, justicia, paciencia, perseverancia, humildad, bondad, generosidad, benevolencia y hospitalidad. (Souza, 2003, p. 16)

Atunwá es el ciclo de reencarnación asumido como un proceso educativo a través del cual el ser humano debe aprender a liberarse de sus aspectos negativos y acercarse paulatinamente a la fuente divina de la cual emanó. Antes de cada reencarnación debe escoger un *Orí* (destino), influenciado por su *Iwá* (carácter), lo que decidirá las futuras *Atunwá* en función de cuánto haya logrado para llegar a ser un *Omólúwabí*. Al enfocarse al cumplimiento de estos cuatro principios, el ITN se constituye en un instrumento de educación axiológica, de cohesión, integración y disciplina social. Asume de esta forma el «rol social que las ideologías pueden desempeñar dada su capacidad de influencia sobre la población y sus estrechas relaciones con el contexto socioclasista» (Sabater, 2015, p. 202). El ITN es útil porque «La función de la religión como mecanismo de control social debe ser desarrollada ahora por un entramado nuevo de las formas del poder en el que se conjuguen los contenidos de una ética social secularizada y las formas y prácticas de subjetivación, que hagan posible conectar los adentros psicológicos del hombre con los imperativos del orden social» (Calvo, 1989, p. 100).

El *Odù Iká Ofún* recopila una relación de mandamientos a cumplir por los sacerdotes de Ifá en particular y por todos los seres humanos, en general, de cuyo cumplimiento depende que estos sean gratos o no a los ojos de Dios. Recuerda de alguna manera el decálogo cristiano, pues la necesidad del crecimiento espiritual es el eje ético teológico alrededor del cual gira toda la construcción teórica de la teología de Ifá, que se apoya



incluso en las ciencias duras para explicar la concepción del universo, del hombre y la lógica de la vida (Abimbola, 1997; Pópólá, 2013).

Toda esta labor instructiva y educativa se apoya en una abundante bibliografía teológica, filosófica y litúrgica bien organizada que fundamenta teóricamente la existencia de una cosmogonía, una teogonía, una ética, un panteón, liturgias, rituales, organizaciones y jerarquías religiosas poco conocidos en la Isla. Sustenta la necesidad de nuevas modalidades organizativas al interior de la práctica de Ifá en Cuba (*egbé*,⁴ en este caso, especie de casa culto relativamente parecida a la conocida casa de santo en el país) y postula la introducción de jerarquías religiosas diferentes a las conocidas en la Isla. Instruye en las bases teóricas para la introducción de nuevas concepciones y actos de culto. Un elemento significativo y trascendental es el impulso al empoderamiento de la mujer y la justificación teológica de la figura de la Iyaonifá, ruptura epistémica al interior de una sociedad donde se impuso durante más de 400 años de colonia y neocolonia como ideal social, patriarcal y machista al hombre blanco y heterosexual. Entrevistado al respecto, el *babalawo* Víctor Betancourt Estrada Omolofaoro testimonia:

Es cierto que yo fui el iniciador en cuanto a la consagración de las Iyanifá en Cuba [...] Por supuesto que recibí grandes críticas al respecto, fui muy atacado [...] Yo dejé bien claro que el proyecto *Ifá Irán Lowo* siempre va a ir a restaurar lo que tenemos y para ello teníamos que tener un encuentro y un intercambio con los yorubas [...] existe temor a que se produzcan cambios en el Ifá metódico que existe en Cuba.⁵

Finalmente, el ITN como NTT alecciona sobre la existencia de divinidades desconocidas en la Isla, aporta información e interpretaciones novedosas sobre otras ya conocidas. Fundamenta la existencia de Dios, de los *Irúnmolé*, de los Orichas y de cultos ya perdidos o que no llegaron al país.

El concepto de Dios en la nueva tendencia teológica. Notas para su estudio

La palabra «dios» viene directamente del latín *deus*, que deriva a su vez del indoeuropeo *deiwos* (Crystal, 2010), de la raíz *deiw* (brillar, ser blanco) de la que proviene asimismo el término griego Ζεύς Zeus (Roberts y Pastor, 2005). La palabra latina *deus*, así como su variante *divus* (divino, o divinidad) significan literalmente «ser de luz» tal y como fue descrito *Olódùmárè* (Souza, 1998), puesto que se entendía que los dioses estaban hechos de la misma materia que la luz (Fatunmbi, 2010). Ya en español, el vocablo



«dios» se utiliza para referirse a la deidad suprema de las religiones monoteístas (Real Academia de la Lengua Española, 2019). Pero son muchos los dioses de este tipo que se presentan entre las diversas culturas, incluyendo a las politeístas, y, por ende, muchos los vocablos en distintos idiomas con los que se los identifica particularmente.

En esta investigación se comparte el criterio de los estudiosos yoruba que Dios es uno solo y que lo que varía es el nombre como un rasgo identificador al interior de cada cultura específica. Los nombres y atributos de Dios son equivalentes entre las diferentes culturas del mundo (International Council for Ifa Religion. Ifa International Training Institution, s. f.).

A partir de las premisas anteriores y según Verger (1966), la tradición oral yoruba afirma que antes de la creación del universo Dios existía solamente en forma de *Ashé*, fuerza abstracta, absolutamente pura, vital y generadora, motor, instrumento y materia prima de la creación, principio de la existencia, expresión de poder y autoridad, energía en su estado más puro y potente, vitalidad, causa y efecto, sabiduría absoluta.

Los investigadores estudiados por el autor coinciden en que *Ashé* fue el concepto más próximo a Dios que existiera en la cultura yoruba antes del encuentro con el cristianismo y el islam y que el concepto de *Olódùmarè* es un producto de la transculturación con las influencias islámicas y cristianas. Sin embargo, el ministro luterano e investigador E. Bolaji (1963) explica que el *Ashé* con el tiempo asumió la conciencia de lo que es llamado *Olorún* (O-ni-orun: dueño del cielo, Dios), *Olódùmarè* (creador del Universo), *Elá* (conciencia de *Olódùmarè*) y *Olofin* (Dueño del Palacio del Cielo) y espíritu a cargo de la Tierra. El afamado Obá Oriaté, Ilarí Obá, Oló Changó, Dr. C. Miguel «Willie» Ramos Nebot, profesor de Antropología y Sociología de la *Florida International University*, resume diciendo que el Ser Supremo tiene tres representaciones: *Eledá*, *Olorún* y *Olódùmarè*. *Eledá* -el Creador- reside asociado a *Orí* en la cabeza de cada ser humano. *Olorún* es el dueño del cielo y cuida de la Tierra, *Olódùmarè* es el dueño del espacio y del tiempo total. En Cuba se rinde culto a *Olorún*, dueño del cielo, a *Olódùmarè* dueño y creador del universo y a *Olofin*, dueño del Palacio Celestial y espíritu a cargo del planeta Tierra. Como se puede apreciar, conforman algo relativamente semejante a la trinidad católica (Ramos, 2011).

Ya al interior de la práctica de Ifá, el término *Olódùmarè* usualmente es equiparado de forma operativa a la deidad suprema (Fátúndé Fákayòdé, 2001; Betancourt Estrada, 2007), aquella que creó y controla todo el Universo; equivalente del término *god* en inglés o «dios» en español (International Council for Ifa Religion. Ifa International Training Institution, s. f). El intelectual y *babalawo* cubano Adrián de Souza (2012), parafraseando a Falokun Fatumbi, explica que «la palabra *Orún* es bien traducida cuando se entiende como el reino invisible del cual emerge el universo físico» (p. 90) y que es otro nombre con el que se conoce a *Olódùmarè*. Precisa, además, que «*Olódùmarè* es la energía vital primaria, el ser superior, la fuerza suprema de la cual brota toda la Creación universal; de Él emana todo ser viviente [...] es el elemento unificador y regidor de la ética yoruba; es el rey perfecto, el rey puro» (Souza, 2012, p. 22).



En la palabra *Olódùmarè* el prefijo «ol» denota el dueño o aquel que está ocupado en. La palabra «Odu» significa capítulo o encabezar, gigante o muy expansivo, secreto, autoridad o poder (Lahaye Guerra, 2011). «Mare» significa fijo, inmóvil constante, eterno, sin cambio, inalcanzable. El Dr.C Enrique Orozco Rubio Ogunda Teturá explica sobre el tema, en la entrevista mencionada, que «está Olódùmarè, está Elá, que es la conciencia de Olódùmarè, y está todo el conocimiento que se generó de Elá, que ¿es quién?... Ifá. Fíjate, y viene Orúnmila en esa cadena, que es quien interpreta a Elá y a Ifá».

Olódùmarè como nombre de Dios aparece en numerosos autores cubanos y africanos tales como Bolaji (1963), Abimbola (1975a, 1975b), Angarika (1995), Fátúndé Fákayòdé (2001), Babatunde (2013), Arango (s. f.)⁶ y Pópóolá (s. f.), entre otros.

En cuanto a la condición monoteísta de Ifá, los teólogos yorubas afirman que *Olódùmarè* es el único Dios creador de absolutamente todo. Es, según Orozco Rubio en entrevista mencionada, «un solo Dios, que se ha fragmentado en su creación y por eso está presente en todo lo creado». La búsqueda del origen, el conocimiento y el entendimiento de *Olódùmarè* implica el de todas las criaturas en el Universo, pues, según Ifá, en el *Odu Oyeku-Logbe* todas las cosas del Universo son parte de *Olódùmarè*. Esta misma teología postula que «los *orísà* no deben ser llamados dioses de ninguna manera. Ellos son fuerzas, viven en atributos, revelaciones, dramatizaciones de una idea religiosa complicada para la cual en nuestra tierra no existe un equivalente real» (Gleason, 1971, p. 113). Fátúndé Fákayòdé (2001) opina que «adicionalmente, los nombres de los Mensajeros, *Òrísàs* o *Imolès* no podrán ser traducidos, es decir, *Sàngó* es *Sàngó*, no el dios del trueno y *Ògún* es *Ògún*, no el dios del hierro. Su nombre común, *Òrísà* no puede ser traducido como dioses de ninguna manera» (p. 190).

Así pues, con esta rotunda afirmación de la investigadora Judith Gleason (1971) y del *babalawo* y teólogo Fáyemí Fátúndé Fákayòdé (2001) se niegan los posibles politeísmo y henoteísmo atribuibles a Ifá, se confirma definitivamente su monoteísmo de orientación panteísta, su carácter teísta y no deísta y la existencia de un nombre para Dios: *Olódùmarè*, como objetivación consciente final del *Ashé*, fuente, portador y *Ashé* él mismo. Confirma así que no solo existe más de una palabra para designar a Dios en lengua yoruba, sino que existen términos específicos para definir los matices sutiles en que este puede presentarse.

No se excluye la posibilidad de que el monoteísmo presente en Ifá sea como este mismo un aporte transcultural y transnacional a partir de la convergencia en territorio yoruba de influencias mesopotámicas, egipcias, arábicas y cristianas y que el dialéctico concepto de *Ashé* (similar al Prana indio, al Chi chino o al Mana polinesio) fuera el concepto más cercano a Dios que hubieran poseído los protoyorubas o sus descendientes más cercanos (Ramos, 2011).



Del pasado, el presente y el futuro de la teología de Ifá en Cuba

La NTT utilizada como referente permite identificar, agrupar y reorganizar los fundamentos teológicos y filosóficos dispersos, fragmentados e inmersos en los *odù* de la literatura del Ifá cubano, así como facilita la comprensión de su sentido. Por ende, contribuye a llenar un vacío epistemológico al interior de la práctica de Ifá en Cuba, pues

es imposible creer que de un panteón con 401 òrìsàs, es imposible creer que los 26 o 27 que llegaron a Cuba, nada más, sean el centro de la cosmología yoruba. Imposible [...] Y eso te habla del desconocimiento, del desconocimiento de las bases filosóficas [...] las prácticas en Cuba se basaron sobre la imitación, la imitación a lo que oía, la imitación a lo que veía [...] y siguen siendo imitaciones, no siendo así, en tierra yoruba, que es donde nacieron estas prácticas, donde sí se conoce una filosofía. (Orozco Rubio, en entrevista del 23 de junio de 2015)

Lo cierto es que la conservación, transmisión, creación y/o recreación de una teología propia de Ifá en Cuba -susceptible de enfoques académicos- que estudie y explique la copiosa sabiduría sacra y laica, oral y escrita en la que se basan las creencias y forma de vida de sus practicantes no existe (Lachatañeré, 2004; Ortiz, 2004; Orozco Rubio, en su entrevista de 2015; Rabaza, 2015). Su existencia ha sido frustrada sistemáticamente por las circunstancias hostiles en que se ha desenvuelto esta práctica y sustituida por una mitología «aplanada» (Lachatañeré, 2004). Solo sobrevivieron la praxis y la doxa. Tampoco se le pidió más. Bastaban para satisfacer las necesidades pragmáticas de quienes recurrían a sus bondades, ajenas a toda curiosidad intelectual. Por esta razón Souza expresa que «los que no nos conformamos con saber a medias estamos en la obligación de buscar hasta donde sea posible la verdad de nuestra raíz» (Souza, 1998, p. 42).

Construir una teología cubana contemporánea de Ifá será una tarea difícil para los practicantes de la Isla interesados en tal empeño, pues, aunque cuentan con la base teórica aportada por el ITN, existe cierta resistencia por parte de los practicantes cubanos más conservadores. Sobre esta realidad el *babalawo* Rosendo Romero opina: «sin embargo, una de las grandes virtudes de la religión que practicamos es que justamente es favorable al mestizaje, pero, al mestizaje lógico, no al mestizaje ilógico».⁷

Las disconformidades antes mencionadas se expresan en el distingo entre lo que se pudiera denominar la «orientación académica», compartida por los practicantes cubanos con inquietudes intelectuales sobre Ifá y que asumen la necesidad del diálogo intercultural con los practicantes del ITN como vía de enriquecimiento mutuo, y la «orientación hacia la vida», conformada por aquellos a quienes les bastan los conocimientos de valor práctico heredados boca-oído y en forma de costumbre. Para los



primeros, resulta una necesidad sentida la sustentación teórica de la práctica, pero se les cuestiona por no asumir como modelo exclusivo el acervo acumulado de forma empírica en el Ifá cubano. Los seguidores de la «orientación hacia la vida» dicen vivir como creyentes.⁸ Entre ellos no son pocos los que asumen una posición antintelectualista y se apoyan en el conocimiento adquirido en la praxis, se enraízan en la costumbre y siguen líderes carismáticos, vivos o no.

Al respecto, preocupado por el futuro de Ifá en Cuba, comenta Hermes Pascual Ramírez, babalawo Olofista, «criollo», ahijado de Rubén Pineda (Baba Eyiogbe), ahijado de Ogunda Meyi (El Mapo), el que a su vez lo fuera de Bernardo Rojas, y quien colaboró con babalawo «criollos» de renombre tales como Babel, Juan Angulo, Guillermo Castro, Joaquín Salazar y Nenè Edimbre, «cuando desaparezca mi generación, yo no sé qué va a pasar [...] la juventud, que no está preparada, que no estudia, que no está en esto, nada más está en los pesos y haciendo un montón de porquería, se fastidió la religión, me refiero al *fondo filosófico*, me refiero en el fondo de la ceremonia».⁹ Por otro lado, Souza (2006) expresa que «para ser un sacerdote de Ifá no basta conocer intelectualmente los códigos del lenguaje adivinatorio, también es necesario conocer la psicología social, el sistema de comunicación y de creencias, la historia, la geografía, la física, la matemática, la filosofía, etcétera. El sacerdote de Ifá que solo sabe “de Ifá” no sabe nada» (p. 123). Estos criterios, además, encuentran eco en la voz del babalawo tradicionalista Víctor Betancourt Estrada, *Omolofoaro*,¹⁰ en entrevista mencionada:

la forma que se practica el Ifismo o Ifá en Cuba es una forma muy cómoda, [...] establecer aquí un patrón totalmente original nigeriano [...] conlleva a un entrenamiento, muy, pero, muy extenso, se torna a veces difícil, [...] cuando uno obliga a una persona a estudiar, entonces, vienen estas oposiciones [...]; por otra parte [...] muchos mayores lo que no le vieron a sus mayores no lo aceptan, [...] como yo siempre digo, ellos no vieron las Cataratas del Niágara y para ellos no existen, [...] esa es la política de muchos mayores, porque así nos enseñaron, nos educaron nuestros abuelos, de la verdad es la que te digo yo y más nada, la otra no es verdad, es la que te diga yo.

Entre las secuelas de las carencias teológicas y filosóficas sufridas por muchos practicantes del Ifá cubano, aparecen el fundamentalismo etnocéntrico y el multiculturalismo. En cambio, tal y como explica el babalawo y psiquiatra en activo Dr. Ángel William Viera, *Ifáyejú*, es un criterio compartido por los practicantes del ITN que: «Esta religión [el ITN] ha cambiado la cultura de nosotros en muchos aspectos, sobre todo en cuanto a conducta, se exige mucho tener buena conducta».¹¹

En resumen, en Cuba los practicantes de Ifá de forma histórica y hasta la llegada del ITN han carecido de formación teológica con orientación académica y se han aferrado a las verdades supuestamente reveladas transmitidas por vía oral -costumbre vs. tradición-. Ese vacío teórico lo ha venido a llenar el ITN, lo cual tendrá importantes



repercusiones en la evolución de Ifá en Cuba tal y como explica Enrique Orozco Rubio en la entrevista ya mencionada:

ante esas nuevas necesidades que tiene el religioso cubano ahora, en pleno 2015, siglo XXI, ya el modelo antiguo, se queda sin respuestas, pero, no por eso deja de tener valor [...] estamos buscando respuestas a las lagunas de conocimiento que tiene ese sistema, poniendo los ojos en África [...] de aquí a cinco o diez años va a haber una fusión tal, que la gente no va a saber qué cosa es nigeriano, ni que cosa es afrocubano [...] lo que está ocurriendo, en esencia, es una simbiosis, una mezcla de las dos corrientes en Cuba.

La experiencia vivida demuestra que Ifá se puede desdoblar. Puede actuar como una tendencia teológica, como un *corpus* de conocimientos múltiples en el que predominan la racionalidad y la tradición como proceso de transmisión y explicación de las causas de las acciones. Pero también se puede proyectar como una tendencia religiosa cuando predomina la costumbre como proceso de transmisión del cómo hacer y no del porqué; el dogma, el acto de fe y la inercia sobre la racionalidad; y la imposición de la actuación sin cuestionamientos bajo la clásica frase de «en mi casa siempre se hizo así». Sobre esta realidad narra Orozco Rubio durante su entrevista:

me chocó del sistema afrocubano, que empiezo yo a hacerme toda una serie de preguntas, que no encontraba, por supuesto, respuestas. [...] las respuestas eran dos; oye, es que eso es así, y no lo va a cambiar nadie; o sencillamente te decían, es tabú. [...] a mí me chocaba muchísimo [...] repetir todo eso de memoria, pero no sabía lo que decía [...] Entonces, todo eso me obligó a buscar respuestas en algún lugar. ¿De dónde salió to [*sic*] esto...? ¿Esto salió de África? Y es ahí donde viro mis ojos hacia África, y ¿qué me topo en África? un *babalawo* que sí sabe lo que reza, que sí sabe lo que canta, porque es su idioma, es su cultura [...]. Y es entonces que empiezo a enamorarme de la filosofía esta.

Este criterio es compartido por el *babalawo* Humberto Torres en entrevista realizada: «nunca me gustó, la idea de cantarle a Changó [...] a Orúnmila y no saber nada de lo que estoy diciéndole, esa idea nunca me resultó, [...] es decir, cualquier tipo de poesía dentro de Ifá, y no saber nada, ni remotamente, no tener ni siquiera la idea de lo que se está diciendo, eso fue lo único que me conllevó a mí a buscar la parte tradicional». ¹²

Esta dualidad de tendencias hace que el ifaísmo en Cuba viva en estos momentos un periodo de transición. Sí impresiona cierta intención de cambio y existe la posibilidad que la integración del ITN al acervo religioso popular cubano -aderezado por la paulatina e irreversible globalización del conocimiento- reforme la manera de practicar Ifá en Cuba. Aunque también se debe considerar la influencia equilibradora de la pragmática,



creativa y funcional religiosidad popular del cubano que asimila lo que resulta eficaz en este contexto y desecha todo aquello que no se aviene a las necesidades de los practicantes en la Isla. Hoy ya muchos practicantes del Ifá cubano afirman como el babalawo «criollo» Félix Escobar:

yo no cambio los rituales míos, no cambio mis raíces de mis ancestros, de cómo me orientaron mi camino religioso, pero si puedo argumentarle cosas que yo encuentro que tienen un sentido, que verdaderamente, me explican tal vez cosas que no entendía anteriormente, y con este nuevo movimiento, lo puedo comprender, entiendes, entonces, pienso que el saber no ocupa espacio, pienso que mientras más uno pueda darle entrada a las informaciones positivas, te ayuda a tu mejor desarrollo como sacerdote.¹³

Escobar no es una excepción. Son muchos los *babalawo* criollos que el autor ha conocido y que piensan de la misma manera. Por ende, a partir de la dialéctica implícita en la misma práctica de Ifá, en un futuro más o menos corto las tendencias tradicionalista y cubana continuarán una fusión que ya ha empezado, construyendo un espacio de convergencia holística. Están llamadas a complementarse mutuamente y de ellas emergerá enriquecida y consolidada una concepción contemporánea de Ifá en la Isla, pues esta información novedosa en Cuba no será asimilada de forma pasiva, sino que pasará por un proceso de reapropiación y resignificación de sus contenidos. Por lo tanto, durante un tiempo coexistirán en el país una tendencia cubana contemporánea de Ifá - enriquecida y renovada por los aportes nigerianos-, con la tendencia cubana «criolla» resistente al cambio, hasta que la práctica, criterio de la verdad, decante lo que no resulte funcional para los religiosos de la Isla. Según Orozco Rubio, en su entrevista,

lo que va a ocurrir es el nacimiento de una nueva forma de Ifá en Cuba, que no va a ser ni nigeriana ni criolla, sino, va a ser un Ifá que va a responder a ambas necesidades, tanto a las necesidades de los que practican de la manera tradicional africana como los que responden a la manera tradicional afrocubana, [...] lo que se está gestando en Cuba es un gran movimiento nuevo completamente de Ifá, que [...] ¿qué nombre tendrá? [...], bueno, habrá que esperar.

Esta posición encuentra sustento en la concepción dialéctica de la evolución cultural, de la tradición como expresión materializada de esa evolución, de las experiencias acumuladas en prácticas religiosas diferentes que han transitado y transitan por las mismas etapas históricas por las que Ifá transita en la Cuba de hoy.

Ya no es necesario esconder, camuflar, adaptar la práctica de Ifá para que sus practicantes no sean rechazados o reprimidos socialmente. Entonces, es necesario adecuar Ifá en la Isla a los nuevos tiempos en los que puede desplegar toda su



potencialidad, recuperar lo perdido e incorporar lo que nunca llegó. Es imposible aceptar el etnocentrismo y el antintelectualismo como expresiones de lealtad a la identidad cultural cubana en el marco de la práctica de Ifá. Afortunadamente, tal y como nos dice Souza (2012) «hoy podemos decir, y creo que con profunda satisfacción para la historia cultural de Cuba y para el futuro que se nos avecina, que un buen grupo de intelectuales ha asumido el reencuentro con los orígenes» (p. 20). Ifá como tradición está vivo y, por lo tanto, como todo lo que trasciende, no tiene una sola y última forma de existencia.

El ITN enriquece la práctica de Ifá en Cuba dotándolo de una teología y una filosofía que fueron desvirtuadas por la pérdida del idioma y la acción nociva de otras mediaciones objetivas y subjetivas. Enriquece su praxis y su doxa con un panteón ampliado y explicado, sustentado en una teogonía y una cosmogonía que las condiciones históricas en las que se desarrolló Ifá en Cuba le impidieron conservar, consolidar y desarrollar. La llegada del ITN a la Isla no es más que una fase en la evolución histórica de Ifá, un momento que perpetúa, a través de la continuidad recreada y el cambio, los procesos de transculturación y transnacionalización que han caracterizado tanto al propio Ifá como a la cultura cubana.

Conclusiones

El ITN presente en Cuba desde los años noventa del siglo xx constituye una NTT de origen africano al interior de la práctica de Ifá en el país, pues conforma una corriente de pensamiento renovador o restaurador -puede ser visto de ambas formas, depende de la posición del receptor- de alcance esencialmente teológico. Tiene como finalidad encaminar al hombre hacia la salvación y se orienta a estudiar las relaciones entre Dios, los Orichas, el universo y el hombre a partir de la exposición sistemática y la justificación racional del contenido intelectual de Ifá. Se orienta con mucha fuerza a la formación ética del profeso para lo cual se apoya esencialmente en las categorías teológicas de *Atunwá*, *Orí*, *Iwá Pelé* y *Omoluwabi*.

Por otro lado, formula una conceptualización y sustenta teóricamente la propuesta de una implementación de Ifá que enriquecen y complementan la práctica recreada en la Isla. Su discurso se distingue por la organicidad y sistematización de los argumentos racionales aplicados a los criterios de autoridad y por la sustentación filosófica. Evita el sofismo, pues reconoce estar siempre en busca de la verdad, no en su posesión absoluta. Deja espacio al aprendizaje empírico, al análisis conceptual y a los experimentos prácticos. En una palabra, no se anquilosa en la costumbre y reaviva la tradición. Posee una marcada orientación ecosófica, ya que concibe al ser humano no como una supra o una infra entidad independiente, dominadora o dominada, sino como un componente de un sistema más vasto en constante evolución y en estrecho vínculo dialéctico con la naturaleza.



Referencias bibliográficas

Abbagnano, N. (1972). *Diccionario de filosofía*. Instituto Cubano del Libro.

Abimbola, W. (1975a). Introduction. En University of Ilé Ifè (ed.), *Yoruba Oral Tradition* (pp. 1-47). University Press.

Abimbola, W. (1975b). Ìwàpèlé: The concept of Good Charecter in Ifá Literary Corpus. En University of Ilé Ifè (ed.), *Yoruba Oral Tradition* (pp. 389-420). University Press.

Abimbola, W. (1997, junio). *Ifá recompondrá nuestro mundo roto. Mitología Yoruba. La tierra como òrìsà (entrevistas por I. Miller)*. Recuperado el 27 de mayo de 2018 de <http://docshare02.docshare.tips/files/6671/66713307.pdf>

Angarika, Nicolás. (1995). *El lukumí al alcance de todos*. Proyecto Orunmila.

Gárciga, M. K. (2015, agosto-diciembre). Prácticas religiosas en contextos de transnacionalización. Entrevista a Kali Argyriadis y Nahayeilli Juárez. *Revista del Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello*, (18). Recuperado el 3 de julio de 2017 de <http://www.perfiles.cult.cu/index.php?r=site/articulo&id=405>

Babatunde, Olayinka. (2013). *Obatalá, the Greatest and Oldest Divinity*. Publicher River Water.

Barnet, Miguel. (1997). Prólogo. En Yrmino Valdés, *Diloggún. Sistema de Adivinación* (pp. VII-IX). Unión.

Betancourt Estrada, V. (2007). La introvertida transmisión oral en las raíces de la cultura afrocubana. *Afro-Hispanic Review*, 26 (1), 195-201.

Bolaji, Idowu E. (1963). *Olodumare: Gold in Yoruba belief*. Longmans, Green.

Calvo, M. (1989). *La teoría de las pasiones y el dominio del hombre. Genealogía de la hermenéutica moderna del control social*. Universidad de Zaragoza, Prensas Universitarias.

Crystal, David. (2010). *The Cambridge Encyclopedia of Language*. Cambridge University Press.

Fátúndé Fákayòdé, Fáyemí. (2001). *Ìwúre. La eficacia de la oración a Olódùmarè, la Fuerza Suprema*. Ejiodi Home of Tradition Kaa Compound, Alade Near Moniya, Ibadan, Oyo State.

Fatunmbi, F. (2010). *Iba Se Orisa*. ONCE.



- Feraudy Espino, Heriberto. (2006). *Yoruba. Un acercamiento a nuestras raíces*. Ciencias Sociales.
- García Hernández, G., y Manzano Caudillo, J. (2010). Procedimientos metodológicos básicos y habilidades del investigador en el contexto de la teoría fundamentada. *Itazpalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (69). Recuperado el 8 de mayo de 2017 de <https://www.redalyc.org/pdf/393/39348726002.pdf>
- Gleason, J. (1971). *Òrìshà: The Gods of Yorùbáland*. Atheneum.
- Ifashade, Odugbemi. (s. f.). Teología tradicionalista. In *Slide Share*. LinkedIn Corporation. Recuperado el 3 de junio de 2017 de <https://pdfcoffee.com/el-compendio-del-libro-sagrado-de-ifa-pdf-free.html>
- Ilobuu, Lode. (2008). *Yoruba: teología y tradición. El hombre y la sociedad*. NIDD Publishing Co. Ayó Salami and IFA CITY.
- International Council for Ifa Religion. Ifa International Training Institution. (s. f.). *Disertación monográfica de Ifá*.
- Konstantinov, F. (1964). *Los fundamentos de la filosofía marxista*. Editorial Política.
- Lachatañeré, R. (2004). *El sistema religioso de los afrocubanos*. Ciencias Sociales.
- Lahaye Guerra, Rosa M. de la. (2011). Un oddun es una categoría teológica (I). *Cubadebate*. Recuperado el 24 de junio de 2015 de <http://www.cubadebate.cu/noticias/2011/06/24/un-oddun-es-una-categoria-teologica-i/>
- Lenin, V. I. (1960). *Obras Completas*. Vol. XVI. Cartago.
- Menéndez, Lázara. (2012). Prólogo. En Adrián de Souza, *Ifá. Santa palabra. Concepto ético sobre el carácter y la ancianidad* (pp. I-VI). Unión.
- Næss, A. (1973). The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary. *Inquiry*, 16, 95-100.
- Næss, A. (2007) Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen. *Medio ambiente y desarrollo*, 1 (23), 101.
- Ortiz, Fernando (2004). Predisposición al lector. En Rómulo Lachatañeré, *¡Oh, mío Yemayá! El sistema religioso de los afrocubanos* (pp. XXVII-XXXVI). Ciencias Sociales.
- Orton, H. (2012). *Teología Cristiana*. Casa Nazarena de Publicaciones.



- Pascual Ramírez, Hermes. (2000). Testimonio de un sacerdote. En *Cuba. Una identidad in movimiento*. Recuperado el 10 de enero de 2017 de http://www.archivocubano.org/macua_06.html
- Pópoolá, Solabagdé. (2013) *Historia de la Creación*. Recuperado el 3 de enero de 2019 de <http://ifatraining.weebly.com/library.html>
- Pópoolá, Solabagdé. (2014). *Omolúwábi. La descripción de un ser completo*. Solagbade Pópoolá Library Inc.Ifá Works LLC. Recuperado el 3 de febrero de 2017 de <https://www.facebook.com/lfaworks/>
- Pópoolá, Solabagdé. (s. f.). *Ìkúnlè-Abiyamø el Àṣẹ de la Maternidad. Una Apreciación global de Ifá*. SCRIBD. Recuperado el 3 de febrero de 2017 de <https://pdfcoffee.com/ikunle-abiyamo-1-pdf-free.html>
- Rabaza, M. (2015). ¿De qué Ifá estamos hablando? *Catauro Revista cubana de antropología*, (31), 45-69.
- Ramírez Calzadilla, J. (2000). *Religión y relaciones sociales. Un estudio sobre la significación de la religión en la sociedad cubana*. Editorial Academia.
- Ramos, M. (2011). *Orí Eledá mí Ó*. Eleda. Org. Publications.
- Real Academia de la Lengua Española. (2019). *Diccionario de la lengua española*, en <http://dle.rae.es>
- Robaina, J., Pijuán, L., y González, M. (2006). Complejo religioso Osha-Ifá: antropologías y discursos sobre la fundación, oralidad y persistencia de una religión de ascendencia yoruba en Cuba. *Revista Cuba Arqueológica*. Recuperado el 23 de mayo de 2016 de <https://fdocuments.ec/download/complejo-religioso-oseha-ifa-antropologias-y-discursos-1-complejo-religioso>
- Roberts, Edward A., y Pastor, Bárbara. (2005). *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Alianza.
- Sabater, Vivian. (2015). Antonio Gramsci ante las urgencias de su tiempo: reflexiones en torno al fenómeno religioso. En *Reflexiones marxistas sobre revolución y religión* (p. 202). Editorial UH.
- Salami, Ayó. (2008). *Teología yoruba y tradición. El culto. Ogúntònà Crescent, Phase 1*. NIDD Publishing and Printing Limited.
- Souza, A. de. (1998). *Eshu-Elegguá. Equilibrio dinámico de la existencia*. Unión.
- Souza, A. de. (1999). *Los Orichas en África. Una aproximación a nuestra identidad*. Ciencias Sociales.



Souza, A. de. (2003). *Ifá. Santa palabra. La ética del corazón*. Unión.

Souza, A. de. (2006). *Ifá. Santa palabra. Concepto ético sobre la muerte*. UNEAC.

Souza, A. de. (2012). *Ifá. Santa palabra. Concepto ético sobre el carácter y la ancianidad*. Unión.

Verger, P. (1966). The Yoruba High God-A Review of the Sources. *Odu*. 2 (2), 19-40.

Wagenaar, H. (2003, 28-29 de noviembre). The (Re-) Discovery of Grounded Theory in Postpositivist Policy Research (Ponencia). *ESF Workshop Qualitative Method for the Social Sciences*.

Yoruba-English. Modern Practical Dictionary. (2003). Hippocrane Books.

Notas aclaratorias

¹ Entrevista a Enrique Orozco Rubio Ogunda Teturá, 23 de junio de 2015.

² El término fue acuñado por el sociólogo canadiense Marshall McLuhan. El concepto aparece en sus libros *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man* (1962), *Understanding Media* (1964) y en *Guerra y paz en la Aldea Global* (1968). La intención es explicar que la información de la cual disponemos fue elegida entre una infinidad de contenidos utilizando todos los medios de comunicación posibles y de forma instantánea.

³ Neologismo atribuido al filósofo noruego Arne Næss (1912-2009). La ecosofía asume al ser humano no como una individualidad, sino como parte de un sistema de interacciones con el resto de la comunidad biótica (biocenosis) y su medio no viviente (biotopo). Comprende al ecosistema y a la circulación de energía y materia que le es inherente (Næss, 1973, 2007).

⁴ Este término también denomina a la comunidad de creyentes miembros de una casa templo del ITN, así como a una divinidad que constituye el doble espiritual de cada ser humano.

⁵ Entrevista a Víctor Betancourt Estrada Omolofaoro, 14 de junio de 2016.

⁶ A la referencia correspondiente al texto de Pedro Manuel Arango consultado no fue posible dedicarle una entrada entre las referencias bibliográficas debido a los escasos datos bibliográficos recuperados. Fue preciso consultar una versión mimeografiada que carece de datos editoriales, algo que es muy común en la literatura sobre el Ifá criollo o cubano.

⁷ Entrevista al *babalawo* Rosendo Romero, 29 de mayo de 2016.

⁸ Mediante la ortodoxia presunta y «exclusiva» comprensión de la verdad, aplicada a la vida mediante la ortopraxis, que desarrolla las doctrinas religiosas enfocadas hacia una presumible conducta correcta y la ortopatía o dimensión emocional, que dice cómo vivir para dios, mediante los sentimientos correctos.

⁹ El *babalawo* Hermes Pascual Ramírez fue ahijado de Rubén Pineda (*Baba Eyiogbe*), ahijado de Ogunda Meyi (El Mapo), el que a su vez lo fuera de Bernardo Rojas, y colaboró con *babalawo* criollos de renombre, tales como Babel, Juan Angulo, Guillermo Castro, Joaquín Salazar y Nenè Edimbre. Por otro lado, el ya fallecido director del Instituto Cubano de Antropología, M.S.c. Jesús R. Robaina Jaramillo, *Omó Ifá*, publicó el siguiente testimonio:



Recuerdo una conversación sostenida en 1998 con el famoso palero, ya fallecido, Tato, regente, junto a su esposa Sofía, de una de las más importantes casas-templos de esta religión en La Habana. En aquel entonces, tenía 87 años y más de 50 de iniciado, yo le abordaba sobre el asunto de la sincretización entre las deidades del palo y el santoral católico y él me decía: «yo no creo ni necesito de ello para mi religión, pero sí los cristianos [se refería a la gente en general] que se vienen a ver [consultar] conmigo, lo necesitan y creen que los ayuda, qué tú quieres que yo le haga. A mí me parece que eso [el sincretismo] los que más lo han usado son ustedes [los investigadores]». (Robaina, Pijuán y González, 2006, p. 13)

¹⁰ *Babalawo* iniciado y formado en una familia de rancia estirpe en el Ifá y la Ocha «criolla». Se caracteriza por ser un fecundo investigador, publicista y pionero en la introducción del ITN en Cuba.

¹¹ Rector del *Egbé Araba Aworeni Ilé Ifé* (2012). Localizado en la Calzada de Infanta n.º 651 entre Salud y Jesús Peregrino, municipio Centro Habana, La Habana. La información referenciada corresponde a una entrevista realizada el 17 de junio de 2016, en La Habana.

¹² Entrevista a H. Torres Hurtado, 23 de abril de 2016.

¹³ Entrevista a Escobar Griñán, 14 de mayo de 2016.

Conflicto de intereses

El autor declara que no tiene conflicto de intereses.