

RELIGIONES DE MATRIZ AFRICANA EN LA RESISTENCIA: EL CASO DE IFÁ-ORISA

Hans Carrillo Guach¹

Angélica María Rivera López²

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v%vi%i.20580>

Resumen:

Las religiones de matriz africana, recurrentemente han sido albos de discriminaciones y prejuicios. Este escenario, consecuencia de relaciones de poder y dominación, ha constituido una tentativa de imponer formas universales de religiosidad. Conjuntamente, ha contribuido no solo para ignorar la naturaleza de IFÁ-Òrìsà como religión en sí misma, sino además para desconocer los aportes de esta tradición para la configuración harmónica de las relaciones sociales, conforme ocurriría con religiones de origen católico. Delante de este contexto, el presente artículo pretende describir algunas lógicas del culto IFÁ-Òrìsà, como práctica inmersa en un proceso de resistencia, contra denominaciones ajenas a su propia esencia. Para ello, metodológicamente se acude al análisis de bibliografías de diversa índole (científica y textos litúrgicos de IFÁ), que posibilitaron demostrar que dicha tradición se constituye como una religión, contrariamente a las asignaciones peyorativas de las cuales han sido objeto: fetiche, brujería, cosas de personas atrasadas.

Palabras claves: IFÁ-Òrìsà; Religión; Brujería; Diáspora; Tradiciones Africanas.

RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NA RESISTÊNCIA: O CASO DE IFÁ-ÒRÌSÀ

Resumo:

As religiões de matriz africana, recorrentemente têm sido alvos de discriminações e preconceitos. Este cenário, consequência de relações de poder e dominação, tem constituído uma tentativa de impor formas universais de religiosidade. Conjuntamente, tem colaborado não só para ignorar a natureza de IFÁ-Òrìsà como religião em si mesma, além para desconhecer os aportes desta tradição para a configuração harmônica das relações sociais, conforme ocorreria com religiões de origem católica. Diante deste contexto, o presente artigo pretende descrever algumas logicas do culto IFÁ-Òrìsà, como prática imersa num processo de resistência contra denominações alheias a sua própria essência. Para isso tudo, metodologicamente se utiliza a análise de bibliografias de

¹ Profesor en Departamento de Sociología, Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: hanscarrilloguach@gmail.com

² Investigadora independiente sobre religiones de matriz africana en Cuba. E-mail: angemaria.rl@gmail.com

diversa índole (científica e textos litúrgicos de IFÁ), que possibilitaram demonstrar que dita tradição se constitui como uma religião, contrariamente às designações pejorativas das quais têm sido objeto: fetiche, bruxaria, coisas de pessoas atrasadas.

Palavras chaves: IFÁ-Òrìsà; Religião; Bruxaria; Diáspora; Tradições Africanas.

Introducción

Disímiles tradiciones religiosas de matriz africana, como la que aquí se analiza, han sido objeto de discriminaciones y tergiversaciones. Las bases explicativas de este fenómeno no solo pueden ser encontradas en un desconocimiento sobre el tema. También se pueden entender como resultado de relaciones de poder, en las que determinadas religiones intentan imponerse desde una falsa superioridad, “normalidad”.

Tales discriminaciones, inclusive, han negado a estas prácticas el debido reconocimiento como religiones, siendo etiquetadas, entre algunos grupos sociales, como: simples fetichismos, hechicerías, brujerías (macumba en Brasil), cosas del diablo, prácticas de personas atrasadas, entre otras denominaciones peyorativas. Semejantes rotulaciones, que niegan y desconocen la religiosidad de este tipo de tradiciones, solo han servido para, entre otras cuestiones, alimentar el desconocimiento sobre las lógicas internas de este tipo de religiones y sus aportes para las sociedades contemporáneas.

Debido a la mencionada negación, una de las principales formas desde las cuales las religiones de matriz africana (IFÁ-Òrìsà, en este caso) se configuran como resistencia, se encuentra precisamente en el ámbito ontológico (HEIDEGGER, 1997). Es decir, en la definición de su propia esencia como religión, y no como aquellas otras “cosas” a partir de las cuales se les han intentado definir.

¿Por qué llamar a este tipo de tradiciones con términos y expresiones peyorativas, cuando conceptualmente se ajustan a lo que actualmente entendemos por religión? Las respuestas pueden ser disímiles. No obstante, aquí solo nos interesa demostrar los motivos por los cuales consideramos que la tradición en cuestión se configura como una forma de resistencia, frente a esas denominaciones despectivas de las cuales han sido objeto.

Para desarrollar tal cometido, a continuación, se ofrece una breve reflexión teórica-conceptual sobre la “resistencia”, que culmina con la definición de lo que aquí entendemos por ese término. Posteriormente, se describen algunas lógicas de

funcionamiento de la tradición IFÁ-Òrìsà, que permiten entenderla desde posiciones de resistencia en el orden ontológico, puesto que demuestran su concordancia con elementos teóricos referentes al concepto de religión. Estas descripciones se desarrollan a partir de tres dimensiones esenciales, a través de las cuales esperamos un mayor esclarecimiento sobre lo certero de asumir IFÁ-Òrìsà (y patrimonio espiritual Yorùbá), como religión y no como fetiche, brujería, etc.

Tales dimensiones se desenvuelven de la siguiente manera. En primer lugar, reflexionamos sobre la manera en que IFÁ se desarrolla con base en un elemento básico en las concepciones sociológicas sobre religión: la acción colectiva. En segundo lugar, analizamos sucintamente el conjunto de deidades y la estructura jerárquica en la tradición en cuestión, representando esto un punto de contacto con otras religiones de origen católico. Por último, abordamos la manera en que, similar al catolicismo, IFÁ-Òrìsà representa el mejoramiento de la condición humana, insistiendo en la construcción de valores fundamentales para la vida social y espiritual, tanto individual cuanto colectiva.

¿Que entendemos por resistencia?

Las nociones sobre la resistencia han sido disímiles, no solo como resultado de los diversos autores que las han trabajado y sus respectivas bases teóricas y disciplinarias, sino también en correspondencia con los ámbitos donde se han pretendido entenderlas, aplicarlas. Entre esos ámbitos, destacan, por ejemplo, el ámbito político (SHARP, 2005/2011; RANGEL, 2002; ARENDT, 1996/1999; OSTERGAARD, 1987; RANDLE, 1988) y el educacional (BOURDIEU y PASSERON, 2001; WILLIS, 1998 y GIROUX, 1981/1985). Ambos escenarios arrojan posibilidades de contribuir para el análisis de la resistencia en otros ámbitos, como el que se pretende en este escrito: el socio-religioso.

Desde el punto de vista político, la resistencia ha sido discutida desde diversas perspectivas y vinculadas a otros conceptos como violencia y poder. Sharp (2005/2011), por ejemplo, considerando la resistencia como una acción política no violenta y propone algunos métodos interesantes para el ejercicio de la misma. El primero de ellos es a través de la propuesta y la persuasión, que incluye manifestaciones, huelgas de hambre y organización de peticiones. El segundo es la no cooperación, que alude al ejercicio de la huelga, las jornadas de trabajo lento, los boicots y la desobediencia civil. Por último, el autor alude a la intervención, que consiste en acciones de sentadas, ocupaciones y de creación de instituciones paralelas de gobierno.

Sin embargo, otros autores, como Hannah Arendt, desarrollan una noción muy particular, a pesar de coincidir en lo que respecta a la resistencia como forma de acción alejada de cualquier forma de coacción violenta. En este sentido, la filósofa de origen judío asume la resistencia como forma de acción política, que tiene lugar solo en la colectividad.

Igualmente, cuestionando las nociones sobre el poder comúnmente asociadas a la dominación, potencia, fuerza, autoridad, violencia, Arendt (1999) asume tal concepto como la capacidad humana no sólo de actuar, sino de actuar y dialogar concertadamente, sin que eso implique la dominación absoluta de algunos sujetos sobre otros. Es en este marco teórico sobre el poder como acción concertada y no violenta, donde se desarrollan las principales nociones de esta autora sobre la resistencia.

Para Arendt (1996), la resistencia se constituye entonces como una acción no violenta contra la obediencia o al asentimiento delante de un cierto orden establecido o que pretende establecerse. Es una acción orientada a retirar el apoyo al mencionado asentimiento. Aunque esta idea arendtiana refleja una limitación para entender la compleja relación entre poder y resistencia en otros escenarios como el que aquí se pretende (para más allá de la relación entre mando, apoyo y obediencia voluntaria), sus sentidos constituyen una importante propuesta a ser considerada.

A partir de las nociones de los autores citados (Sharp y Arendt), puede asumirse la resistencia como una forma de acción (política) consistente en la ejecución de estrategias no violentas contra el adversario con el que se sostiene algún tipo de conflicto. Esas estrategias simultáneamente se orientan a concientizar a la opinión pública, para que voluntariamente se niegue a ceder ante las expresiones de la dominación y desista de la obediencia y la cooperación respecto al poder ejercido por dicho adversario.

Sin embargo, con la intención de ampliar las nociones sobre este concepto, de manera que permita un mejor acercamiento a las formas de poder y dominación presentes en el ámbito socio-religioso, es oportuno hacer referencia a otros teóricos. En este caso, teóricos que han estado relacionados con el ámbito de la educación, como son: Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, Paul Willis y Henry Giroux.

Bourdieu e Passeron, al hablar sobre la violencia simbólica, colocan una perspectiva sobre la resistencia que no debe ser desconsiderada para los fines aquí propuestos. La violencia simbólica, como reflejo de una manifestación cultural del poder,

es entendida como la imposición de significaciones o formas de construcción social en ciertos espacios colectivos (campos sociales), pretendiendo que estas sean legítimas (BOURDIEU y PASSERON, 2001). La misma, también constituye para estos autores una forma de control de las clases dominantes, que se ejerce tanto a través de las significaciones, como mediante el lenguaje, las posturas corporales y las formas de relaciones sociales en general. Todo esto, en campos como el educacional, entre otros.

La anterior concepción, sugiere que las formas de resistencias serían acciones no violentas de desobediencia frente a la dominación y el poder ejercido por una especie de adversario. Asimismo, indica que dichas formas de desobediencia y de no asentimiento a determinadas ordenes, se constituye en el plano de lo simbólico, de las significaciones; en fin, en el ámbito de las construcciones sociales sobre realidades y objetos.

La importancia de las significaciones y la cultura en general, como campo donde se desarrollan los procesos de resistencias, también han formado parte de las propuestas teóricas de Paul Willis y Henry Giroux. Asumiendo las instituciones escolares como principales objetos de estudio, Willis (1998) asume que la resistencia constituye un conjunto de prácticas culturales e ideologías que entran en contradicción en ciertas condiciones de existencia social, pretendiendo neutralizar imposiciones sociales y culturales. De este modo, la cultura en general y las prácticas que de ella derivan, se configuran a partir de la participación de las clases dominantes y dominadas, en la autoproducción y reproducción de la propia cultura.

Sobre pilares relativamente comunes en lo que respecta al papel de la cultura en las prácticas de resistencia, Giroux (1981/1985) reconoce la importancia de producir prácticas alternativas dentro de las nuevas esferas públicas. Entre estas esferas destacan, por ejemplo, las escuelas. No obstante, considerando que, para este crítico cultural, las instituciones escolares no están desvinculadas del resto de la sociedad, sino que, contrariamente, estas resultan un espacio de reproducción de las contradicciones más generales, es viable entender sus postulados más allá del simple campo educativo.

A razón de que cada clase social se produce y reproduce con base en formas culturales específicas, Giroux (1985) reconoce que desde esta realidad emanan los principales mecanismos de resistencia, en un contexto de relaciones de poder asimétricas. Sin embargo, esa asimetría no niega el desarrollo de campos de resistencia complejos y creativos a través de los cuales las prácticas mediadas por la clase, la raza y el sexo a menudo niegan, rechazan y descartan los mensajes centrales que se les intentan imponer

en diferentes escenarios (el autor destaca la escuela). De esta manera, el autor en cuestión reconoce la naturaleza activa tanto de la dominación como de la resistencia.

Considerando las nociones colocadas relativas a la resistencia, es oportuno definir la concepción sobre la cual se desarrollarán las reflexiones en el presente trabajo. En este sentido, la resistencia es entendida aquí como el conjunto de prácticas culturales y discursos no violentos (escritos, verbales) que, produciéndose y reproduciéndose colectivamente y en ciertas condiciones de relaciones de poder y dominación, se orientan a descartar y neutralizar imposiciones sociales y culturales relacionadas con ciertas prácticas religiosas y sus respectivas formas de ser construidas socialmente.

Con base en la anterior definición, a continuación, se examina el modo en que determinadas prácticas religiosas de matriz africana se constituyen como expresión de resistencia, en un contexto de discriminación y subvaloración. Específicamente, se hace referencia a la tradición que es conocida como IFÁ-Òrìsà, cuyas prácticas se han extendido no solo por las Américas y el Caribe, sino también por algunos países de Europa. Sin embargo, antes de pasar para el análisis que se pretende, es pertinente describir, al menos sucintamente: ¿Qué es IFÁ-Òrìsà?

¿Qué es IFÁ-Òrìsà?

IFÁ³ constituye una de las tradiciones de matriz africana que llegaron y se enraizaron en las Américas, a raíz del tráfico de esclavos provenientes de varias regiones de África (suroeste de Nigeria y del este de Benín, en la África occidental). Varias etnias africanas conformaron la población de esclavos llegados al continente americano, implicando una diversidad de prácticas y culturas. A pesar de ello, el termino Yorùbá (una de las etnias presentes en las Américas), en la diáspora (principalmente cubana), ha sido utilizado para identificar a todas las etnias que hablaban la misma lengua, a pesar de que no estuvieran unidas ni centralizadas políticamente (BOLIVAR, 1990).

Esta manifestación religiosa, actualmente se profesa en varios países del mundo, pudiendo mencionarse: Cuba, Puerto Rico, Brasil, México, Colombia, Venezuela, Uruguay, Ecuador, Argentina, Estados Unidos, entre otros. Además de estos países,

³ Se conoce como IFÁ-Òrìsà, por el hecho de que IFÁ, como sistema de adivinación y de prácticas religiosas, no está desvinculada de prácticas referentes a otras deidades (Òrìsàs, Irúnmólès, etc.). Para saber más sobre el significado etimológico de IFÁ y otros asuntos relacionados, ver Hernández (2003/2005).

también se practica en comunidades Yorùbá, las cuales han tenido un alto desarrollo urbano en la África tropical. La influencia de esta cultura ha sido significativa en diversas expresiones (cantos, bailes, mitos religiosos y costumbres), abriendo cauces para una particular creatividad.

Un ejemplo claro de esa creatividad, es precisamente el sistema religioso llamado IFÁ-Òrìsà. IFÁ es un sistema de adivinación y de prácticas religiosas que recurre a un gran corpus de textos y de fórmulas matemáticas, que se basan en la historia para explicar el presente y el futuro. En contraste con otras formas de adivinación que recurren a un médium, la adivinación a través IFÁ no depende de una persona que tiene poderes de alteración de la consciencia asociadas a la incorporación de entidades. Mas bien, depende de un sistema de signos que son interpretados por un adivino, conocido como sacerdote de IFÁ o Bábáláwo (significa padre de los secretos).

Tales signos, que son objetos de interpretación por el sacerdote de IFÁ para realizar la adivinación, son conocidos como Odù y constituyen el cuerpo literario de IFÁ. Los Odù de IFÁ hacen un total de 256, los cuales al mismo están compuestos por diversos versos llamados “Ese de IFÁ”. El número exacto de Eses de IFÁ es desconocido, por cuanto que se reconfiguran y aumentan constantemente, según las experiencias e investigaciones de sus principales figuras mundiales y sus respectivos niveles de desarrollo espiritual. Se estima que actualmente existen alrededor de 800 Ese por cada Odù de IFÁ.

Cada uno de los 256 Odù tiene su firma adivinatoria, que es identificada por el bábáláwo, utilizando nueces de palma consagradas (Ìkín) o una cadena de adivinación (Òpèlè). Los Ese de IFÁ, considerados como eje central de la adivinación a través de IFÁ, son cantados por los sacerdotes en un lenguaje poético. Estos versos reflejan la historia, la lengua, las creencias, la cosmovisión de los yorubas y también las cuestiones sociales contemporáneas. Esas cuestiones contemporáneas van desde posibles problemáticas (enfermedades, conflictos, etc.) hasta actitudes y acciones para resolverlas y/o evitarlas⁴.

Habiendo descrito las principales características que definen la tradición de IFÁ-Òrìsà, se está en condiciones de emprender los análisis propuestos. Para ello, iniciamos

⁴ Para más información sobre: ¿qué es IFÁ?, pueden ser consultadas varias fuentes. Entre ellas, la propia página de la UNESCO (<https://ich.unesco.org/es/RL/el-sistema-de-adivinacion-ifa-00146>), así como los textos de Fasina Falade: “IFÁ la llave para su entendimiento” y de Epega, Afolabi A. y Neimark, Philip John. “El oráculo sagrado de IFÁ”.

con algunas reflexiones relativas al papel de las acciones colectivas en dicha tradición, como uno de los elementos comunes a otro tipo de religiones, por ejemplo, de origen católico.

IFÁ-Òrìsà como religión: la centralidad de la acción colectiva

Uno de los principales rasgos que definen las religiones⁵ es la manera en que se configuran sus prácticas desde la acción colectiva. Esta noción, que incluso ha estado presente en las definiciones de religión dadas por algunos clásicos de la Sociología (por ejemplo, Durkheim, Weber), constituye una realidad no solo en el catolicismo y demás, sino también en las religiones de matriz africana como IFÁ-Òrìsà. Una realidad que no solo involucra a los seres humanos, sino también a la propia naturaleza como un todo.

El panteón yoruba constituye un espacio donde coexiste una infinidad de dioses, viviéndose el ecumenismo sin que sea llamado como tal. En este sentido, ninguna divinidad es adorada de manera exclusiva y ningún culto es solitario. Todo lo contrario, las invocaciones, cultos, rituales, tienen un carácter colectivo (sea presencial o no), basado en la circulación y en el compartir de las energías y las fuerzas, llamadas Asé. Dicho carácter colectivo de los cultos y rituales, también involucran a la naturaleza⁶ como campo de sustentación de los cultos de los mismos.

Para los devotos de las tradiciones Yorùbá, como IFÁ-Òrìsà, el concepto naturaleza resulta clave en las visiones construidas sobre el mundo, siendo este último percibido como una realidad dinámica y globalizante en la cual el criterio fundamental es la vida, la fuerza vital. Además, en ellos se percibe un cierto cuestionamiento a la

⁵ El concepto de religión ha sido abordado desde diferentes perspectivas. Considerando algunos de esos enfoques (DURKHEIM, 1965; WEBER, 1979/2003; HOUTART, 1992) no podemos dejar de reconocer varios aspectos fundamentales para la definición de este concepto y que son comunes entre los autores señalados. El primero, es concebirla como un sistema de creencias, motivaciones e interpretaciones de carácter colectivo. La segunda, es asumirla como fenómeno que orienta conductas humanas en relación con los otros y la realidad en general, al tiempo en que deriva de las mismas. Y tercero, sería reconocer que, como forma de representación colectiva, implica la adquisición de saberes que derivan de lo sobrenatural y que están orientados a facilitar la comprensión de la realidad. Por tanto, a grandes rasgos, la religión es entendida en este trabajo como: *un sistema solidario y compartido de creencias, saberes, entendimientos, motivaciones y de prácticas colectivas relativas a las cosas sagradas y al mundo objetivo que, uniendo en una misma comunidad a todos aquellos que las profesan, resultan constitutivas y constituyentes de las praxis y relaciones sociales.*

⁶ La palabra naturaleza proviene del griego *physis* y del latín *natura*. En ambas lenguas tienen varios significados: puede designar el principio que se encuentra en la base del ser o remitir a la idea de esencia; es decir, al conjunto de propiedades que permiten definir una idea, una problemática o una ciencia; alude también a lo innato, aquello que una especie —eventualmente el ser humano— tiene de instintivo. Sin embargo, en los marcos de las tradiciones africanas objeto de discusión, la naturaleza adquiere algunos sentidos específicos.

dicotomía moderna entre espíritu y materia, sujeto y mundo, que deja entrever la posibilidad de reivindicar la totalidad del mundo. De este modo, dicha reivindicación resalta la referencia a la vida como fundamento ético y como forma de certificar lo que es la religión: relación entre humanos y naturaleza como dos partes de una vida terrenal.

Siendo así, la acción colectiva se manifiesta, desde el momento en que los practicantes desarrollan sus prácticas civiles y religiosas, no solo con referencia a los otros (en el plano terrenal y espiritual), sino, además, basados en los sentidos y significados construidos históricamente sobre la existencia cotidiana, transversalizados también por las orientaciones que provienen de lo sobrenatural. Eso todo, dependiendo de los contextos y de las herramientas que cada persona o grupo social pueda tener.

En el Odù Ìrosún Awòyè, se puede estimar la importancia de potenciar las capacidades de apreciación no solo terrenal, sino, además, espiritual, con base en vínculos colectivos tanto espirituales como sociales. La manera en que se concibe esta apreciación, señala una visión dialéctica de la misma, cuando se analiza la lógica que este propio Odù revela: plantearse la necesidad de satisfacer el potencial (espiritual y social) para llegar a la transformación general (FATUNMBI, 2014). Todo ello, a partir de acciones colectivas concretas:

Si uno se despierta. Uno estimaría la apreciación. La apreciación es lo que las personas mayores hacen. Adivinación lanzada para Orúnmìlà. Baba se despertó, él estaba estimando a su padre; ¿Todas mis cosas serán en absoluto buenas? Él le pregunto a su Bàbáláwo. Ellos le dijeron que estimara a su padre. Mientras nosotros meditamos profundamente en nuestros corazones. Aproximadamente un padre o la madre de uno. Todo se lograría, porque ellos son los dioses de uno. Ellos le dijeron que estimara a su padre durante siete días. Después de siete días, muchas fortunas vinieron. ¿Así es que el padre de uno, que enriquece a uno? Si uno se despierta, uno debe estimar. La apreciación es lo que las personas mayores hacen (CASTILLO, 2013, p.137).

Por otro lado, debe destacarse que, a partir de la idea de la *no neutralidad* de la mirada del hombre sobre la naturaleza (poeta descubre en ella fuente de inspiración, el *homo economicus* una fuente de beneficio) (KASANDA, 2002), los devotos de las tradiciones africanas de IFÁ, por ejemplo, asumen la naturaleza como un espacio de revelación de lo divino y lo sagrado. Según Eliade:

(...) para el hombre religioso, la Naturaleza no es nunca algo puramente natural. Siempre está impregnada de valor religioso, lo cual resulta explicable; ya que —a los ojos del creyente—, el Cosmos es una creación divina, el mundo permanece impregnado de sacralidad. Este

mundo se presenta de tal forma que el hombre religioso, al contemplarlo, descubre las múltiples modalidades de lo sagrado y por ende del Ser (ELIADE, 1997:101).

En relación con ese vínculo, que en los practicantes de IFÁ se revela entre humanos y naturaleza, no debe realizarse una lectura apresurada y minimalista de dicha práctica, caracterizándola como una “idolatría de la naturaleza”. Y cuando se habla de idolatrar la naturaleza, por ejemplo, se refiere al hecho de ofrecer cultos a determinados elementos naturales (sol, luna, estrella, rayo), por considerarlos dotados de voluntad y/o personificarlos.

Para entender más claramente el culto que desde determinadas tradiciones se le hace a la naturaleza, es imprescindible comprender la percepción africana de la naturaleza, examinando la construcción simbólica en relación con la pertenencia del Ser africano al mundo. Esa es una construcción que, como fue dicho antes, trasciende la idea de la separación, la ruptura entre el YO y el NO YO, entre el individuo y el medioambiente, entre el hombre y la naturaleza.

El culto a la naturaleza solo es comprendido cuando se reconoce que, para los africanos (y por extensión para los practicantes de IFÁ-Òrìsà), la relación con el marco geográfico y biológico no es antagónica u opuesta, Más bien, es globalizante y unificadora. El mundo es una unidad, una totalidad de la cual el hombre no puede sustraerse pues pertenece a aquél para siempre. Por tanto, solo tiene la tarea de decodificar los signos y crear las formas verbales de comunicación (THOMAS y LUNEAU, 1969).

No obstante, delante de esa visión globalizante de la naturaleza y del mundo, debe destacarse que, en las relaciones entre el hombre y la naturaleza, esta última no es objeto de culto particular entre los devotos de IFÁ. Sólo se realizan invocaciones con base en ciertos elementos, a través de los cuales se revelan la potencia de lo divino y la fuerza de lo sagrado. Y esto no es precisamente por sus virtudes intrínsecas, sino por la potencia, energía o por la fuerza simbólica que encarnan. Es en este sentido que puede comprenderse el culto al sol, al viento, al agua, a los árboles y a ciertos vegetales o semillas, entre otros (Ídem).

Otro aspecto característico de esa visión globalizante de la naturaleza y del mundo, que sustentan las tradiciones de IFÁ-Òrìsà, también refleja otras realidades que merecen ser destacadas, con el objetivo de esclarecer mejor sus lógicas. La citada visión

globalizante y unificadora del mundo, encierra en sí misma una noción de armonía, como principio ontológico por excelencia. Esta idea, inclusive ha sido reconocida por MULAGO (1978), para quien el mundo está “divido” en dos partes (visible e invisible), regidas por un Ser Supremo al que se le subordinan ciertos seres intermediarios (òrìsàs, espíritus, ancestros fundadores) y los hombres. Por tanto, en este sentido, la naturaleza es considerada como prolongación y reserva de medios de vida para el hombre, que merece una especial atención y un cierto tratamiento en aras de una armonía:

[las] fuerzas telúricas son lugares determinados, minerales, fenómenos cósmicos que pueden ser objeto de culto. De hecho, la naturaleza o el fenómeno natural se definen sea como lugar donde reside un genio, sea como centro de comunicación de fuerzas vitales o como realidad viviente con la que hay que congraciarse, sea como símbolo de la trascendencia divina (MULAGO, 1978:47).

Esa armonía, que debería resultar de las correctas relaciones entre los seres humanos y la naturaleza (a través de invocaciones, rituales, buenas prácticas y actitudes, etc.), también engloba una perspectiva imperfecta de la naturaleza y del mundo como un todo articulado y plural, al tiempo que pone de relieve el dinamismo interno de las religiones africanas, como es el caso de IFÁ-Òrìsà. En esta cuestión de la armonía y del equilibrio en las relaciones entre el hombre y la naturaleza, se observa otro ejemplo de acción colectiva, que tiene como unos de sus componentes básicos la referencias al medio exterior y a los/as “otros/as”, basada en el respeto y temor a la hora de abordarlos/as. El respeto está dado por el hecho de que se supone que sean los seres vivientes portadores de energía y fuerzas vitales, como reflejo de la voluntad divina. Por tanto, el respeto está basado en el temor por perturbar, así sea de forma involuntaria, el orden en vigor.

A partir de esas últimas ideas sobre la naturaleza, la acción colectiva igualmente se aprecia en el hecho de que la naturaleza, como soporte de la vida, es también el lugar de participación de los individuos en la manutención y el desarrollo de la fuerza vital, la armonía. Por tanto, los seres humanos (religiosos en particular) participan mancomunadamente por coordinar y unificar las diferentes fuerzas que obran en el mundo, suponiendo proximidad en el espacio (alcanzar a Dios, a los ancestros⁷, etc.) y en el tiempo (continuidad entre generaciones para cohesión del clan) (KASANDA, 2002).

⁷ Los ancestros son atendidos mediante rituales e invocaciones. Estos son considerados como seres que, al morir, hicieron retroceder los límites de la ignorancia sobre los fenómenos visibles e invisibles que afectan la vida de los hombres. Supuestamente más cercanos a la energía vital original que el común de los mortales, tienen por misión regenerar, desde el punto de vista biológico, el linaje, al intervenir en los

Esa forma de participación se establece mediante dos formas diferenciadas: vertical y horizontal. La primera, que demuestra otro aspecto común en las religiones, se establece mediante los vínculos con el Ser Supremo a través de las jerarquías de los genios, los ancestros, los muertos y los vivos; estos últimos también organizados de forma jerárquica que suponen mayor fuerza vital para la comunicación, similar a las religiones de origen cristiana. En el caso particular de IFÁ-Òrìsà, esa jerarquía en los vivos está constituida por los Sacerdotes de IFÁ (bàbáláwos), que deberán tener comportamientos ejemplares que harán aumentar o no sus fuerzas vitales, su asé. Por otro lado, la segunda forma de participación implica las relaciones del hombre con sus semejantes y la naturaleza circundante. Con todo, el ser humano y, a través de él, la naturaleza permanece como centro de articulación de la pirámide de fuerzas (KASANDA, 2002).

Otro aspecto que merece ser retomado en relación con la acción colectiva, son los significados y los símbolos, como elementos fundamentales de las prácticas de IFÁ. En el ámbito de la Sociología, actualmente es imposible pensar acciones colectivas sin reconocer el papel de los símbolos y significados construidos. De hecho, el propio Weber (1979) insistía en reconocer las acciones sociales como todo tipo de conducta orientadas por sentidos, que implican una perspectiva de reacción con referencia en los otros.

Las acciones colectivas (ritos, cultos, invocaciones), unidas a los significados y símbolos que resultan componentes constitutivos y constituyentes de las mismas, son vividas como medios fundamentales de los miembros de la comunidad para no solo entrar en contacto con lo “sobrenatural”, sino además para entrar en contacto unos con otros y reforzar la unión, la circulación de las energías desde sus diferentes dimensiones (MULAGO, 1978). En este sentido, cuando se habla de diferentes dimensiones, se refiere a los planos animal, vegetal y celeste, involucrados en la naturaleza, entendida esta como el vínculo entre el mundo visible y el invisible, como un espacio de comunión entre los vivos y, sobre todo, como vía de transmisión y de afianzamiento de la fuerza vital:

(...) la repetición de los ritos y el mantenimiento de los cultos donde intervienen los símbolos expresan la profunda convicción de que la realidad entera es fuerza, acción de la fuerza, interacción de fuerzas y

nacimientos y por una acción sobre la fertilidad del suelo. Asimismo, son los garantes del orden moral y social, de las tradiciones, costumbres y los valores que ellos mismos conocieron cuando vivían, cuya violación sancionan luego de haber desaparecido. Son, por decirlo de algún modo, los protectores de sus descendientes, a quienes prodigan paz, salud y bienestar; en suma, la vida en el sentido de la expresión, que significa fuerza vital: bienestar físico y material, pero también moral y ontológico. En sentido general, la referencia a los ancestros a menudo es en función de las circunstancias importantes: el nacimiento, la siembra, la cosecha, la enfermedad, las catástrofes naturales, la muerte, etc. (KASANDA, 2002).

experiencia de fuerza, que el universo nació de una Fuerza primera que desparramó un poco de ella misma sobre todo lo que ha generado, en el espacio y en el tiempo que cada criatura que se despliega en este tiempo y en este espacio, habiendo recibido parte de esta fuerza, habiendo devenido ella misma una fuerza, puede servirle de intermediario (FAÏK-NZUJI, 1993:89)

IFÁ-Òrìsà como religión: deidades y estructura jerárquica

Además de la acción colectiva, como elemento común entre las religiones “tradicionales” e IFÁ-Òrìsà, es posible abordar otro elemento. La referencia a los dioses (deidades) y el sistema de jerarquías constituye otro aspecto que destaca la viabilidad de entender IFÁ-Òrìsà como religión, en lugar de asentir en la equivocada y/o malintencionada perspectiva de asumirlas como fetiche o brujerías.

Para los adeptos al sistema espiritual IFÁ-Òrìsà, existe una jerarquía divina de seres y entidades espirituales (BRANDON, 1993, p. 12-18). El ser supremo en esa jerarquía se denomina Olódùmarè, quien es el creador y único Dios y a quien no se le representa pictóricamente ni se le atribuyen atributos humanos (al menos en la tradición nigeriana). De Olódùmarè proviene el Asé que, como bien fue dicho antes, es la energía que sostiene el universo.

Además de Olódùmarè, se pueden mencionar en esa jerarquía a otras entidades de forma sucinta. Uno de ellos es, por ejemplo, Ori. Este Òrìsà adquiere extrema relevancia para la vida de cualquier devoto, al representar nuestro Òrìsà individual que, entre otras cuestiones, contiene una porción de la esencia de Olódùmarè en cada ser humano (ADEMULEYA, 2007).

Los Irúnmólès y Òrìsàs son otras entidades (o divinidades) concebidas en el orden jerárquico Yorùbá. Los Irúnmólès son directamente emanados de Olódùmarè, descendieron desde el “cielo” a la tierra para cumplir ciertas tareas y, de alguna forma u otra, constituyen los guardianes e intérpretes del destino universal, junto con los Òrìsàs. Se describen a menudo como intermediarios entre la humanidad y el sobrenatural. En relación con los Òrìsàs, estos fueron humanos en tiempos remotos y por su vida extraordinaria llegaron a la dignidad espiritual de ser Òrìsàs. De esa forma, ambas tipologías de entidades poseen la capacidad de reflejar algunas de las manifestaciones de Olódùmarè. Son venerados con rituales, música, comidas especiales y oraciones y se manifiestan a través de sacerdotes y/o sacerdotisas iniciados(as) en sus respectivos cultos. De ese modo, ofrecen ayuda y consejos en todos los campos de la vida.

Entre los Irúnmólès, se encuentra precisamente Òrúnmìlá, quien representa la divinidad de la sabiduría y del desarrollo intelectual. Es la divinidad responsable por la interpretación de IFÁ, como sistema de adivinación.

También se pueden mencionar los Egúngún, que son los ancestros o antepasados directos de cada familia, venerados en sus propios altares familiareso comunitarios. Su misión es asegurar la continuación de las sociedades (Yorùbá, etc.) y la justicia social. Son, en general, los espíritus de personas fallecidas.

Le sigue en esa jerarquía los seres humanos, que incluye tanto a las personas nacidas en el plano terrenal como a quienes están por nacer⁸. Su poder es fundamental, porque sólo los seres humanos pueden potencializar la materialización de las intenciones y los deseos de los Òrìsàs. Sin embargo, son libres de hacer el bien o el mal.

Similar a las religiones de origen católico, en IFÁ también existen sacerdotes (como bien se explicó inicialmente), que son llamados de bàbáláwos, como bien se expresó anteriormente. Estos sacerdotes, además de tener que desarrollar comportamientos ejemplares que harán aumentar o no sus respectivos asé, gozan de status como líderes del culto que concentran especiales capacidades espirituales y cognitivas.

Por último, se consideran también a las plantas, animales y otros elementos, que hacen parte de la naturaleza como un todo. Las plantas y los animales, en alguna medida son dependientes de los humanos, al tiempo en que estos últimos se valen de los primeros para la supervivencia y alimentación. Son fuente de curación y alimento y, principalmente las plantas, constituyen fuentes de ofrendas a través de sus frutos. Plantas, animales y humanos dependen todos de la tierra, divinizada como Onílé (espíritu o dueño de la tierra). Por su lado, los otros elementos se refieren a las piedras, algunas semillas (Ìkín), nubes, ríos y metales, que se consideran entidades con poder e intención.

Como se puede apreciar, las entidades que conforman lo que se conoce como el panteón Yorùbá, permite asumir un cierto carácter politeísta de la tradición que aquí se analiza. A pesar de que estas tradiciones tienen como base la existencia de un ser supremo, creador del universo (Olódùmarè), también existen un sin número de intermediarios (òrìsàs, ancestros, otras espiritualidades), en los cuales los seres humanos se apoyan para

⁸ Esta idea está basada en el concepto nigeriano de Egbé, que constituye una especie de doble espiritual de cada persona en otras dimensiones de existencia (o “cielo”). Es el grupo de pares celestiales de un ser humano, que habitan en el cielo y asisten a los seres humanos en lo concerniente a los diferentes comportamientos, entre otras cuestiones. Para más información al respecto, ver Salami (2014).

resolver sus problemas en determinado momento (THOMAS y LUNEAU, 1969). Sin embargo, también se aprecia un cierto carácter monoteísta, por el papel que se le otorga precisamente a Olódùmarè, como Ser Supremo y Creador, con pocas relaciones con los humanos, a no ser a través de esas otras entidades. Cuestiones todas que implicarían, según THOMAS y LUNEAU (1969:10), asumir IFÁ-Òrìsà como una religión caracterizada por una doble fase de “politeísmo litúrgico y monoteísmo ontológico”.

Mas allá de la anterior controversia (politeísmo litúrgico - monoteísmo ontológico), para los practicantes de IFÁ-Òrìsà existe un elemento que define las lógicas de la religiosidad y, al mismo tiempo, demuestra un ejemplo de resistencia al lugar de “inframundo” al que simbólicamente se le ha pretendido reducir. Entre los devotos de esta religión adquiere centralidad la idea de fuerza, de vida que anima y vincula. El Ser Supremo sólo tiene razón de ser en la medida en que es una fuente de fuerza, de vida. Esta última se transmite a los vivos a través de una cadena jerárquica en la cual todo el mundo colabora para un mismo fin, según sus funciones y capacidades. Y ese fin, fundamental para la vida, es la vida misma, es contribuir para su armonioso desarrollo a partir de las funciones orientadas para cada cual por Olódùmarè y transmitidas para los devotos a través de Òrúnmilá e IFÁ (KASANDA (2002).

El papel central que adquieren no solo la idea de vida, fuerza, sino además algunas de las funciones de una de las deidades (Òrúnmilá) que configuran la jerarquía espiritual antes descrita, podrá apreciarse en el siguiente poema de IFÁ:

Espíritu del Destino, rocío eterno y fuente de vida, palabra y fuerza exultante, situado al lado del Creador. Testigo de la Creación, descendencia del eterno árbol de palma que chispea fuerza. Nativo de Ado, nativo de Ewi, nativo de Igbajo, nativo de Iresi, nativo de Ikole, nativo de Igeti, nativo de la colina de Itase, nativo del Este, generador del mar, místico puro. Es el más poderoso quien da la vitalidad juvenil, quien rescata a los niños de la ira de la muerte. El Gran Salvador que salva a la juventud, él salva al perdido. Òrúnmilá es digno de las súplicas de la mañana, Òrúnmilá es digno de la alabanza de la mañana, Òrúnmilá es digno de las oraciones para recibir las cosas buenas en la vida⁹.

IFÁ como religión: aportes para la construcción de valores

Además de las formas de resistencias antes descritas, que se constituyen desde las propias lógicas de IFÁ-Òrìsà como religión y no como un fetiche o una brujería, pueden

⁹ Una de las alabanzas a Òrúnmilá (testigo de la creación), mas socializadas entre los devotos de IFÁ-Òrìsà.

ser descritas otras expresiones que instituyen modos colectivos de indocilidad contra atribuciones externas de orden cultural (simbólicos, imaginarios, ideologías). La esencia de estas expresiones, como ejemplos de resistencia frente a tales estigmatizaciones, es la idea del mejoramiento de calidad humana, como piedra angular para los devotos de esta tradición de matriz africana.

La principal herramienta para identificar las señaladas manifestaciones son los discursos y las prácticas que emanan desde los Odù de IFÁ. Estos Odù, que conforman el cuerpo literario de IFÁ como bien fue mencionado anteriormente, contienen todo el necesario aprendizaje que los devotos deberían adquirir e implementar, en aras de desarrollar correctamente sus respectivas vidas sociales y espirituales.

No obstante, en lo que más se pretende insistir en este aspecto, es en la manera en que estos Odù reflejan formas de resistencias no violentas contra determinadas actitudes, incitando el mejoramiento de la calidad humana. Por tanto, podrá observarse que, en común con las religiones de origen católico, la tradición de matriz africana que se analiza también se centra en el mejoramiento humano. Para ello, promueve determinados valores y dogmas que deberán ser implementados por sus seguidores(as) para, además de impulsar el mejoramiento humano, incitar la armonía, la paz y el equilibrio de las energías positivas en las relaciones humanas.

El Odù de IFÁ, Ìkà Òfún, es uno de los ejemplos que pueden ser citados, en relación con lo antes abordado. En este Odù, se hace referencia a determinados mandamientos que deberían constituir las acciones de los devotos en relación con los otros, sean estos religiosos o no. A su vez, el cumplimiento de los mismos, resulta un aspecto fundamental para contribuir con el normal desarrollo de la naturaleza y el mundo, evitando quebrantar el orden. Por solo citar algunos, entre esos mandamientos destacan:

- No desorientar a los demás, ni conducirlos por falsos caminos. No engañar jamás a tus semejantes. No tener malas intenciones con tus semejantes.
- Respetar y tratar bien a las personas mayores y semejantes.
- No romper tabúes, entre esos la honestidad al pensar, al hablar y al actuar, que implican justicia, acciones libres de tentaciones, sinceridad, racionalidad, entre otros aspectos.

Específicamente sobre la honestidad, como valor exigido para los practicantes de IFÁ-Òrìsà, aún se puede ser más explícito. Cuando se habla de honestidad al pensar, hablar y obrar, se encierra mucho valor (y temor) en relación con lo divino, especialmente

en relación con el Ser Supremo: Olódùmarè. Desde la perspectiva de IFÁ, los seres vivos tenemos nuestras misiones en el plano terrenal, siendo que a los seres humanos les corresponde hacer exclusivamente el bien y de forma consciente. Como creación que somos a semejanza de Olódùmarè, nuestra esencia y nuestro designio deberán ser contribuir para la realización del bien, aunque tengamos la capacidad para elegir otros caminos. En Èjì Ogbèse puede constatar esta idea referente a hacer el bien:

Yo me comporto como mi Dios me creó. Siempre hago el bien y también soy honesto. Yo no hago el mal. Tampoco albergo malos pensamientos. No sea que muera muy infeliz. Esto es porque cualquier cosa que iniciemos en nuestra juventud persistirá hasta nuestra vejez. Estas son las declaraciones del oráculo a Òrúnmìlá y los 401 Irúnmólès. Cuando venían del cielo al mundo. Olódùmarè los instruyó para hacer el bien siempre. Sólo Òrúnmìlá aplicó la honestidad del pensamiento para combatir todas las malas maquinaciones (FALADE, citado por HERNÁNDEZ, 2003, p. 74).

A partir del anterior poema, nos interesa resaltar algunas ideas. El hecho de que Òrúnmìlá haya sido el único en aplicar la honestidad del pensamiento para combatir las malas maquinaciones (ver final del poema), tiene varias implicaciones. La primera de ellas, es que las maquinaciones y demás actitudes negativas no son ni serán ajenas a nuestra existencia. La segunda implicación, es que las reacciones y formas de resistencia contra las mismas siempre serán un elección individual y social (Òrúnmìlá decidió aplicar la honestidad contra el mal, mientras que el resto no). El hecho de decidir combatir la maldad en sus diversas formas (envidia, desprecio injusto, egoísmo, deshonestidad, etc.) a través de la honestidad, no solo constituye un modo de resistencia práctico orientado desde IFÁ para sus devotos. También, significa una forma de resistencia frente a las maquinaciones de ciertos grupos sociales, que tildan esta tradición como algo desprovisto de valores importantes y propios de nuestra contemporaneidad.

Igualmente, en consonancia con el anterior poema de IFÁ, podemos asumir que nuestras disposiciones y capacidades para enfrentar el mal con el bien, serán la base para el juzgamiento de nuestras acciones, determinando así nuestra estabilidad emocional y espiritual, así como nuestros éxitos de forma general. Haciendo el bien, sea a través del pensamiento, de la palabra o de las acciones y actitudes, IFÁ advierte que se encontrará la satisfacción de vivir alineado con nuestras esencias más próximas de Olódùmarè. El bien por los “otros” se constituye en el bien por nosotros mismos, sea como espiritualidad o ser social, pues, todo que lo que seamos capaces de hacer, tendrá un retroceso en diversas maneras: buenas compañías, aceptación social, alegrías, éxitos, salud,

vencimientos de negatividades, etc. En caso contrario, IFÁ advierte el seguro castigo, también de formas disímiles.

Sin embargo, no se trata de hacer el bien de forma interesada, maniqueísta. Se trata de orientarse en ese sentido desde nuestras consciencias, propiciando el buen entendimiento, el buen obrar y el buen decir. Esencialmente, con base en pensamientos racionales, positivos y constructivos, independientemente de las circunstancias, las tentaciones y/o la persistencia de otras personas.

El Odù de IFÁ, Ìwòrì Méjì, puede ser citado para mostrar la manera en que se revela el resultado de obrar de manera negativa y actuar ilícita e indecentemente, perjudicando al resto de la sociedad. En este caso, la enseñanza viene a través de dos personajes, Ògún y Òrìsà Oko, quienes fueron al pueblo desnudos. También se hace referencia al nacimiento de un hijo ladrón. La referencia al hecho de ir desnudos no tiene por qué referirse expresamente a eso, pues su sentido es interpretativo y trasciende esa simple colocación. De alguna manera, también hace alusión al hecho de quebrantar las normas sociales, o a exponer las interioridades negativas que puedan hacer sentir mal al resto de la comunidad, sin el necesario análisis racional de dicha actitud:

Es Ògúndála deidad que fue al pueblo. El que es como el viento, es Òrìsà Oko. Ellos fueron al pueblo desnudos. Hicieron adivinación para Omodele, que estaba preñada e iba a dar a luz un hijo ladrón. Le dijeron que hiciera sacrificio. Obedeció IFÁ dijo que los ladrones son despreciados como las alfombras son botadas. Todo el que robe o se meta en los asuntos de los otros, será despreciado. Ìwòrì Méjì, porfavor, no nos dejes pasar por este bochorno (CASTILLO, 2012, p.23).

Sumado a la relevancia de la honestidad, en otros Odù como Ogbè Ògúndá e Ìrètè Òdí, por ejemplo, también se constata la importancia del buen carácter, los buenos comportamientos, la paciencia, a través de concepto de Iwá Pélé (FATUNMBI, 2015). Este concepto (buen carácter, como un estado de gracia y de conciencia), constituye la base del desarrollo espiritual en IFÁ-Òrìsà.

Según el Odù de IFÁ, Ogbè Ògúndá:

La furia no tiene ningún fruto. La paciencia es el padre de un buencarácter. Un mayor que tiene paciencia, durará mucho, crecerá mucho. Disfrutará de la vida como alguien lamiendo miel pura (HERNÁNDEZ, 2003, p.23).

Por otro lado, en el Odù Ìrètè Òdí, IFÁ advierte que:

El carácter suave es el que permite a la soga de la vida. Permanecer irrompible en la mano de uno. Así lo declara el oráculo de Òrúnmílá. Quien a través del carácter suave iba a ganar la soga de la vida, de las cuatrocientas deidades (FATUNMBI, 2015).

De igual modo, en el Odù sagrado de Ìrosún Ìwòrì (también en Òfún Méjí), se advierte la importancia de hacer el bien a los otros, ayudarlos, con humildad y sencillez. Solo así, la persona podrá cumplir con sus propósitos en el plano terrenal, pues aquellas personas que están recibiendo ayuda o apoyo son en realidad las que ayudan a quien está apoyando, con el cumplimiento de su destino, en conformidad con los designios de Olódùmarè: mejorar el mundo. En este sentido, deberá ser un honor para quién ayuda, tener a la posibilidad de orientar y ayudar a los otros. Sobre esto, dice IFÁ:

Aquel quien suspende sus problemas para otra persona. Es dios quien se encargará de los problemas de las personas. Adivinaron IFÁ para Eminlenge, en el día que iba a una misión al pueblo de Awòyé. Él fue aconsejado ofrecer sacrificio. El cumplió. Eminlenje ha llegado, el del pueblo de Awòyé. Nos encontraremos con bendiciones en la casa (CASTILLO, 2010, p. 138).

En otro Ese IFÁ del Odù Èjì Ogbè, se puede percibir no solo la clara sugerencia de ser honesto, sino también la disyuntiva que vive la sociedad en relación con la honestidad y la mentira. En este sentido, el bàbáláwo Ìgbín (llamado así por su lentitud al hablar y al caminar) era perseguido en determinados pueblos (Okun, Osa e Ileyo) por decir la verdad, durante varias consultas de adivinación para sus devotos. Estos no supieron apreciar la buena voluntad de Ìgbín detrás de la honestidad. Por tal motivo, le hicieron la vida difícil, siendo forzado a dejar los mencionados pueblos.

Como consecuencia de las acciones mencionadas, Ìgbín fue a la ciudad de ILÉ IFÉ (ciudad sagrada de IFÁ), donde su sinceridad fue bienvenida y respetada. Viendo que era aceptado rompió en llanto de felicidad y proclamó: *“Los humanos sinceros son pocos. Para ver a un bàbáláwo sincero, debemos viajar lejos”*:

Deberíamos viajar de océano en océano, antes de poder ver ala pequeña especie del Pavo Real Azul. Deberíamos ir de río en río. Antes de que podamos ver a la especie de Pavo Real Marrón conhi nchazón en su cuello. Si viajáramos de océano en océano. Y si fuéramos de río en río. Antes de encontrar al verdadero bàbáláwo. Deberíamos alcanzar el Ilé Ifé Akelubebe. Esas son las declaraciones del Oráculo de Ìgbín, cuando fueron al pueblo de “Ileyo” a practicar IFÁ. Él se lamentó, un lamento silencioso. Hizo de su canción un lamento directo. Él dijo: los seres

humanos están asustados. Los seres humanos son difíciles. Antes de que podamos encontrar al verdadero bàbáláwo debemos de viajar lejos¹⁰.

A partir de la disyuntiva que presenta la anterior fábula, se pueden extraer varias ideas. La primera es el carácter dinámico e imperfecto que desde IFÁ se reconoce en relación con el mundo. Y la segunda, es el componente coercitivo que, como fenómeno social, implica IFÁ al dictar pautas de comportamiento que suponen una punición por parte de lo divino en caso de un incumplimiento. Para aquellos que se comprometen con la mentira, IFÁ les advierte que sus acciones serán juzgadas por el Ser Supremo (Olódùmarè), implicando un cierto grado de “destrucción” de sus vidas. El mentiroso, falso y destructor encontrará su propia destrucción y pérdida como ser social.

En otra de las estancias del Odù Iká Ìwòrì, IFÁ dice:

Serare, serare (el que se daña a sí mismo). El que tira siempre cenizas es seguido por cenizas. Serare, serare. El que hace el mal se arruina a sí mismo por la mitad en su travesura. Se consultó el IFÁ para Inúkogún quien sufría los estragos. Regresará a él y lo dañará. Se le aconsejó ofrecer ofrendas y abandonar la maldad (HERNÁNDEZ, 2003, p. 79).

La anterior estancia agrega otro aspecto a favor de la necesidad de ser puros en nuestros pensamientos, pues delante de cualquier mal realizado, alguna parte de dicho mal regresará a su emisor. Ninguna cantidad de ofrendas puede cambiar esto. La manera en la que se piense, se hable y actúe, determinará el tipo de espíritus y energías que rodearán a esa persona. Si se piensa mal o de forma negativa, los espíritus y las energías desfavorables estarán siempre en compañía de la persona que actué de tal manera. En cambio, si la persona es buena y pura en sus pensamientos y acciones, los espíritus benévolos estarán siempre a su lado para favorecerlo.

Similar a algunos Odù previamente analizados, en el último Odù referido, también se advierte que para los seguidores de IFÁ la Honestidad y Paciencia son valores imprescindibles, independientemente de la situación por la que el devoto esté transitando. Y aunque se vea a otros que parecen ser prósperos con deshonestidad, no es recomendable unirse a ellos en tales acciones. Cualquier cosa que sea amasada por medios fraudulentos de alguna manera desaparecerá.

¹⁰ Este es un Ese IFÁ bastante socializado entre los practicantes de la tradición en cuestión, por vía oral y escrita. Sin embargo, no encontramos un texto oficial, con datos editoriales para citarlo correctamente.

Conclusiones

Las reflexiones expuestas permiten entender que el culto IFÁ-Òrìsà contiene un conjunto de componentes y/o características que demuestran la viabilidad de asumirlas como religiones y no simplemente como magia o brujerías. Para demostrar tal analogía, fueron discutidos un conjunto de aspectos que históricamente han sido reconocidos no como componentes de la magia y la brujería y sí de las religiones. Ellos son: la dimensión colectiva de rituales y prácticas, el reconocimiento de un Dios y de un conjunto de entidades que conforman el panteón Yorùbá, la existencia del sacerdocio, así como de rituales y dogmas constructivos que guían el buen obrar de los devotos.

Partiendo de las ideas que definen el concepto de religión adoptado por destacados autores como Durkheim, Marx, Weber e Houtart, es apreciable la analogía de las mismas con IFÁ. En cuanto la magia ha sido definida por pensadores como el mismo Durkheim (1965) como prácticas independientes que trabajan a petición de clientelas, IFÁ se practica desde Templos (similares a iglesias), guiados por sacerdotes, que tienen la función de guiar a sus devotos por el buen camino dictado por Olódùmarè.

También, atendiendo a que la magia o brujería generalmente persigue fines concretos delante de situaciones de incertidumbre o peligro, que llevan a prácticas irregulares (MAUSS e HUBERT, 2003:59-60), la religión e IFÁ abarcan propósitos más amplios. Entre estos, contribuir para la armonía de la naturaleza y del mundo a través de prácticas positivas y regulares, guiar a los devotos por caminos que lleven a bendiciones de hijos, paz, tranquilidad, prosperidad, tanto individual como colectiva (familia, comunidad, región, país).

Otro aspecto que se ha podido percibir en las anteriores reflexiones, es como el culto IFÁ-Òrìsà procura establecer una especie de comunicación con seres espirituales, que ayudarían a mejorar las energías personales, colectivas y del mundo en general. Sin embargo, más allá de las diferentes posturas que pudieran ser analizadas (NASH, 1973), en la magia y la brujería, esa comunicación adquiere otras aspiraciones: manipulación de fuerzas desde una instancia sobrenatural, que implica una declaración de poder sobre las instancias del mal (GAREIS, 1992).

De igual forma, la cuestión de la colectividad, presente en las prácticas de IFÁ, es otro elemento que ha caracterizado a las religiones y no tanto a la magia y la brujería. Sin

olvidar la presencia de rituales que, si bien hacen parte de la naturaleza de las religiones, el punto de distinción en la magia y la brujería se encuentra en las formas de ejecución.

Para Mauss e Hubert (2003), los rituales religiosos necesariamente involucran sentidos de obligación moral, aunque sean voluntarios y pueden desarrollarse de forma pública y colectiva. En cuanto que los ritos mágicos o brujerías tienden a priorizar la necesidad como fundamento y no específicamente de forma colectiva ni pública, conforme acontece en el culto analizado.

Al considerar los argumentos expuestos, se sobreentiende que practicas espirituales de origen africano, como IFÁ, constituyen una religión en sí misma, cuyos beneficios para la humanidad son fácilmente apreciables, a través de sus fundamentos filosóficos. Inclusive, hoy en día cuenta con reconocimiento de organismos internacionales como la UNESCO, quien en el 2008 inscribió IFÁ en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, con un previo reconocimiento desde el año 2005.

Por tanto, el reconocimiento de IFÁ, como una religión más entre las existentes en el mundo y en América Latina, constituye hoy una acción necesaria como ejemplo de defensa y aceptación de un mundo plural, que debe desarrollarse bajo principios de respeto, armonía y reconocimiento del “otro”. Eso todo, como genuino reflejo de la importancia que hoy requiere contribuir para la paz y la justicia en el mundo, conforme propósito manifiesto del encuentro de Oración Interreligioso convocado por el Papa Benedicto XVI en octubre del 2011 que, titulado “Peregrinos de la verdad, peregrinos de la paz”, reunió a casi 300 líderes de diferentes religiones.

Referencias bibliográficas

ADEMULEYA, Babasehinde A. “The Concept of Ori in the Traditional Yoruba Visual Representation of Human Figures”. *Nordic Journal of African Studies*, 16(2): 212–220, 2007.

ARENDDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1996.

_____. “Sobre la violencia”. En *Crisis de la república*. Madrid: Tauros, 1999.

BOLIVAR, Natalia. *Los orishas en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión, 1990.

BOURDIEU, Pierre y PASSERON, Jean-Claude. *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Madrid: Popular, 2001.

BRANDON, George. *Santería: From Africa to the New World*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

CASTILLO, J. Luis. *Enciclopedia de IFÀ. Apola Ìwòrì*. Asociación Ela ola lleTuntun USA / ElaOlaUeOsogbo en USA, 2012.

_____. *Enciclopedia de IFÀ. Volumen XII - Apola Ìrosún*. Asociación Ela ola lleTuntun USA / ElaOlaUeOsogbo en USA, 2013.

DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : PUF, 1965.

ELIADE, Mircea. *Le sacrifice et le profane*. París: Gallimard (colección Folio/essais), [1965]: 1997.

EPEGA, Afolabi A. y NEIMARK, Philip John. *El oráculo sagrado de IFÁ*. San Francisco: Division of Harper Collins Publishers, 1995.

FAÏK-NZUJI, Clémentine. *La puissance du sacré. L'homme, la nature et l'art en Afrique noire*. Bruselas : La renaissance du libre, 1993.

FALADE, Fasina. IFÁ. *La llave para su entendimiento*. (s.a).

FATUNMBI, Falokun. *Dafa: The Ifá Concept of Divination and The Process of Interpreting Odu (The Metaphysical Foundations of Ifa) (Volume 6)*. CreateSpaceIndependent Publishing Platform; Edición2: 2014.

_____. *Iwa Pele: El Concepto IFÁ del buen carácter*. CreateSpaceIndependent Publishing Platform: 2015

GAREIS, Iris. *Brujería y hechicería en Latinoamérica: marco teórico y problemas de investigación*. Ciudad de México: IV Congreso de Religión y Etnicidad, 1992.

GIROUX, Henry A. *Ideology, Culture and the Process of Schooling*. Philadelphia: Temple Univ. Press, 1981.

_____. *Teorías de la reproducción y la resistencia en la nueva sociología de la educación: un análisis crítico*. CUADERNOS POLITICOS. Número 44, México, D.F., editorial Era, julio-diciembre de 1985.

HEIDEGGER, E. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 1997.

HERNÁNDEZ, Adrián de Souza. *IFÁ. Santa palabra. La ética del corazón*. Unión - Editorial Nomos, 2003.

_____. *Los orichas en África. Una aproximación a nuestra identidad*. La Habana: Editorial De Ciencias Sociales, 2005.

HOUTART, François. *Sociología de la religión*. La Habana: Ediciones Nicarao, 1992.

KASANDA, Albert. “Las religiones africanas”. In HOUTART, François (org): *Religiones: sus conceptos fundamentales*. México DF: SXXI, Editores S.A, 2002.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. “Esboço de uma teoria geral da magia”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MULAGO, Vincent. “Eléments fondamentaux de la religion africaine”. *Religions et Christianisme, Colloque International de Kinshasa*. Faculté de théologie catholique, 1978.

NASH, June. *Época para cazarbrujo*. Instituto de Investigaciones Filológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Estudios de Cultura Maya. Vol. IX, 1973.

OSTERGAARD, Geoffrey. “La resistencia al Estado nación: tradición pacifista y tradición anarquista”. In TIVEY, Leonard: *El Estado nación*. Barcelona: Península, 1987.

RANDLE, Michael. *Resistencia civil. La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*. Barcelona: Paidós, 1998.

RANGEL, Alfredo. “Los límites de la resistencia civil”. *El Tiempo*. Bogotá, julio 19de2002, p. 1-17.

SALAMI, Ayò. *Egbé. The heavenly mates of every human*. Lagos: Fagbenga Ventures, 2014.

SHARP, Gene, *De la dictadura a la democracia. Un sistema conceptual para la liberación*. The Albert Einstein Institution (2003), segunda impresión, 2011.

_____. “Desarrollo de una alternativa realista contra la guerra y otras expresiones deviolencia”. In CANTE, Freddy y ORTÍZ, Luisa (Comp.). *Acción política no-violenta, una opción para Colombia*. Bogotá: Cepi-Universidad del Rosario, 2005.

THOMAS, Louis-Vincent y LUNEAU, René. *Les religions d’Afrique noire, textes et traditions sacrés*. París: Fayard, 1969.

WEBER, M. *Economía y Sociedad*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1979.
_____. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México D/F: FCE, 2003.

WILLIS, P. *Aprendiendo a trabajar*. Madrid: Akal, 1998.

Recebido em: 29/10/2018

Aceito em: 01/11/2018