



UNIVERSIDAD DE LAS PALMAS  
DE GRAN CANARIA

Departamento de Filología Española, Clásica y Árabe

Tesis doctoral

**LA POÉTICA ADIVINATORIA DE IFA  
TRANSCULTURACIÓN YÓRÙBÀ EN LA ESCRITURA CARIBEÑA**

CARLOS CARDOSO GUERRA

UNIVERSIDAD DE LAS PALMAS DE GRAN CANARIA  
DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA HISPÁNICA

Las Palmas de Gran Canaria  
\_\_ de Noviembre de 2015





**TESIS DOCTORAL.**

Programa: Literatura y Teoría de la Literatura.

Departamento de Filología Española, Clásica y Árabe.

Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.

Título: La poética adivinatoria de Ifá. Transculturación yórùbà en la escritura caribeña.

Autor: Carlos Cardoso Guerra.

Directora: Ángeles Mateo del Pino.

Las Palmas,      Noviembre de 2015.



A mis hijos:

Carlos, Christian y Victoria.

## ÍNDICE.

- 0. JUSTIFICACIÓN DE ESTE TRABAJO. 9.
- 1. LA LENGUA YORÙBÁ. 24.
  - 1.1.1. CONSONANTES. 28.
  - 1.1.2. VOCALES. 29.
  - 1.1.3. EL ALFABETO MODERNO. 33.
  - 1.1.4. LA TILDE. 35.
  - 1.1.5. LA ORTOGRAFÍA E IFÁ. 35.
  - 1.1.6. LA ORTOGRAFÍA USADA EN EL TRABAJO. 36.
- 1.2. LA PROBLEMÁTICA DE LA TRADUCCIÓN DEL YORÙBÁ. 38.
- 2. EL ORIGEN DE LOS YORÙBÁS. 55.
  - 2.1. LA COSMOLOGÍA YORÙBÁ. 59.
    - 2.1.1. OLORUN, EL DIOS SUPREMO. 65.
    - 2.1.2. OLÓDUMARÈ. 78.
    - 2.1.3. OLÒRUN. 78.
      - 2.1.3.1. ÈSÚ VERSUS ÒLÓDUMARÈ. 79.
    - 2.1.4. ÒLÓDUMARÈ: EL CREADOR. 84.
    - 2.1.5. OLOFIN. 87.
  - 2.2. ÒRÚNMÌLÀ. 95.
    - 2.2.1. OBA AJALORUN CREA LA TIERRA. 98.
      - 2.2.1.1. El acervo cultural clásico.100
    - 2.2.2. EL PERÍODO ANTERIOR A ODUDUWA. 109.
      - 2.2.2.1. LA ERA DE ODUDUWA: 500 A.C. -500 D.C. 110.
      - 2.2.2.2. ÓRÚNMILÁ Y SU LEGADO: 500 A.C. -500 D.C. 110.
      - 2.2.2.3. DEL 500 D. C. AL 1400 D.C. 116.
  - 2.3. EL CONCEPTO YORÙBÁ DE ORI. 120.
    - 2.3.1. EL TEMA ORÍ EN LOS ESE IFÁ. 123.
  - 2.4. ÈŞÙ, EL COMPAÑERO DE ÒRÚNMÌLÀ. 155.
    - 2.4.1. EL SINCRETISMO: ÈŞÙ-ELEGGUA. 189.
    - 2.4.2. DE LOS NOMBRES DE ÈŞÙ. 197.
    - 2.4.3. ONA ÈŞÚ. 200.
    - 2.4.4. OBÁTÁLÀ, ÈŞÚ Y ÒRÚNMÌLÀ. 207.
  - 2.5. IFÁ Y LA CREACIÓN. 214.
    - 2.5.1. LA CONCEPCIÓN YÒRUBÁ DEL SER HUMANO. 224.
      - 2.5.1.1. PARTES ELEMENTALES DE LA NATURALEZA HUMANA. 224.
        - 2.5.1.2. OTROS ESPÍRITUS DEL CUERPO. 226.
      - 2.5.2. LA VIDA TRAS LA MUERTE. 228.
      - 2.5.3. VIDA, MUERTE Y EL MÁS ALLÁ. 230.
        - 2.5.3.1. CIELO/ INFIERNO. 233.
  - 2.6. OTROS CONCEPTOS FILOSÓFICOS RELEVANTES EN IFÁ. 234.
    - 2.6.1. LOS ELEMENTOS TIERRA (ILE) Y AGUA (OMI). 234.
  - 2.7. LA MAGIA. 234.
    - 2.7.1. MAGIA HOMEOPÁTICA. 240.
    - 2.7.2. MAGIA CONTAGIOSA. 243.
    - 2.7.3. HECHIZOS Y AMULETOS. 246.
    - 2.7.4. BRUJERÍA. 247.
- 3. QUÉ ES IFÁ. 249.
  - 3.1. EL IFÁ CUBANO. 259.

- 3.1.1. DIFERENCIAS RITUALÍSTICAS ENTRE CUBA Y NIGERIA. 264.
  - 3.2. SIMILITUDES ENTRE EL AL-RAML E IFÁ. 266.
    - 3.2.1. DIFERENCIAS METODOLÓGICAS ENTRE LOS DOS SISTEMAS DE LECTURA. 269.
      - 3.2.1.1. EL RAML. 271.
      - 3.2.1.2. IFA. 272.
  - 3.3. LA RELACIÓN ENTRE IFÁ Y EL ICHING : EL TESTIMONIO FINAL DE ÒRÚNMÌLÀ. 278.
  - 3.4. IFÁ Y SU RELACIÓN CON EL ANTIGUO EGIPTO. 305.
  - 3.5. IFÁ EN SU MITOLOGÍA CLÁSICA. 311.
4. LA POÉTICA DE LOS ESE IFÁ. 322.
5. LA PERFORMATIVIDAD DE IFÁ. 359.
- 5.1. LOS INSTRUMENTOS DE ADIVINACIÓN. 359.
    - 5.1.1. OTROS MÉTODOS DE ADIVINACIÓN. 369.
  - 5.2. EL PROCESO DE ADIVINACIÓN DE IFA. 372.
  - 5.3. EL FÁ DE BENIN. 388.
    - 5.3.1. LAS CASAS GEOMÁNTICAS. 393.
    - 5.3.2. LAS DEIDADES GEOMÁNTICAS DE BENIN. 395.
  - 5.4. EL ORDEN GERÁRQUICO DE LOS ODÙ. 397.
  - 5.5. ENTRENAMIENTO DEL SACERDOTE DE IFÁ: EL BÀBÁLAWO. 401.
    - 5.5.1. EL BABALAWO Y SU GERARQUÍA. 409.
  - 5.6. ESTRUCTURA DE LA ADIVINACIÓN DE IFÁ. 416.
  - 5.7. LOS ODÙ Y SUS CATEGORIAS EN LA ADIVINACIÓN DE IFÁ. 419.
    - 5.7.1. EL SISTEMA CUBANO. 426.
  - 5.8. LA ADIVINACIÓN. 439.
    - 5.8.1. EL ÒPÓN IFÁ. 440.
  - 5.9. LA ORIENTACIÓN. 448.
    - 5.9.1. LA ORIENTACIÓN DE ODÙ. 449.
      - 5.9.1.1. CONFIRMACIÓN DEL IRE. 450.
        - 5.9.1.1.1. DETERMINACIÓN DE LA FUENTE DEL IRE. 452.
      - 5.9.1.2. CONFIRMACIÓN DEL IBI. 453.
        - 5.9.1.2.1. DETERMINACIÓN LA FUENTE DEL IBI. 454.
  - 5.10. LA ADIVINACIÓN Y EL SACRIFICIO PRESCRITO. 457.
    - 5.10.1. SIGNIFICADO GENERAL DE LOS SACRIFICIOS. 466.
      - 5.10.1.1. TIPOS DE SACRIFICIOS. 468.
    - 5.10.2. TIPOS DE EBOSES DE LA DIÁSPORA. 471.
      - 5.10.2.1. ODÙ-EBÒ. 474.
        - 5.10.2.2. PRINCIPALES TIPOS DE ADIMÚ. 475.
        - 5.10.2.3. SIGNIFICADO SIMBÓLICO DE ALGUNOS ANIMALES Y MATERIALES DEL EBO. 477.
        - 5.10.2.4. LA INMOLACIÓN. 480.
  - 5.11. LOS CUATRO PUNTOS CARDINALES (IGUN MERIN AYE) E IFÁ. 483.
6. ESTRATEGIAS DISCURSIVAS DE LOS ESE IFÁ. 485.
- 6.1. LA LENGUA POÉTICA DE IFÁ. 485.
  - 6.2. ESTRUCTURA DEL ESE-IFÁ. 492.
  - 6.3. ASPECTOS ESTILÍSTICOS DEL ESE IFÁ. 500.
    - 6.3.1. LA VERSIFICACIÓN. 500.
  - 6.4. ESQUEMA CONSTRUCTIVO DE LOS ESE IFÁ. 504.
    - 6.4.1. EJEMPLOS REPRESENTATIVOS DE LOS ESE IFÁ. 522.
  - 6.5. ESTRUCTURA DEL VERSO DE IFÁ (ESE-IFÁ): LA VARIACIÓN SILÁBICA. 521.
    - 6.5.1. EL RITMO. 533.

- 6.5.2. LA VARIACIÓN TONAL. 542.
  - 6.5.3. COMBINACIÓN SILÁBICA Y VARIACIÓN TONAL. 543.
  - 6.6. LA REPETICIÓN. 544.
    - 6.6.1. REPETICIÓN DE SECCIONES DE LA ESTRUCTURA. 545.
    - 6.6.2. REPETICIÓN DE LÍNEAS SIMPLES. 548.
    - 6.6.3. PARALELISMO SINÓNIMO. 554.
    - 6.6.4. PARALELISMO CULMINANTE. 556.
    - 6.6.5. PARALELISMO ANTITÉTICO. 556.
  - 6.7. ELEMENTOS INTERNOS DE LA FORMA. 557.
    - 6.7.1. ALITERACIÓN, ONOMATOPEYA Y ASONANCIA. 557.
    - 6.7.2. LA ALITERACIÓN TONAL. 577.
  - 6.8. LA ONOMATOPEYA. 589.
    - 6.8.1. ONOMATOPEYA PRODUCIDA AL ROMPERSE UN OBJETO. 589.
    - 6.8.2. ONOMATOPEYA QUE SE PRODUCE CUANDO CHOCAN DOS OBJETOS DUROS. 590.
    - 6.8.3. ONOMATOPEYAS DE ANIMALES. 590.
    - 6.8.4. ONOMATOPEYAS PRODUCIDAS POR LA CAÍDA DE OBJETOS AL SUELO. 591.
    - 6.8.5. ONOMATOPEYAS PRODUCIDA POR INSTRUMENTOS MUSICALES. 592.
    - 6.8.6. ONOMATOPEYAS PRODUCIDAS POR LAS HERRAMIENTAS DE LOS OBREROS EN EL TRABAJO. 593.
  - 6.9. SIMBOLISMO Y METÁFORAS. 594.
    - 6.9.1. SIMBOLISMO. 595.
    - 6.9.2. METÁFORAS. 596.
  - 6.10. SUSPENSE Y ANTICLÍMAX. 597.
  - 6.11. PERSONIFICACIÓN. 598.
  - 6.12. FIGURAS RETÓRICAS. 600.
  - 6.13. VOCABULARIO. 602.
    - 6.13.1. VOCABULARIO VINCULADO A LA ADIVINACIÓN. 603.
    - 6.13.2. VOCABULARIO VINCULADO AL SACRIFICIO. 604.
    - 6.13.3. VOCABULARIO RELACIONADO CON ÈBÚ Y LOS AJOGUN. 604.
7. LA TEMÁTICA DE LOS VERSOS DE IFÁ. 606.
8. LA SEMÁNTICA DE LOS PRINCIPIOS METAFÍSICOS DE LOS ODÙ. 613.
- 8.1. OGBE-MÉJI: EL CONCEPTO DE IFÁ DE CREACIÓN. 617.
  - 8.2. OYEKU MEYI. 621.
    - 8.2.1. EL CONCEPTO DE IFA DE EVOLUCIÓN. 622.
    - 8.2.3. EL CONCEPTO DE SOCIOLOGÍA DE IFA. 624.
    - 8.2.4. EL CONCEPTO DE IFÁ DE LA PSICOLOGÍA. 625.
    - 8.2.5. EL CONCEPTO DE IFA DE TRANSFORMACIÓN. 629.
    - 8.2.6. EL CONCEPTO DE IFA DE DESTINO. 630.
  - 8.3. IWORI-MEJI. 633.
  - 8.4. ODI-MEJI. 634.
  - 8.5. IROSUN-MEJI. 636.
  - 8.6. OWONRIN-MEJI. 638.
  - 8.7. OBARA-MEJI. 640.
  - 8.8. OKANRAN-MÉJI. 642.
  - 8.9. OGUNDA-MÉJI. 644.
  - 8.10. OSA-MÉJI. 648.
  - 8.11. IKA-MÉJI. 650.
  - 8.12. OTURUPON-MÉJI. 652.
  - 8.13. OTURA-MÉJI. 654.
  - 8.14. IRETE-MÉJI. 656.
  - 8.15. ÒSÉ-MÉJI. 657.



8.16. OFUN-MÉJI. 659.

8.17. EL REFRANERO DE IFÁ: ODÙS MÉJIS. 662.

9. CONCLUSIONES. 665.

10. BIBLIOGRAFÍA. 674.

## LA POÉTICA ADIVINATORIA DE IFA TRANSCULTURACIÓN YÓRÙBÀ EN LA ESCRITURA CARIBEÑA

### 0. JUSTIFICACIÓN DE ESTE TRABAJO.

Cuando decidimos acometer este trabajo nos dimos cuenta de que no bastaba hacer un estudio filológico sin más, sino que teníamos la obligación de atender otros aspectos, ajenos a la filología, pero intrínsecamente ligados a ella, a su Historia, a su ideología, a sus creencias, en suma, a su religión.

El estudio de textos “sagrados”, vengan de donde vengan, está lleno de complicaciones técnicas puesto que se hallan circunscritos en un contexto antropológico diverso al nuestro, pero no tan dispar en su contenido.

La pregunta a si las religiones de los pueblos primitivos deben su carácter a una evolución detenida o a una degeneración progresiva, presenta una gran divergencia de opiniones entre los antropólogos. Algunos opinan que el hombre fue originalmente civilizado y humano, y que el estado de salvajismo hizo su aparición a causa de una degeneración de esa primera condición civilizada. Carpenter<sup>1</sup> afirma que: “cualquier cosa puede ser tomada como ejemplo de degeneración o decadencia; la tendencia general de las cosas es avanzar de la más vulgar y menos compleja, a la más refinada y desarrollada”.

Sin embargo, Frazer<sup>2</sup> no deja de tener razón cuando señala que “las fronteras del salvajismo existente se están reduciendo rápidamente”, debido a la tremenda fuerza con que la civilización occidental crece dentro de la esfera “primitiva” africana. La tarea de reunir esas evidencias son un tema de urgente necesidad, ya que, dentro de unas pocas décadas, muchos materiales valiosos se perderán o se transformarán hasta perder su valor como religión.

Investigar la estructura cultural Africana es volver a despertar y reforzar la consciencia de un concepto africanista que nos toca muy de cerca. La religión es la visión que tiene de su mundo un pueblo. La

---

<sup>1</sup> Carpenter, J. Estlin, *Comparative Religion*, H. Holt, 1913.

<sup>2</sup> Frazer, James George, *The Golden Bough*, Macmillan, London, 1966.

capacidad de abstracción conduce a un individuo o a un pueblo a una ampliación de su pensamiento lógico. Lo que nace de esa lógica es que la unión con la Esencia Creativa produce un conglomerado en el potencial de la propia esencia humana. Y los dogmas del pensamiento religioso Yorùbá giran en torno a esto.

Los conocimientos que llevan a la aceptación de esta lógica en el desarrollo espiritual suelen definirse como místicos. El principal error de muchos está en confundir el misticismo con el ocultismo. El objetivo de la búsqueda mística del hombre es adquirir una consciencia imperecedera por medio de la comunión progresiva de su cuerpo físico (su realidad temporal), con su ser espiritual (su realidad inmortal), y la afinidad con su causa divina.

La tradición religiosa Yorùbá apenas diverge en Nigeria (África Occidental) como en las Américas. La diferencia estriba en que los conceptos básicos y fundamentales han sido mal interpretados. El misticismo ha sido ensombrecido por el ocultismo. De ello han derivado falsas ideas en el conocimiento más básico. En África, el objetivo de las órdenes místicas o sacerdotales no consiste en debatir sobre las fuerzas ocultas, sino en buscar la esencia divina. Yorùbá no es un culto, ni es “oculto”. Yorùbá es un viaje divino al Yo interno y a Dios. Yorùbá es incluso más que una religión.

Desde tiempos inmemoriales, el nativo Yorùbá cree en la existencia de un ser que existe por sí mismo, y al que considera responsable de la Creación. De sostener el Cielo y la Tierra, de los hombres y las mujeres. Quien, además, creó divinidades y espíritus a los que consideran sus funcionarios en el mundo teocrático, además de intermediarios entre la humanidad y el Ser que existe por sí mismo. Las principales palabras Yorùbá que significan Dios son: Olódùmarè y Olorun. No cabe duda que los africanos ya concebían la teosofía eón del Dios Único, antes de recibir la influencia ajena exterior.

Con relación a los sistemas tradicionales en general, y a la tradición religiosa Yorùbá en particular, se dice que son paganos. Lo absurdo de tal idea está relacionado con la carencia de sustancia religioso-espiritual de quienes defienden este concepto. Decir que una religión es pagana es afirmar que todas ellas lo son. Inscritas en las propias escrituras de las culturas religiosas de todo el mundo, hay variantes y estratos de aceptación sustancial de formas insustanciales de los sentidos, procesos del pensamiento, seres sobrenaturales, mundos transcendentales y fuerzas que dirigen la creación y la destrucción de

todas las cosas. Estas formas se materializan como objetos tangibles y estructurales moldeados por la cultura expresa. Los aspirantes a la Religión Yorùbá Tradicional deben comprender que los distintos conceptos básicos de las estructuras religioso-culturales dan origen a grandes malentendidos y a una información equivocada.

El término “Yorùbá” no sólo identifica un idioma sino también a los que viven principalmente en el sur de Nigeria, al sudoeste de los estados de Lagos, Oyo, Ogun, Osun, Ondo, Ekiti, Kwara, Kogi y en parte de Dahomey (República de Benin). Los subgrupos diversos, clasificados ahora como Yorùbá, no siempre fueron identificados de esta forma común.

El origen de su nombre ha sido rastreado en antiguos manuscritos de escritores árabes como Ahmad Baba (1627), en *Micraj al-sucud*<sup>3</sup> y en Muhammad Bello<sup>4</sup> (1837), en su *Infāq al-maysūr*. Ambos llamaban a esta gente ‘yarba’, ‘yaruba’ o ‘yariba’ (y-r-b). Las primeras referencias británicas los denominaban *akus* o *eyeo*<sup>5</sup>.

La vida de los Yorùbá, desde sus más remotos orígenes, ha estado marcada profundamente por las creencias religiosas tradicionales. Éstas han estado en el centro de su ser. Para ellos su religión es ley primera que rige su forma de pensar y actuar. Antes de emprender cualquier empresa, en lo primero que piensan es en sus Òrìsà. Consultan el oráculo antes del matrimonio, del nacimiento, de elegir una carrera o un oficio, antes de una reunión política, de emprender un viaje, de buscar un empleo, ante una enfermedad, en fin, antes de tomar cualquier decisión.

La sociedad Yorùbá cree firmemente en una educación que se apoya fundamentalmente en la vida y que se pone de manifiesto a través del carácter. La moralidad, por consiguiente, está impregnada en cada uno de los elementos constituyentes de su sociedad. Cada acontecimiento es una lección, pero la base teórica en las que se fundamenta su existencia es Ifá, fuente y depositario insustituible de los principios morales de su sistema de creencias. Por medio de los Odù de Ifá conocen la historia del

---

<sup>3</sup> Hunwick, John y Fatima Harrak (ed. ), *Micraj al-sucud: Réplica a la esclavitud de Ahmad Baba*, Institute of African Studies, Rabat, 2000, p. 39.

<sup>4</sup> Bello, Muhammad, *The Infāq Al-Maysūr of Sultan Muhammad Bello Written 1227 A.H./1812/3 A.D.*, University of Ghana, Ghana, 1964, p. 48.

Cielo y la Tierra, desde el inicio de los tiempos; sus leyes físicas y morales, por medio de Dios (Òlódùmarè): La verdad trascendente.

Dice el poema (*ese Ifá*) de Osa-Oturá:

¿Qué es la *verdad*?

Yo digo: ¿qué es la *verdad*?

Òrúnmilà dice:

La *verdad* es el Señor del Cielo conduciendo la Tierra.

Òrúnmilà dice:

La *verdad* es el Invisible guiando la Tierra.

La sabiduría de Olódùmarè que él está usando.

¿Qué es la *verdad*?

Yo digo: ¿qué es la *verdad*?

Òrúnmilà dice: *Verdad* es el carácter de Olódùmarè.

*Verdad* es la palabra que no puede fallar.

Ifa es *verdad*.

La *verdad* es la palabra que no daña.

Podría superarlo todo.

El que *Bendice eternamente*

Era el que predicaba Ifá para la Tierra.

Ellos decían que vendrían y hablarían la *verdad*.

Hablar la *verdad*, decir los hechos.

Hablar la *verdad*, decir los hechos.

Aquellos que hablan la *verdad*

Son a quienes lo divinidades ayudan.

Ifá es un sistema de adivinación que se encuentra en muchas culturas del África Occidental y de América del Sur. Pero es, principalmente, en tierra Yorùbá (y su diáspora), donde Òrúnmilá es la deidad principal de Ifá. Este sistema de adivinación, que **se expresa poéticamente** por medio de un extensísimo **corpus oral**, se identifica con la historia, la mitología, la religión y la medicina popular, no

---

<sup>5</sup> Fagborun, J. Gbenga , *The Yorùbá Koine: its History and Linguistic Innovations*, Lincoln Record Society, Lincoln

sólo del pueblo Yorùbá, sino de aquellos países a donde llegaron sus esclavos en la hégira por el continente americano y el Caribe.

Ifá, como ya hemos dicho, es más que una religión, es un repositorio de creencias y valores ético-morales. La adivinación de Ifá es, por tanto, practicada en todos los ritos esenciales de su vida puesto que está considerado como la voz de las divinidades y la sabiduría de sus antepasados. Así que al abordar el estudio del corpus literario, no nos ha de extrañar que no sólo analicemos el poemario desde un punto de vista exclusivamente filológico, sino desde un punto de vista teológico, sociológico, antropológico, lingüístico e histórico, entendiéndolo como un todo único e indivisible, esencial para poder llegar a entender su razón de ser.

Hemos de reconocer que el trabajo de campo *in situ* ha sido esencial para poder llegar a adquirir el conocimiento suficiente para llegar a alcanzar, al menos en parte, los objetivos de nuestro programa. Tampoco ha sido fácil, puesto que Ifá está compuesto por un estamento social muy hermético, sólo accesible para aquellos que formen parte de dicho sistema. Gracias a estudiosos anteriores hemos podido ampliar y constatar los diversos ese *Ifá* que hemos logrado compendiar. Y no solo los textos, declarados **Patrimonio de la Humanidad**, que ellos han rescatado y recopilado, sino sus diferentes puntos de vista y diversas aportaciones al respecto.

El trabajo de campo se basa esencialmente en la observación directa de las diversas prácticas cotidianas y en entrevistas con los propios adeptos al culto en varios distritos de Nigeria, Togo, Benin, Cuba y Brasil, que constituyen el núcleo fundamental de los datos en esta tesis. Además, estos datos ha sido comparados con otros estudios ya publicados y con diversas entrevistas con informantes de los diversos cultos, tanto en la diáspora como en el país de origen, así como conversaciones privadas con *Oluwos*, *Babalawos*, *Iyalochas*, *Babalochas*, *Unganes*, *Bokonos*, *Pais de Santo*, en Cuba, Brasil, Venezuela y California.

Hemos contrastado la información con material ya publicado sobre los mismos temas con el fin de ahondar en el material, con el fin de hallar un grado de uniformidad entre las diferentes casas de santo. Existe cierta disparidad en la comprensión y el conocimiento ritualístico entre los cultos practicados en los diversos países. Debido a la complejidad del asunto, en lugar de centrarnos en la diversidad migratoria, focalizamos este trabajo en las formas tradicionales de Ifá. La investigación demostró cierta disparidad en la terminología Yorùbá, cuando los hablantes empleaban los mismos términos para diversas actividades religiosas. Factor relevante, sin embargo, en la práctica de Ifá. En consecuencia, hemos hecho hincapié en la práctica de Ifá como centro focalizador del pueblo Yorùbá, su historia, sus

---

(Nebraska), 1995, p. 18.

cultos, su identidad, y cómo todo esto está interrelacionado de forma poética mediante el uso de Ifá como referencia para un discurso significativo.

Puesto que el objetivo fundamental de la tesis es presentar, mediante la poética, una visión general de lo que se encuentra en la práctica de Ifá, era necesario desandar el camino andado. El centro más antiguo conocido del culto se halla en Ile-Ifé, en Nigeria, la ciudad de la que se afirma es la cuna del pueblo Yórùbá. A partir de aquí, el culto se expandió al resto de las naciones con la misma habla, así como los países colindantes, y su expansión al Caribe y las Américas. De modo que era natural emplear informantes relacionados directamente con Ile-Ifé, con sacerdotes practicantes, que junto con sus aprendices constituyen la base sobre la que se sustenta esta tesis.

Como científicos, nuestro objetivo es dar sentido a una cultura diferente a la nuestra, usar la cultura propia como referencia para la comprensión de la otra. De acuerdo con esto, el problema deberá ser abordado con la posibilidad de una fricción entre “igualdad” y “otredad” y sus evidentes consecuencias. Este problema se volvió patente cuando la simple observación y la interpretación de la acción ritualística a menudo deja de representar el significado fundamental del ritual, tal como se explica dentro de la filosofía de Ifá. Sin una comprensión sólida de la base filosófica del culto de Ifá el trabajo tiende fácilmente a convertirse en un conjeturas mediante interpretaciones basadas en los valores de una sociedad occidental, radicalmente diferentes de lo que se pueda conocer entre los seguidores de Ifá.

Los resultados obtenidos se han confrontado, tanto con los adeptos de Ifá conocidos por nosotros, sobre todo en Cuba y Brasil, como también con la literatura disponible existente sobre el tema. Esto se ha hecho con el fin de descubrir las unidades y las discrepancias entre las distintas expresiones del culto. Las discrepancias que hemos encontrado son deliberadas o por, lo menos, una consecuencia de la propia filosofía de Ifá. Esto podría deberse a que muchos de los seguidores de Ifá de habla Yórùbá no consideran formar parte de una religión, sino una filosofía práctica que se expresa mediante la acción ritual. La razón de ello es que Ifá se formula en una constante comunicación con Òrúnmilà. Puesto que en lugar de sostenerse, fundamentalmente, en una "Escritura Sagrada", como otras religiones, han hallado formas de interacción con los *espíritus* basados en la supervisión directa de Òrúnmilà. Esta comunicación se basa en los Odù, que comprenden una ingente cantidad de versos sagrados y oraciones, más conocidas como Ese-Ifá, transmitidas oralmente, y en constante crecimiento, que

reflejan la inabarcable sabiduría de Ifá. Ifá es un concepto dinámico y flexible, centrado en la interacción personal comunicativa con la deidad, en lugar de la obediencia a una ley restrictiva y mandataria.

En qué medida Ifá puede ser considerado más una religión que una institución religiosa con un determinado conjunto de dogmas. Quizás debamos entenderla como una tradición religiosa, dada su flexibilidad y fluidez en términos de cambio y variaciones regionales. La tradición podría ser entendida como un conjunto de costumbres y creencias que se han transmitido de generación en generación dentro de una familia (o ubicación geográfica), y adaptarse de acuerdo a las necesidades de las personas en cuestión. Cuando esta sabiduría tradicional de costumbres y creencias se estandariza y se conforman en una institución, que será la que organice la conducta religiosa y las creencias, quizás, entonces, la podamos llamar religión. De hecho, muchos sacerdotes del culto de Ifá pertenecen también al Islam o al cristianismo, lo que apoya la teoría de que se está hablando de una tradición religiosa más que de una institución religiosa.

La literatura disponible de Ifá, extensa y variada, pudiera a menudo sostener exposiciones aparentemente contradictorias y que rivalizan con la naturaleza de Ifá. Sin embargo, es un cúmulo de diferentes expresiones de una idea fundamental: la sabiduría inherente al ser un testigo dinámico de la creación, con conocimientos necesarios para aconsejar a cualquier persona, que se encuentre en situación complicada, en el transcurso de su devenir por la tierra. Esto significa que todos tendremos una experiencia única de la sabiduría de Ifá y, por lo tanto, variaciones significativas en el sistema discursivo de Ifá.

Los diversos desafíos presentes en nuestra labor científica contribuyeron, no sólo al estudio del corpus textual de la poesía adivinatoria, sino a abrir la posibilidad de concatenarla con el fundamento filosófico del propio culto de Ifá. Esto aporta, sin duda, una interesante comprensión del trabajo y, por tanto, una contribución cohesiva hacia la comprensión de la filosofía, los mitos y los valores que están imbricados en la propia poesía ritualística Yórùbá.

Este proyecto, en sus comienzos, pretendía compilar el mayor número de poemas de los que constan los dieciséis Odùs principales de los escritos de Ifá, tanto en África, como en Cuba y Brasil. Pero debido a que su extensión se sale muy mucho de los parámetros normales para este tipo de trabajo,



hemos decidido limitarnos a exponer los aspectos teóricos implicados en la contextualización de la poesía adivinatoria, así como proporcionar abundante ejemplificación de los mismos.

El trabajo se sustenta en ocho actuaciones fundamentales para la plena comprensión de la propia poesía adivinatoria Yórùbá:

1. La lengua Yórùbá: Este apartado es fundamental para conocer la problemática que conlleva la propia lengua en la que se han transmitido los poemas, de forma oral, a través de los siglos. Su realización ortográfica es relativamente reciente, y no ha adquirido aún la solidez necesaria para evitar las confusiones inherentes a su variada tipografía. Recordemos que es una lengua tonal. Otro subapartado que ha merecido un capítulo propio es la problemática de la traducción a la lengua vernácula. Son varios los autores que han traducido al inglés y al francés directamente del Yórùbá, con mayor o menor fortuna. Entre ellos hay que destacar al Bascom, Abimbola, Margarete Drewal, Babatunde Lawal, Emanuel Abosedo, Popoola, Epega, Fama, Karenga, etc. También, en la diáspora, hay que constatar las traducciones a la lengua portuguesa realizadas por Nívio Ramos, Fernandez Portugal Filho, Robson de Tempo, Adilson Antonio Martins y, fundamentalmente, Reinaldo Prandi, entre otros. Los textos cubanos non dejan de tener una complicación añadida puesto que lo que nos ha llegado escrito es en gran parte incomprensible, ya sea porque la amalgama de pueblos Yórùbá hizo imposible una unificación lingüística, ya sea por una mala tradición oral. En cualquier caso, agradecemos los esfuerzos de los primeros compendios anónimos y los estudios realizados por Lydia Cabrera, Natalia Bolívar, Fernando Ortiz, Adrián de Souza, etc., así como del mexicano Falokun Fatumbi y del español Ifashade.
2. El origen de los Yorùbá: Este apartado lo consideramos fundamental para la comprensión del acervo cultural inherente a la poesía adivinatoria. Los cimientos filosóficos sobre los que se asienta dicha poesía ofrecen un aporte aclaratorio necesario para el buen entendimiento del sustrato etnológico sobre el que se cimientan los textos. De gran importancia es la cosmología Yórùbá, donde el dios supremo Olódùmarè, es el eje primordial sobre el que se formulan sus creencias.

Para dar sentido a una cultura que no es la propia tuvimos que plantearnos qué enfoques metodológicos serían los más adecuados. En este punto, traemos a colación lo que un autor alemán llamó “traducción cultural”, donde en toda interpretación siempre son relevantes la propia esencia y el bagaje de experiencias, de modo que se debe ser muy consciente de este factor en la traducción de una cultura que no es la propia. De hecho, se trata de traducir una cultura a un lenguaje significativo, tanto para la cultura que se trata, como para los posibles lectores. El investigador se enfrenta a complejas cuestiones relacionadas con el hecho de exponer los datos y la presentación de esos datos, así como de las formas en que se emplea el material para presentar el desarrollo de las teorías.

Dentro de este capítulo, Òrúnmìlà, el gran profeta Yórùbá, merece un estudio más exhaustivo de su biografía y del contexto social en el que se formula. Entender quién es Òrúnmìlà es comprender Ifá. Como veremos en los propio poemas, Òrúnmìlà es el principal hilo conductor que cohesiona todos y cada uno de los poemas de Ifá. Oduduwa, por el contrario, se nos presenta como el gran reformador de la sociedad Yórùbá y es su gran exportador. De ahí que lo tratemos en un subcapítulo aparte.

El concepto Yorùbá de Ori, al que muchos autores han dedicado estudios monográficos, especialmente Falokun Fatumbi, nos aporta el material suficiente para llegar a comprender la complicada gestión del carácter humano. No en vano es un tema predominante a lo largo del corpus textual de Ifá. Pese a ello, en Cuba, no se le ha dado la relevancia necesaria que sí le dieron en Brasil con autores como Neto y Prandi.

Èṣù, el compañero de Òrúnmìlà, y su sincretismo con Èṣù-Eleggua, es tema constantemente en los poemas de Ifá como herramienta fundamental para la resolución de los problemas. Son muchos los autores que ha reflejado esta relevancia en la filosofía del pensamiento Yórùbá. De hecho, Lydia Cabrera, aporta gran material en sus estudios, junto con Ortiz, Bolívar y Souza. En lo que respecta a Brasil, su importancia lo evidencia el gran volumen de libros dedicados a la deidad, así como la diversidad de autores: Mattos Frisvold, Carlos Montenegro, Mario dos Ventos, Carlos Galdiano-Montenegro, Maria Célia Da Silva, Adilson Martins, Neto, Prandi, Lacerda y un largo etcétera.

Para el estudio de Ifá y la creación, la concepción Yòrubá del ser humano y la vida tras la muerte, nadie mejor que Abimbola, Popoola, Adeboye, Awopeju, Fagbemi y Lijadu, como iremos viendo a medida que nos centremos en estos apartados.

3. Qué es Ifá: Este apartado constituye el eje fundamental sobre el que se sustenta nuestra tesis. El que da pie a toda la génesis de la poesía adivinatoria Yòrubá y, por consiguiente, a su filosofía. El concepto no es fácil puesto que, como veremos más adelante, ni siquiera se ponen de acuerdo en su definición. Aquí son de gran ayuda los diversos autores señalados anteriormente, especialmente, Abimbola, Epega, Ibie y Popoola.

El Ifá cubano: Nos basamos en la importantísima aportación de los *Dice Ifá* anónimos y en los escritos de Adrián de Souza, así como de Lydia Cabrera, Natalia Bolívar, Rómulo Lachatañeré y Fernando Ortiz, así como del estadounidense afincado en México Falokun Fatumbi y el español Ifashade. También queremos puntualizar la relevante información dada por nuestro informador, recientemente fallecido, Leonel Gámez.

Capítulo aparte, merecen las similitudes entre los métodos adivinatorios del *Al-raml*, el *Iching*, y su relación con el antiguo Egipto como posible origen común con Ifá. Aunque nos limitamos a hacer una mera referencia de ellos, aportan la interesante cuestión de un origen fuera del propio contexto geográfico sobre el que nos movemos.

4. La poética de los ese Ifá: En este capítulo analizaremos la variopinta temática que aborda la poemática de Ifá. No haremos un análisis profundo, debido a la cantidad de temas tratados, pero sí ejemplificaremos los más generales. Hubiésemos querido hacer un estudio comparativo en profundidad, confrontándolos con los poemas cubanos y brasileños. Pero la extensión supera con creces la finalidad de este trabajo.
5. La performatividad de Ifá: Este capítulo está configurado sobre el concepto de “performatividad” que propuso John L. Austin (*Cómo hacer cosas con las palabras*, Paidós, Barcelona, 1998) y que más tarde Jacques Derrida reformuló con una aportación fundamental. Según Austin, los actos

del habla no son ejercicios libres y únicos (expresión de la voluntad individual), sino que más bien son acciones repetidas y reconocidas por la tradición o por convención social. Por mucho que alguien diga una idea, si previamente no existe una memoria de esa idea, no tendrá ningún valor. Así, aunque el acto del habla parezca único y original en el momento en el que se pronuncia, en realidad es una repetición autorizada que depende del contexto en el que se produzca. Así pues, según Derrida, las expresiones performativas remiten siempre a una convención, a un patrón de comportamiento autorizado que permite que las palabras y las acciones tengan el poder de transformar la realidad.

Judith Butler (“La muerte del Autor”, en *El susurro del lenguaje*, Paidós, Barcelona, 1994) llevó las teorías de Austin y Derrida a los estudios de género. Butler emprendió una revisión radical del concepto de “género”, donde reitera que: “El cuerpo no es una realidad material fáctica o idéntica a sí misma; es una materialidad cargada de significado”. De modo que “el cuerpo no es simplemente materia sino una continua e incesante materialización de posibilidades”. Del mismo modo que las palabras tienen el poder de crear realidad (en contextos autorizados), nuestros comportamientos y acciones tienen el poder de construir la realidad de nuestros cuerpos. De esta manera, lo que Butler acaba sugiriendo es que si lo que genera realidades como el género es el comportamiento y las acciones, basta con apropiarse de dicho comportamiento, con adoptar ciertas actitudes autorizadas socialmente, para lograr ser lo que cada uno desee ser en cada momento.

Siguiendo con este argumento, observamos la propia adivinación y su parafernalia como una performatividad esencial a la propia existencia del sistema. Es más, cada variante del sistema de Ifá aporta sus propias discrepancias con respecto a las otras, enfatizando aún más si cabe la sostenibilidad del propio sistema.

Apartado que merece especial atención es la forma jerárquica en la que se distribuyen los signos, Odù, y la casuística asociada a ellos. También es importante destacar la propia estructura de la adivinación, es decir, los Odù y sus categorías en la adivinación de Ifá. Así como sus similitudes y discrepancias con el sistema cubano.

La adivinación, los instrumentos adivinatorios, la orientación de los Odù, la confirmación del iré y su determinación, así como la del ibi, y la relación entre la propia adivinación y el sacrificio prescrito son de suma relevancia para el entendimiento del sistema de Ifá. Para ello nos basamos, entre otros, en los estudios realizados por el cubano Adrián de Souza, así como de los brasileños Prandi y Neto. Cabe destacar por su relevancia las aportaciones realizadas por la Chief Fama desde EEUU.

6. Estrategias discursivas de los Ese-Ifá: En este punto, no son muchos los autores que se han preocupado por el estudio sistemático de los poemas, los Ese-Ifá, desde el punto de vista literario y lingüístico. Importantes son los estudios de Epega y Abosedo al respecto. Nos hemos propuesto ahondar en la estructura interna y externa de los poemas, haciendo hincapié en la lengua poética de Ifá, la estructura de los ese-ifá, los aspectos estilísticos y la versificación. Además de los esquemas constructivos de los poemas con abundantes ejemplos representativos.

Hacemos hincapié en la estructura del verso de Ifá, la variación silábica, el ritmo, la variación tonal, así como de las repeticiones, los paralelismos, los elementos internos de la forma, la aliteración, las onomatopeyas. El simbolismo y las metáforas, el suspense y anticlímax, la personificación y las figuras retóricas nos merecen un capítulo propio.

El vocabulario, tanto el vinculado a la adivinación, como a los sacrificios, como al propio Èṣú y los ajogun son atendidos con especial atención por su significación dentro del propio contexto de los poemas.

7. La temática de los versos de Ifá.

8. La semántica de los principios metafísicos de los Odù: Éste es quizás uno de los aspectos más complejos de la poesía adivinatoria Yórùbá. Se ha intentado acometer aspectos tan complicados como la génesis del mundo existencial de este pueblo, así como la interpretación individual de cada signo y su significación. Atendemos a la significación de Ogbe-méji donde se generaliza el concepto de Ifá de creación. De Oyeku-méyi extrapolamos el concepto de Ifa de evolución, el concepto de sociología de Ifá, de la psicología, de la transformación y del destino. Por dar un ejemplo significativo.

Por último, y dentro de este apartado, daremos una breve visión del refranero de Ifá de los Odù mejis para no extendernos demasiado.

Habrá que entender que la forma de transmisión, eminentemente oral en África, no es constituyente esencial de la sociedad caribeño-americana. La migración de la esclavitud hacia tierras colombianas no llevó aparejado el conocimiento cultural tan arraigado en el pueblo africano, donde la escritura no era un medio viable de permanencia. La memoria colectiva se fue diluyendo a golpe de látigo, adaptándose a su nuevo entorno social y cultural, dando lugar a lo que hoy llamamos transculturación. Su legado nos lo han dejado autores como Lydia Cabrera, Fernando Ortiz, Natalia Bolívar, Rómulo Lachatañeré y un largo etcétera de autores cubanos, no menos importantes, y que han construido las bases necesarias para nuestro estudio.

## 1. LA LENGUA YORÙBÁ.

Las lenguas yoruboides constituyen un grupo de lenguas Volta-Congo formado por el igala, una lengua hablada en Nigeria central, y el grupo de lenguas Edekiri, que incluye diversas lenguas habladas en Togo, Benín y el suroeste de Nigeria. El término yoruboide deriva de la lengua más hablada del grupo, el Yorùbá, que tiene más de 20 millones de hablantes. El grupo yoruboide pertenece a la agrupación Yoruboide-Igboide-Edoide.

El Yorùbá es un continuo dialectal del África Occidental, que forma parte de las Lenguas Benué-Congo. Se habla en Benín, Togo y en Nigeria donde es una de las lenguas oficiales. Su nombre nativo es èdè Yorùbá (lengua Yorùbá) y cuenta con 22 millones de hablantes en África Occidental<sup>6</sup>. El término Yorùbá se emplea para la forma estandarizada y escrita de dicha lengua. La gran mayoría de hablantes se halla en los estados nigerianos de Oyo, Ogun, Ondo y Kwara, que conforman básicamente la región suroccidental de Nigeria. También hay hablantes en algunas regiones de Benín y Togo. La lengua Yorùbá ha tenido una importante influencia entre los esclavos de Brasil y Cuba. Los nagôs de Bahia, Brasil, conservan aún el Yorùbá como lengua ceremonial, al igual que en las ceremonias de Ocha en Cuba.

A la lengua o dialecto, variedad del Yorùbá utilizado como un lenguaje litúrgico por los sacerdotes de la Regla de Ocha, o Santería, en el Caribe, se la ha denominado como Lucumí. Se rige por el vocabulario, la fonética y las estructuras sintácticas Yorùbá, transmitido oralmente, desde la llegada de los esclavos Yorùbá a comienzos del XVIII. En la República Dominicana y Brasil, la lengua lucumí se sigue empleando no sólo en el ámbito litúrgico sino en el habla cotidiana por los descendientes de los esclavos Yorùbá.

El tipo de Yorùbá que se enseña hoy en escuela y que se usa en los medios informáticos y en la literatura escrita es un tipo de koine hablado entre los Yorùbá cultos, independientemente de su origen étnico o religioso. Algunos estudiosos lo ven como una mezcla de dialectos históricos y de

---

<sup>6</sup> Pulleyblank, Douglas, «Yorùbá», en *The major languages of South Asia, the Middle East and Africa*, Taylor & Francis Routledge, London, 1990.

estructuras extranjeras (como el inglés y Hausa/Árabe, usado en Oyo-Ibadan y Lagos)<sup>7</sup> y ha sido denominado ‘Yorùbá común’ (o Koiné Yorùbá). Esta lengua común no está compuesta de un único dialecto homogéneo, sino más bien de diversos dialectos<sup>8</sup>.

El Islam tuvo un grandísimo impacto con la sociedad y la lengua Yorùbá. Si bien existe un amplio registro de su contacto con los Yorùbá en la segunda década del siglo diecinueve, a causa del surgimiento de Ilorin como un estado fronterizo, tal como evidencian las fuentes árabes y los exploradores europeos que fueron hacia el oeste de África<sup>9</sup>, también lo evidencian las características morfológicas de préstamos árabes en el Yorùbá, que sugieren un contacto con el Islam anterior al siglo XIX.

El Quran (Corán) fue el medio por el cual la lengua árabe introdujo infinidad de modismos y cultismos entre los Yorùbá. Como consecuencia de este uso cotidiano de la lengua árabe y el establecer escuelas para enseñar a los nuevos convertidos, fue la incursión gradual de una considerable cantidad de términos derivados del árabe y expresiones relacionadas con el culto islámico y otros temas en la lengua Yorùbá. Este aspecto del contacto ha sido altamente estudiado por lingüistas que han tratado de rastrear los términos Yorùbá de origen árabe<sup>10</sup>, así como voces en otras lenguas<sup>11</sup>.

El Yorùbá contemporáneo estándar tiene una mezcla de palabras de procedencia árabe (que ocupan un lugar destacado en el dialecto Yorùbá musulmán) y del dialecto religioso cristiano, que consiste en préstamos traducidos y estructuras innovadoras del Inglés que han ganado relevancia en la escritura y la oralidad como consecuencia de la circulación de la Biblia en Yorùbá.

---

<sup>7</sup> Fagborun, J. Gbenga, *The Yòrubá Koine: its History and Linguistic Innovations*, Lincoln Record Society, Lincoln, Nebraska, 1995, p. 19.

<sup>8</sup> Danmole, H. O. A., *The Frontier Emirate: A History of Islam in Ilorin*, University of Birmingham, Birmingham, 1980.

<sup>9</sup> Gbadamosi, T. G. O., *The Growth of Islam among the Yorùbá, 1841-1908*, Longman, London, 1978, cap. III; Johnston, Harry, *Pioneers of West Africa*, Blackie & Son Ltd., New York, 1912.

<sup>10</sup> Mazhar, M. A., *Yorùbá Traced to Arabic*, Ahmadiyya Muslim Mission, Lagos, 1976; Salloum, D., al-Alfaz “al-mustacara min al-aarabiyyah fi lughat al-Yaruba”, *Majallat Kulliyat al-Adab*, University of Baghdad, Baghdad, 1976.

<sup>11</sup> Ogunbiyi, I. A., “Arabic Loanwords in Yorùbá in the Light of Arab/Yorùbá Relations from Pre-Historic Times”, en *Arab Journal of Language Studies*, III, n° 1 (1984), pp. 161-80.



La existencia de las dos formas de escritura Yorùbá: la anjem, o anjami, y la romanizada, está confirmada en el siguiente texto de Samuel Johnson referente al surgimiento de ortografía romanizada Yorùbá y donde se aprecia un claro resentimiento:

Después de varios infructuosos esfuerzos para inventar caracteres nuevos o adaptarlos del árabe que ya eran conocidos por los Yorùbá musulmanes, el carácter romano fue adoptado con naturalidad<sup>12</sup>.

El desarrollo del sistema ortográfico para la transcripción romanizada de la lengua Yorùbá debe mucho al reverendo Samuel Ajayi Crowther, el primer obispo Africano de la Church Missionary Society. Procedía de Shogun y fue capturado y vendido como esclavo en 1821, pero rescatado en 1822. Educado en Inglaterra, dedicó los últimos cuarenta años de su vida a la evangelización cristiana y a la tarea de crear, en colaboración con otros clérigos y filólogos europeos, un modelo ortográfico romanizado de la koiné Yorùbá que facilitó la traducción de la Biblia a dicha lengua<sup>13</sup>.

Hay que señalar, sin embargo, que antes de 1840, viajeros y misioneros europeos habían hechos esfuerzos por transcribir el Yorùbá en escritura romana como apéndices a sus relatos de viajes. La mayoría fueron iniciativas individuales que no se basaban en ningún sistema, sino que dependían en gran medida de su propia percepción del sonido Yorùbá en relación con el sistema de sonido de la lengua europea en la que fue transcrita<sup>14</sup>. Uno de ellos fue el de una educadora cuáquera, Hannah Kilham, que informó haber enseñado lecciones de *aku* vernacular (1831) a algunas de sus alumnas en Charlotte, Sierra Leona<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Johnson, Rev. Samuel, *The History of the Yorùbá*, ed. del Autor, Lagos: C. M. S., Nigeria, 1921, p. 23.

<sup>13</sup> Ade Ajayi, J. F., "Bishop Ajayi Crowther: An Assessment", en *Odù (A Journal of West African Studies, New Series)*, n° 9 (Oct. -1970); Ogunbiyi, I. A., "Arabic-Yorùbá Translations of the Quran: A Sociolinguistic Perspective, *Journal of Quranic Studies*, n° 3 (2001), pp. 4-5; Ade Ajayi, J. F., "How Yorùbá was Reduced to Writing", *Odù (A Journal of West African Studies, New Series)*, n° 8 (Oc-1960), pp. 50-53.

<sup>14</sup> Ajayi, J.F. Ade, *How Yorùbá was Reduced to Writing, Odu*, n° 8, (October-1960), pp. 49-58.; Fagborun, *Yorùbá koiné, Opus cit*, p. 21.

<sup>15</sup> Hair, Paul E. H., *The Early Study of Nigerian Languages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, p. 8.

Crowther no pasó por alto a los Yorùbá musulmanes cuyo dialecto se había convertido en parte de la lengua Yorùbá hablado de su tiempo. Buscó sacerdotes tradicionales con el fin de estudiar sus prácticas y liturgias para cimentar un vocabulario adecuado a las escrituras y al *Libro de Oración*<sup>16</sup>.

Es innegable que el objetivo principal de la elección de la escritura romanizada, tal como se enuncia en su introducción al *Vocabulario de la Lengua Yorùbá*, era facilitar la producción de una literatura cristiana para su difusión entre los Yorùbás en su propia lengua. Si, por tanto, la ortografía estaba destinada a servir como una herramienta para promover la difusión de la religión cristiana, sería inadecuado adoptar el *anjemi*, estrechamente identificado con la religión islámica. Añadimos la conveniencia de los misioneros que iban a enseñar y utilizar esta ortografía y las imprentas que iban a producir y distribuir los libros en el idioma.

Más tarde, Samuel Johnson añadió:

Los caracteres romanos se adoptaron de forma natural, no sólo porque es el que mejor se conoce, sino también porque sería obviar las dificultades que deberían necesariamente surgir si los misioneros fueran los primeros en aprender los caracteres extraños antes de que pudieran emprender su trabajo escolástico y evangélico<sup>17</sup>.

A los misioneros, educados en una o más lenguas europeas, les sería más fácil emplear una ortografía romanizada Yorùbá que una basada en la escritura árabe, ya que la mayoría de ellos no la conocía.

Dado que la impresión tendría que ser realizada en Inglaterra, se consideró prudente adoptar una ortografía para la que había instalaciones técnicas, ya que adoptar una nueva ortografía obligaría a imprimir en el Cercano o Medio Oriente, donde las instalaciones a gran escala de impresión en árabe ya existía. Este punto ya lo comenta en su libro Samuel Johnson, en vista del hecho de que otras materias escolares, incluyendo la lengua Inglesa, debían ser enseñadas a los nuevos convertidos en inglés. El modelo vocálico fue adaptado en gran parte del italiano o continental con el fin de evitar la problemática del sistema del inglés, en el que algunas letras representan más de un sonido.

---

<sup>16</sup> Ajayi, J.F. Ade, “Bishop Ajayi Crowther”, en *Christian missions in Nigeria, 1841-1891; the making of a new élite*, Ibadan history series, Northwestern University Press, Evanston, 1965. p. 8.

Aunque existen declaraciones en las que se afirma que el *anjemi* se usaba ampliamente entre Yorùbás musulmanes antes de la dominación colonial, no ha sido posible recuperar una sustancial cantidad de material Yorùbá *anjemi* que apoye estas reivindicaciones. La búsqueda produjo sólo escasos resultados de algunas canciones populares de un músico *waka* de Ilorin, de finales del siglo XIX, y recetas medicinales y encantamientos en *anjemi* escritos para practicantes musulmanes del sistema adivinatorio *Khatt al-raml*<sup>17</sup>. En vista de lo cual, no nos ha de extrañar que los misioneros y lingüistas que optaron por la escritura romana lo hicieron porque no tenían material suficiente para que el Yorùbá *anjemi* fue una alternativa viable.

### 1.1.1. CONSONANTES.

El sistema fonológico Yorùbá tiene un total de dieciocho consonantes; quince de ellas tienen equivalentes cercanos al sistema fonológico árabe, mientras que una, la Yorùbá ‘g’ se pronuncia muy parecida a la egipcia ج, como en *gamal* ne omoc ,غ ebará al ragul ne ,جمل *ghazal*, de ahí que su representación غ árabe es mera aproximación. Los dos sonidos Yorùbá, que no poseen equivalentes árabes son la oclusiva bilabial ‘p’ (kb) y ‘gb’, que se representa, respectivamente en *ajami* Yorùbá por tres signos diacríticos bajo la ‘b’, y tres sobre la árabe ع. Aunque estos dos sonidos Yorùbá no tienen equivalentes exactos en árabe, los fonemas, que se combinan en la pronunciación de cada uno de ellos, son similares a algunos sonidos árabes. Por ejemplo, la Yorùbá ‘p’ se pronuncia por una combinación sutil de la ‘k’ y de la ‘b’, en la que la presencia de una casi imperceptible ‘k’, se ve ensombrecida por un sonido explosivo ‘b’.

El sonido del Yorùbá ‘gb’ es una sutil combinación de un sonido ‘g’ débil con uno fuertemente explosivo ‘b’. Muy pocos, que no sean Yorùbá, son capaces de realizar con precisión estos dos

---

<sup>17</sup> Johnston, Samuel *Grammar*, p. 23.

<sup>18</sup> Ryan, P. J., *Imale: Yorùbá Participation in Muslim Tradition*, Montana Scholars Press, Missoula, 1978, cap. 4.

sonidos (el sonido ‘b’ es a menudo sustituido por estos dos sonidos Yorùbá). No obstante la comunicación no se ve afectada la mala pronunciación<sup>19</sup>.

### 1.1.2. VOCALES.

A diferencia de las consonantes Yorùbá, que tienen equivalentes cercanos al sistema árabe (excepto dos), cuatro de cada siete de los vocales Yorùbá no posee equivalentes cercanos al sistema de sonidos árabe, por lo que los escritores *anjemi* han tenido que combinar vocales árabes y signos diacríticos que representen a estos cuatro. Al darse cuenta de que en Yorùbá las vocales poseen mayor relevancia que las consonantes, y lo tonos (importante peculiaridad de la lengua) son de mayor importancia que las vocales<sup>20</sup>, se entienden las enormes dificultades a las que los escritores *anjemi* se han enfrentado para representar con precisión todos los matices tonales de la lengua Yorùbá escrita.

Hay tres tonos en Yorùbá: el tono bajo, el medio y el alto, que corresponden a las notas musicales: do, re, mi. El significado de una palabra monosilábica, una consonante y una vocal, puede variar de acuerdo con el tono de dicha vocal:

<i>bè</i> : rogar.	<i>bà</i> : posarse sobre.
<i>be</i> : ir hacia adelante.	<i>ba</i> : emboscar.
<i>bé</i> : abrir.	<i>bá</i> : ponerse al día.

A todo esto hay que añadir la abundancia de contracciones y elisiones que hay en la lengua. Todo esto ha sido una constante fuente de preocupación para los desarrolladores y usuarios de la escritura romanizada Yorùbá<sup>21</sup>, pese a que fueron capaces, desde los días de Crowther, de ponerse de acuerdo sobre los tres tonos, escribiendo un acento grave para los tonos bajos, otro agudo para los altos y ninguno para el tono medio<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Al-Ilūrò, *Asl qabail Yuruba*, Agege 1989, p. 38.

<sup>20</sup> Johnston, Samuel Johnson, *The History of the Yòrubás*, George Routledge & Sons, London, 1921, p. 29.

<sup>21</sup> Bamgbose, Ayo, *Yorùbá Orthography*, Ibadan University Press, Ibadan, 1976.

Olumide Lucas<sup>23</sup> nos dice que el Yorùbá:

Pertenece a la clase aglutinante y a la familia conocida como Sudanés. Sus sílabas son todas abiertas, excepto cuando la consonante final es ‘n’. Es un lenguaje tonal, y tiene tres distintos acentos, el alto (´), el medio (no se usa ningún signo para indicar el medio tono), y el bajo (˘). Un ligero cambio de acento puede cambiar el significado de la palabra hacia lo contrario de lo que se pretende. El circunflejo (^) se usa para indicar una doble vocal o una abreviatura. En cualquier caso, el acento de cada una de las vocales que componen la doble vocal o que aparecen en las sílabas abreviadas, se omite.

Estas características hacen difícil aprender el lenguaje a los europeos y, de hecho, muy pocos no nativos aprenden a hablar alguna vez el lenguaje con algún grado de precisión.

Como es un lenguaje fonético, su ortografía es muy simple, cada letra representa un único y distintivo sonido, excepto en el caso de la “n” nasal y la letra “gb”, un sonido labial distinto, que no tiene equivalencia en inglés. Las consonantes son las mismas que en inglés con la excepción de la letra “gb” citada arriba, y las siguientes letras que no existen: c, q, v, x, z, p (pronunciada como en “part”) el lugar de las que es tomado por “p”, un sonido labial cerrado. La letra “s” (con signo diacrítico) se pronuncia como en “sh” de la palabra inglesa “shame”.

Las vocales son: a, e, e, o, o, u, son todas sonidos abiertos.

a	se	pronuncia	como	-ar	(en PARK)
e	“	“	“	-a	(en NAME)
e	“	“	“	-e	(en BEND)
o	“	“	“	-o	(en RODE)
o	“	“	“	-aw	(en RAW)
u	“	“	“	-u	(en RULE)

Un importante punto a tener en cuenta en relación con la ortografía es que el presente sistema es imperfecto. Algunas de las palabras contienen letras que tienden a ocultar el origen de las

---

<sup>22</sup> Johnston, Samuel Johnson, *Opus cit*, pp. 31-31.

<sup>23</sup> Olumide Lucas, Canon J., *The religion of the Yorùbás especially in relation to the religion of ancient Egypt: Being in account of the religious beliefs and practices of Yorùbá peoples of Southern Nigeria, especially in relation to the religion of Ancient Egypt*, Durham University Press, Durham, 1942, p. 11-12.

palabras. Antes que terminemos las observaciones sobre ortografía es necesario explicar las reglas que dirigen las modificaciones que las palabras extranjeras experimentan antes de ser incorporadas al lenguaje Yorùbá. Las reglas son casi las mismas que las que dirigen las modificaciones que conducen a las diferencias dialectales del lenguaje. Para facilitar una referencia a ellas, se resumirán y numerarán como sigue:

1. El Yorùbá es un lenguaje fonético. Cada consonante tiene su vocal (la nasal 'n' es la única excepción). Por lo tanto, si dos consonantes se siguen la una a la otra en una palabra extranjera, se insertará una vocal entre ellas. En algunos casos, una de las consonantes está marcada.
2. Todas las sílabas en Yorùbá son abiertas. Si una sílaba en una palabra extranjera es cerrada, la consonante final o es marcada, o recibe una vocal formando por ello una nueva sílaba. Por ejemplo, la palabra "pan" se convierte en "panu" en Yorùbá (ver también la siguiente regla).
3. La doble consonante "th" se convierte en "t" o en "d", por ejemplo "that" se convierte en "dat" generalmente en los lenguajes de África Occidental. En Yorùbá debe convertirse en "dati". Pero la forma "da" es bien conocida en el inglés macarrónico hablado en África Occidental, por ejemplo "that boy" se convierte en "da boy".
4. Las vocales finales son a menudo nasalizadas. Este es especialmente el caso cuando una consonante final ha sido suprimida o la palabra ha sido abreviada.
5. La "a" corta no existe en Yorùbá. Cuando ello ocurre en una palabra extranjera, es generalmente, cambiada al largo sonido de "a" como en "bar", o es desviada a "e" como en "pet".
6. El sonido vocal "er" como en "her" se convierte en la "a" larga en Yorùbá.
7. Las vocales "i" y "u" son a veces sustituidas una por otra. Esto se aplica también a las vocales "a" e "i" y "e" y "o".
8. La letra "h" (con una señal diacrítica), representa un sonido gutural profundo, no existe en Yorùbá. Cuando sucede que una palabra extranjera se modifica y se convierte en "g" (sonido fuerte) o en "d".

9. La letra doble “kh” tampoco existe en Yorùbá. Antes que una palabra extranjera que la tenga pueda incorporarse al Yorùbá, debe ser tratada como sigue: cuando es seguida por una consonante, recibe una vocal que forma una nueva sílaba con ella según la regla 2 citada. Si ella es seguida por una vocal y la palabra no es un monosílabo, la “th” es omitida.
10. Un prefijo consistente en una vocal o una vocal y una consonante inicial, es a veces añadido a una palabra aceptada para denotar un poseedor o un agente.
11. “p” (como en “pat”) a veces se convierte en “b” en Yorùbá, por ejemplo “bishop” se convierte en “bisobu” en Yorùbá.
12. La aspirada es a menudo suprimida.
13. “r” es a menudo sustituida por “n”.
14. Un nombre puro Yorùbá comienza con una vocal a menos que sea una locución nominal. Un nombre adoptado de otra lengua puede dejarse sin ninguna modificación, o puede tener una vocal prefijada, así que puede aparecer como un nombre Yorùbá corriente.

### 1.1.3. EL ALFABETO MODERNO.

El alfabeto moderno Yorùbá está basado en los caracteres latinos estándar:

A a B b D d E e Ɛ ɛ F f G g GB gb H h I i J j K k L l M m N n  
O o Q q P p R r S s Ş ş T t U u W w Y y

Algunas letras de uso común no se usan en la lengua Yorùbá: C c, Q q, V v, X x y Z z.

Por el contrario, los caracteres: Ɛ ɛ, Q q y Ş ş, son propios de la lengua Yorùbá. Otra forma convencional de representar estas tres letras es con un punto debajo, pero separado del cuerpo principal: Ɛ̣ ɛ̣, Q̣ q̣, Ş̣ ş̣.

La combinación GB, gb es de uso común en esta lengua.

Como ya hemos dicho anteriormente, el Yorùbá es una lengua tonal. El tono con el que las palabras se pronuncian refiere el significado de esas palabras. Por lo tanto, hay palabras que tienen la misma ortografía básica, pero el tono con que se pronuncian les confiere uno o varios significados totalmente diferentes. Estos tres tonos son: un tono alto, representado con acento agudo (´), uno medio, que generalmente no se marca salvo en ciertas circunstancias con un macron (¯), y uno bajo, que se indica con un acento grave (`). Los acentos se colocan en las vocales en cada sílaba de palabra.

Las vocales del alfabeto son: A a E e Ẹ ẹ I i O o Ọ ọ U u.

Existe un grupo de vocales nasalizadas en las que todas las vocales anteriores, excepto ‘e’, tienen una letra adicional ‘n’ posterior, que las convierte en una vocal distinta.

A a À à Á á	E e È è É é	Ẹ ẹ È è Ẹ ẹ	I i Ì ì Í í
O o Ò ò Ó ó	Ọ ọ Ò ò Ó ó	U u Ù ù Ú ú	

Cabe señalar que las nasales «m» y «n», a veces, se comportan propiamente como una sílaba y se denomina “sílabas nasales”. Para representarlas se usarán las marcas de tono correspondientes:

M m M̄ m̄ Ḿ ḿ	N n N̄ n̄ Ń ń
-----------------	-----------------

Es pertinente señalar que las letras Ẹ ẹ, Ọ ọ, Ẹ ẹ no están disponibles en el repertorio de caracteres universales ASCII<sup>24</sup>. Esta es la principal dificultad que presenta la correcta y completa impresión del texto Yorùbá, con todos sus signos diacríticos. Por lo que es necesario tener instalado el software de la fuente correspondiente.

La marca de tono medio en las vocales regulares:

El tono medio no se señala en el texto cuando los tonos altos o bajos están marcados. Sin embargo, a veces es necesario representarlo (con el fin de clarificar el significado) para indicar el tono medio de



vocales regulares cuando todas las sílabas de una palabra se pronuncian con el mismo tono medio. Por ejemplo, *ãwõ* en lugar de *àwo*. El tono medio se representa con un diacrítico:

ÃĂ ãã    ÊÊ ËË êêëë    ÏÏ ïï    - ÔÕÔ õôõõ    ÛÛ ùù

Aunque hemos dicho que hay tres tonos básicos, en la práctica, el habla Yorùbá no se atiene totalmente a esta regla. Es conveniente volver a recordar el método musical, de larga tradición, para apreciar la correcta entonación Yorùbá: *do*, tono bajo, *re*, tono medio y *mi*, para el tono alto.

Tono bajo-creciente (bajo asimilado):

Muchos autores continúan utilizando la marca ‘baja creciente’ (Ă) en su escritura:

Ăă Ěě Ěě Ĩĩ Ŏŏ ŏŏ Ũű

#### 1.1.4. LA TILDE.

La ortografía actual ha acabado con el uso de la tilde para indicar una combinación de tonos. Dichas palabras se escriben ahora mediante duplicación de la vocal y la aplicación de marcas de tono distintas para cada vocal. Un ejemplo de ello es la palabra òrùn, que puede significar 'olor' y 'sol', así que para desambiguarla se escribe òórùn para ‘olor’ y òòrùn para ‘sol’. Sin embargo, los textos con tilde son todavía abundantes.

ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ#  
 abcdefghijklmnopqrstuvwxyzŠŒŽ  
 Šœžÿ ÊËËËÌÌÍŎ- ÔÕÕÕêêëëèèììòòõõõõô  
 ÀÁÂÃÄÅËËËËÈÈÈÈÌÌÌÌŎŎŎŎÒÒÒÒÕÕÕÕÛÛÛÛŨŨŨŨ

<sup>24</sup> **ASCII** (American Standard Code for Information Interchange –Código Estándar Estadounidense para el Intercambio de Información–, es un código de caracteres basado en el alfabeto latino, tal como se usa en inglés moderno.

àáãäåëèéèìíî ñ̄ñòóòõùúûűñş

### 1.1.5. LA ORTOGRAFÍA E IFÁ.

Todas las palabras Yorùbá son una combinación de estos sonidos fundamentales. Si doblamos cada una de estas ciento veintiséis combinaciones base, conseguiremos doscientos cincuenta y dos bloques lingüísticos fundamentales. La escritura de Ifá se basa en estos doscientos cincuenta y seis principios fundamentales.

Los primeros cuatro principios representan: el ciclo del nacimiento, la vida, la muerte y el renacimiento. Estos cuatro principios sustentan al resto de la creación. Este resto viene a ser la manifestación de esas doscientas cincuenta dos fuerzas de la naturaleza, por lo que implica que la fundación de la lengua Yorùbá está necesariamente ligado a los Odù Ifá, es decir, al Cuerpo sagrado Literario de Ifá.

Como ya hemos visto, los primeros diccionarios bilingües de lengua Yorùbá fueron realizados por misioneros cristianos ingleses, que no tenían ninguna intención de comprender los misterios espirituales preservados en la lengua Yorùbá. Con la propagación de Ifá en la diáspora, el sistema se vio contaminado por conceptos no africanos de otras filosofías y creencias religiosas. Así que, la mejor manera de rescatar los principios fundamentales de Ifá es por medio de un minucioso estudio de la lengua litúrgica.

### 1.1.6. LA ORTOGRAFÍA USADA EN EL TRABAJO.

La ortografía de los textos Yorùbá, en el presente trabajo, se basa en las enseñanzas de Ayo Bamgbose<sup>25</sup>, del que seguimos sus recomendaciones:

La sílaba *ais*, antes de *y* o *io*, o después de *y*, pasa a ser una vocal simple en favor de *a*, *e* y *o* respectivamente; eg., *Aiya* (pecho) pasa a deletrearse *aya*; *eiye* (ave) pasa a deletrearse *eye*.

La vocal abierta *a*, después de nasal *n*, se cierra en *o*; eg., *ona* (camino) pasa a ser *ono*.

---

<sup>25</sup> Bamgbose, Ayo, *Yorùbá Orthography*, Ibadan University Press, 1965, pp. 31-32.

La sílaba *an* ante vocal nasalizada será reemplazada por *on*; eg., *okan* (corazón) se deletreará *ok-on*. Se usará la sílaba *-on* en lugar de la vocal *o* para los pronombres de complemento de la tercera persona del singular, seguidos de verbos acabados en *on*; eg., *o pon o* (cargar a la espalda un niño) se escribirá *o pon on*.

La tilde será reemplazada por vocal doble en todos los casos; eg., *orun* (sol) se escribirá *Oorun*.

La sílaba nasal se pronunciará en todos los casos; eg., *o mbo* (él está viniendo) se escribirá *o nbo*; *ng o mo* (yo no sé) se escribirá *n o mo*. En el caso de *ng o n*, yo escribo *m* porque es la abreviación del pronombre de primera persona sujeto (*E*)*m(i)* = Yo; así, para *n o mo* yo escribo *m o mo*.

La sílaba *-nw*, *-ny* será reemplazada por *w* e *y*; eg., *nwon* (ellos) se escribirá *won*; *nyin* (tuyo) se escribirá *yin*.

Las consonantes geminadas *d* y la *sh* se anularán; eg., *Iddo* se escribirá *Ido*; *Oshogbo* como *Osogbo*. En el caso de *sh* o *s* se sustituirá por la *x*: *oxogbo*, *oxitn*, *oxumare*, *xongo*, etc. Lógicamente, una consonante simple, como la *z*, se sustituirá por *gb*.

Los tonos se indicarán en todos los casos.

Algunas palabras que se suelen escribir juntas se separarán; eg., *ibiti* (lugar donde) se escribirá *ibi ti*; *wipe* (dijo que) se escribirá *wi pe*; *baje* (estar mimado) será *ba je*.

El uso del apóstrofo para indicar contracción se eliminará: eg., *fo'so* (ropa lavada) se escribirá *foso*; *gba'so* (estar vestido) se escribirá *gbaso*. Se empleará el apóstrofo en formaciones particulares de verbo. Esto es importante cuando los neologismos abundan.

Las palabras derivativas se unirán con un guión; eg., *ailowo lowo* (estar sin dinero) se escribirá *ailowo-lowo*; *pelebe pelebe* (muy plano) se escribirá *pelebe-pelebe*.

Estos cambios no se aplicarán a los nombres personales. En los casos de negación, se escribirá, *ki-i* o *ko-i*, para indicar “no soy” o “él no está aún”.

## 1.2. LA PROBLEMÁTICA DE LA TRADUCCIÓN DEL YORÙBÁ.

Una buena traducción debería comunicar al lector el mensaje del original, evitando cualquier interpretación imprecisa o incorrecta. Algunos argumentan que una traducción literal, que se mantiene rigurosamente fiel al texto original, garantiza una interpretación más fidedigna. Las notas al pie y los paréntesis explicativos ayudarían, pero cualquier intento en la re-descodificación del texto debería ser censurado. Los traductores afrontan la difícil elección de decidir entre la concordancia textual y la decodificación significativa. La objetividad y el estudio reflexivo son perfectamente válidos cuando los trabajos son científicos o históricos, pero fracasan a la hora de traducir la literatura religiosa. Entre los extremos de una traducción estrictamente literal y otra completamente libre debería haber una tierra intermedia que satisfaga unos criterios de reproducción aceptables.

La lengua de Ifá es escasa en sustantivos abstractos; mezcla raíces de palabras, extranjerismos y onomatopeyas en desconcertante confusión; su prosodia carece de metro y de rima, pero revela juegos de palabras, metáforas, contrastes lexicales, simbolismo, imaginaria poco familiar y, para mayor complicación, unión de muchas ideas en una sola. Mientras que unos defienden con firmeza la fidelidad textual, también enfatizan la gran importancia de una traducción inteligible e interpretativa.

Consideremos la traducción de los textos Ifá de dos autores esenciales como Abimbola y Bascom.

Abimbola, en su libro de Ifá<sup>26</sup>, traduce del Yorùbá al Inglés, los textos de forma literal. Como ejemplo, transcribimos una estrofa de Oyeku-Meji y su traducción inglesa<sup>27</sup>.

Ori ti o d'ade  
Ninu agoro ide ni ti yo i yo o wa:  
Orun to o l'ejigbaa-' leke  
Ninu agoro ide ni ti i yo o wa,  
Bebe idi ti o lo mosaji

---

<sup>26</sup> Abimbola, Wande: "Ijinle ohun enu Ifá, *Apa I ati Apa II* (1968-1969) *Awon oju Odù merindilogun*", *Sixteen Greats Poems of Ifá*, Unesco, 1975.

<sup>27</sup> Abimbola, Wande, "Ifá: An exposition of Ifá literay corpus" (1976), *Nigeria Magazine: Festac Edition Nos.* (1977), pp. 122-123.

Axo oba to kona yanran-yanran  
Ninu agoro ide ni ti i yo o wa.  
A dia fun Ikuxanu  
Ti i x'aremo Alapa  
Iku Xaanu O,  
A o pe o ma pa'ni;  
Arun xaanu o,  
Ao pe o ma pa'ni.  
Gbogbo Ajogun e xaanu o  
Ao pe o ma pa'ni.  
E ba xaanu, ke e re'le'mi.

Traducción:

The head who will wear a crown  
Is chosen before birth by the divinities;  
The neck who will wear costly beads  
Is chosen before birth by the divinities;  
The hips who will wear mosaji  
Garment of kings which is very warm  
Is chosen before birth by the divinities.  
Ifa divination was performed for Ikuxanu  
Who was the first born son of the king of Alapa.  
Death have mercy on us,  
We are not saying you must not attack people;  
But please have mercy on us  
And go to another land.

La cabeza que traiga puesta una corona  
Será escogida antes del nacimiento por las divinidades;  
El cuello que porte abalorios costosos  
Será escogido antes del nacimiento por las divinidades;  
Las caderas que traigan puestas el mosaji

Prenda de reyes que es muy cálida  
Serán escogida antes del nacimiento por las divinidades.  
La adivinación de Ifá fue realizada para Ikuxanu  
Que era el primogénito del rey de Alapa.  
La muerte tiene piedad de nosotros,  
No decimos que usted no deba atacar a las personas;  
Pero por favor tenga piedad de nosotros  
Y vaya a otra tierra.

Esta traducción literal fue hecha palabra a palabra del Yorùbá al inglés, sin tener en cuenta las peculiaridades idiomáticas de las respectivas lenguas. Palabras como *mosaji*, *Ikuxanu*, *Alapa* y *Ajogun* no otorgan a su equivalente inglés los matices, hechos con intención, y que el lector pierde en su traducción. Sobre todo porque el significado total del verso deja llegar, en su totalidad, con éxito al lector.

En una traducción menos literal, primero hay que asimilar el poema como un todo, captando su sentido general. Las estrofas, habitualmente, emplean un protocolo fijo para indicar la situación del problema presentado por el consultante y, por ende, la solución. La declaración oracular transporta un mensaje que tiene la intención de decir algo, por lo que se intenta desentrañar este mensaje. El siguiente paso es identificar las palabras claves que, vinculadas unas a otras, codifican el mensaje y hallar su equivalente, en la lengua correspondiente, de estas palabras clave, sin menoscabo de las diferencias idiomáticas entre las dos lenguas. Finalmente, como apoyo a una traducción inteligible, se interpolarán palabras o frases consideradas de ayuda para el consecuente logro de este objetivo.

En el caso de *Abimbola*, el significado del verso es enfatizar el papel de *Ori* a la hora de determinar la fortuna del hombre en la tierra. *Ori* es una deidad, un concepto filosófico Yorùbá que postula que lo que los hombres logran en la tierra es el resultado de una elección previa, realizada por ellos mismos, antes de su nacimiento. Una vez nacidos, los hombres olvidan su elección prenatal y sólo pueden lograr armonizar su vida con su destino a través de la consulta con el oráculo de Ifá, mediante una correcta interpretación.

Las palabras claves en el texto son: Ikuxanu, Mosaji, Alapa, Agoro Ide y Ajorogun. El nombre Ikuxanu literalmente quiere decir: “La muerte ha tenido piedad de esta persona”. Y quiere aquí decir que el consultante –por miedo a una muerte prematura– recibió la confirmación de Ifá de una vida longeva, ya que él la había escogido así antes de su nacimiento. El destino, por tanto, está de su lado. Mosaji es un paño de exquisita textura que usan los reyes. Alapa es el rey de un antiguo reino Yorùbá, Apa, frecuentemente mencionado en los versos de Ifá. Ikuxanu, el que hace la consulta, es el heredero del trono. Agoro-Ide es la simbología que se usa en la adivinación de Ifá. Ajogun son “los señores del castigo” enviados a la tierra por Olódùmarè: Ofo (Pérdida), Eje (Desastres), Ejo (Problemas), Arun (Enfermedad) e Iku (Muerte).

La historia a la que se hace referencia viene a decir que todas las cosas vienen predeterminadas del cielo, pero sólo se les revela a los olvidadizos hombres mediante la consulta de Ifá.

El que se coronó rey o viste las principales insignias reales ha sido escogido antes de su nacimiento, pero sólo confirmado en la tierra después de la adivinación.

La elegancia femenina y la belleza son otorgadas antes del nacimiento pero confirmada en la tierra tras la adivinación.

Así declaró el oráculo de Ifá para el heredero del reino de Apa. Su nombre es *Ikuxanu*, añadió el oráculo, que quiere decir ‘la Muerte ha tenido piedad de su grandeza incluso antes de nacer’.

Canción:

Como la muerte tuvo piedad del heredero de Apa  
Rogamos que la muerte nos libre de ella también.  
Sabemos que la muerte debe venir alguna vez,  
La enfermedad también y las otras divinas pruebas,  
Pero rezamos para que estos ministros del destino  
Tengan piedad de nosotros y se aparten de nuestra casa.

Bascom, con conocimientos profundos de la cultura Yorùbá, traduce los versos de Ifá al inglés de forma también literal pero, a diferencia de Abimbola, hace un acercamiento interpretativo. Este acercamiento comienza con una transliteración palabra a palabra del texto Yorùbá al inglés, seguido

de un texto continuo legible y con numerosas notas a pie, que explican las palabras difíciles o ideas y costumbres sociales. Veamos un ejemplo: Ika-Meji.

Iba-re-re

Para rendir homenaje desde lejos

nwon ni ibi-k(u) bi

Dicen en cualquier lugar

je o na fun

ya sea

fun nwon ni ki o ru

Para él. Dicen, debería ofrecer

egbetalogbon ati epo pupo

6600 (cowries) y mucho aceite de palma.

awo ina a da fun ina

El secreto (del) fuego quien eche fuego

ti ina ba fi ori le ni

Que el fuego que debería iluminar la cabeza aparecerá

Nwon ori re yio la ona

*Dicen que la cabeza de él abrirá camino*

Akuko adie meta

tres gallos

Ina ru-(e) bo

la oferta de sacrificio al fuego

Ifa ni eni kan nfe de se ohun kan ki

Ifa dice que el que quiera hacer algo debería

Olu ware ru-(e)bo ki ona ba le la fun

La persona en cuestión ofrecer sacrificio para que el

fuego se abra (para él)

nitori ti bi oluware ba ru(e) bu ohun-k(u)-ohun

Porque esta persona en cuestión debería ofrecer en

sacrificio cualquier cosa

ti o nfe iba-se ise ni tabi bi o ba



Que el que quiere debería hacer el trabajo o si podría  
fe se ohun pataki ohunna yio se ise.  
hacer una cosa importante lo habrá hecho.

Traducción continua, dando una interpretación:

*Para rendir homenaje desde lejos*, el adivino del fuego, fue el que lanzó Ifá para el fuego. Dijeron que dondequiera que el fuego cambie de dirección, sería un camino para él<sup>[1]</sup>, ellos dijeron que su cabeza abriría camino para él<sup>[2]</sup>. Le dijeron que él debería sacrificar tres gallos, un chelín, siete peniques, ocho *oninis* y bastante aceite de palma<sup>[3]</sup>. El fuego hizo el sacrificio.

“Ifa dice que alguien que quiere hacer algo. Debería hacer sacrificio, para que el camino sea claro para él, porque si hace sacrificio podrá lograr lo que quiera –sea trabajo o cualquier cosa importante que él quiera hacer<sup>28</sup>”.

Nota 1: La imagen compara aquí la forma de la frotación de las manos para calentarlas, para entrar en calor antes del fuego, con la forma en la que uno ‘frota sus manos’ para rendir homenaje a un gobernante...

Nota 2: Quiere decir que el fuego quemará su propio camino dondequiera que vaya.

Nota 3: C. f. verso 245-1, donde se indica específicamente que el aceite de palma es vertido en el fuego para mantenerlo vivo.

Una traducción más creativa combina varios niveles de la traducción de Bascom en una versión más entendible:

“Incluso desde lejos  
Los hombres se frotarán las manos antes que usted  
Como en reverencia a un rey”.

Así declaró el oráculo de Ifá para el Fuego, añadiendo que si en la empresa alguna vez el Fuego pudiese colocar el destino en su mente, aseguraría su éxito. Sin embargo, el Fuego le deberá ofrecer en

---

<sup>28</sup> Bascom, William, *Ifá divination: Communication between gods and men in West Africa*, University of Indiana Press, Notre Dame (Indiana), 1969, pp. 206-207.

sacrificio tres gallos, 6,600 cowries y bastante aceite de palma. El Fuego le ofreció el sacrificio.

Ifa dice que esta consulta está hecha en nombre de un cliente que tiene el deseo de lograr una empresa. Si el cliente desea éxito, deberá ofrecer sacrificio. Si lo hace así, cualquier cosa, ya sea un negocio o cualquier otro asunto importante, el éxito le asistirá (tal como el éxito asiste a la acción del fuego cuándo se alimenta con aceite de palma).

Después de estas observaciones previas acerca de los principios generales que deberían regir la traducción de un texto sagrado, examinaremos con atención las estrofas de Ifá.

En un capítulo anterior, vimos con detalle la estructura de una estrofa de Ifá. Vimos que la primera parte de la estrofa consistente en un breve dicho o proverbio que enlaza con el resto de la estrofa mediante la expresión: O dafun, A diafun, A difa fun o A won lo dafun.

Tanto Abimbola como Bascom consideran que la primera parte de la estrofa de Ifá contiene el nombre, o los nombres, de antiguos adivinos, ya sea míticos o históricos, que lanzaron Ifá para cierto cliente, y traducen la expresión puente O da fun, etc., como: *“Fue el mismo (o los mismos) que lanzó Ifá para”*.

Idowu, por su parte, refiriéndose a la primera parte de la estrofa de Ifá como la declaración del oráculo, elige traducir la expresión puente como *“... Así declaró el oráculo para...”* o *“... ésta fue la respuesta del oráculo para. . .”*.

Bascom: Ofun-Meji:

Texto Yorùbá:

Traducción de Bascom:

Afinkin ni p'eru

Afinkin es lo que mata a esclavos,

Iledida ni p'ore

Los juramentos rotos son los que matan a los amigos

Epe ni P, ole

Las maldiciones son las que matan

Ajobi ni pa iyekan

Y los ancestros son los que matan a los familiares

A da fun Irunmale

Fueron los que lanzaron para Ifafor

Ti Olódùmarè nrase ikupe	Las cuatrocientas deidades
Won igboji	Cuando el Dios del cielo envió
Ti o nranse iku pe won	La muerte para llamarlos sesenta
Ni igbo ta.	Veces.

Para una mayor comprensión del texto, Bascom añade las siguientes notas explicativas:

Nota 1: *Afinkin*: Algo comparable a un juramento o una maldición.

Nota 2: Hacer un juramento se llama “beber la tierra” (*mule, mu ile*) y romper un juramento “romper la tierra” (*da ile*).

Nota 3: Los nacidos juntos (*ajo bi*), referido a los antepasados, y “los de una madre” (*iyekan*) son usados libremente aquí para referirse a aquellos emparentados con su padre o su madre. A una persona que es acusada de hacer mala medicina en contra de un pariente o de tener relaciones sÈsuales con la esposa de un pariente se le obliga a jurar su inocencia. Deberá comer kola en la cámara principal del recinto y repetir “pueden los antepasados matarme” (si soy culpable) (*ki ajobi pa mi*). Este tipo de juramento, es asumido sólo cuando hay una disputa dentro de la familia que se considera sumamente peligrosa.

Idowu<sup>29</sup>: Eji-Ogbe.

Texto Yorùbá	Traducción de Idowu
Afinti ni p’eru,	Son los cuentos que narran los que matan al esclavo
Epe ni p’ole,	Son las maldiciones las que matan al ladrón
Ile, dida ni p’ore	Es un pacto roto lo que mata al amigo
Alajobi ni pa’yekan	Es la consanguinidad la que mata al pariente materno.
O da fun	Ésta es la Respuesta del Oráculo,
Okanlenirinwo	Para las mil setecientas divinidades
Irunmale	En el día que fueron a Olódùmarè a consecuencia de una pelea.

<sup>29</sup> Idowu, E. Bolaji, *Olódùmarè: God in Yòrubá belief*, Longmans, Green & Co. , London, 1962, p. 52

Tanto Bascom como Idowu ofrecen dos variantes de una traducción literal de la misma estrofa de Ifá, pero si bien las notas a pie de Bascom aclaran una parte oscura de las referencias en el texto, la versión de Idowu esclarece el significado del verso, tomando la expresión puente: “O da fun...” como una introducción de la declaración del oráculo. No obstante, ambas traducciones no revelan el significado interno del verso: “Las malas acciones rebotan a menudo hacia el que las hace: así es la ley moral de la acción”.

La muerte es finalmente el pago del esclavo que lleva chismes, el ladrón que jura falsamente, el amigo que rompe el pacto o la sangre –el hermano que abusa de los vínculos familiares. Así declaró el oráculo de Ifá para las divinidades que se disponían a formar una pelea ante Olódùmarè.

El significado intrínseco de este verso, el mensaje de Ifá, es que las malas acciones hechas en secreto no quedan impunes. Los versos de Ifá, a menudo, dejan inconcluso un argumento o el resumen de un caso no mencionado. En donde la lógica demanda una conclusión explícita o un resumen, el método de Ifá da ejemplos concretos como demostración de una conclusión no mencionada anteriormente. La traducción anterior añade el resumen no mencionado del verso al propio comienzo del texto.

Las expresiones puentes “*fue el que lanzó Ifá para...*” o “*así declaró el oráculo para...*”, podrían parecer en principio tediosas, pero si con ello añadimos algún sentido a la traducción de una estrofa de Ifá, la elección entre las dos toma relevancia. Sin embargo, los sacerdotes de Ifá no se preocupan por estas vanalidades. Ellos en lo que insisten es en que la estrofa, como un todo, ayude a la solución del problema del consultante.

No hay duda de que la estrofa de Ifá comenzó siendo una simple fórmula adivinatoria aneja a la configuración ‘fue lanzado para el cliente’. Esta simple fórmula indicaría meramente el estado de las circunstancias de la consulta, la prescripción del sacrificio y su resultado. Veamos un ejemplo de forma simple de Ogunda-Wori, tomado de Epega.

Ogunda nre ajo,  
A pe babalawo Ifá di’fa.  
Ki o wa’xe, bo

Aja, ojola meji ati egberin din logun owo  
Nwon ni Ojola ni i m'eru gun.

Cuando Ogunda planificó un viaje, un adivino fue llamado para que consultase el Oráculo de Ifá.

**El oráculo declaró:** Ogunda viajará paulatinamente y llegará a su destino a salvo.

Pero deberá ofrecer como sacrificio: un perro, dos cobras, y 780 cowries. Al igual que una cobra se enrolla y se desenrolla sobre sí misma, así es que Ogunda viajará de forma segura y regresará a salvo.

El siguiente ejemplo obedece a una fórmula adivinatoria simple, pero en ella se especifican el nombre o los nombres de los adivinos. Ogbe'Rosun de Bascom:

Adepeju ni awo Alaran, Okoromu ni awo Esa, Ita moje awo Itamopo.

A da fun agba goloto ti nfo-ori-nfori  
L'odo ni ai-ni-gba, o ni iya ai-ni enia ni o nje oun.

Ifa ni oun ri iré enia ati iré ayafun eniti o da oun yi.  
Ayebo-Adie meji, obi mewa ati egberindinlogun ni e bo  
A o fi ewe oko di obi nan, a o mafi bo orire nikan-kan l'ojujumo.

Adepeju, el adivino de “el que posee terciopelo”, Okoromu, adivino de pueblo de Esa; e Itamoje, el adivino de Itamopo, **fueron los que lanzaron Ifá para** el “anciano fuerte pero estúpido”, que era tan pobre que molió gachas de maicena en el río sin una calabaza. Ellos le dijeron. “¿Por qué está moliendo gachas de maicena en el río sin una calabaza?”.

Él dijo que sufría porque no tenía cuerpo. Ifá le dijo que él veía bendiciones para él y bendición de esposas para el que se lanzó esta figura. Dos gallinas, diez nueces de kola y nueve peniques con seis oninis será el sacrificio. Envolveremos las nueces de kola en hojas de hoe (lechuga) y ofrendaremos una cada día a su cabeza.

En estos dos ejemplos vemos que tiene sentido traducir la expresión puente “O da fun...” por: ‘el

oráculo declaró' y 'fueron los que lanzaron Ifá para'.

En el transcurso de los años, el significado, o significados, del nombre del adivino, o de los adivinos, han devenido como atributo, y se ha empleado como símbolo de una idea o de una lección para el cliente. La estructura del verso sigue el prototipo anterior. Un ejemplo de Oturunpoon-Meji de Bascom:

Onipon-pon awo Aaya  
O difa fun Aaya;  
Onipon-pon awo Amere  
O difa fun Amere;

B'Aaya ba npon tire  
Amiere naa a si pon tire

“El señor del paseo a hombros”, adivino del mono,  
Lanzó Ifá para el mono.

“El señor del paseo a hombros”, adivino del babuino,  
Lanzó Ifá para el babuino.

Tan pronto como el mono colocó a su espalda a sus niños,  
El babuino también colocó los suyos.

Para captar el significado de esta traducción es necesario leer la historia de Bascom aneja al poema:

La mona y la babuina, apesadumbradas porque no tenían hijos, consultaron Ifá —el oráculo. Fueron aconsejadas por el mismo adivino para que ofreciesen sacrificios, por lo que después concibieron al mismo tiempo y tuvieron hijos simultáneamente. El sacrificio constó de una gallina, un pescado seco y veintidós bolsas de cowries, por cada cliente. Ambas ofrecieron el sacrificio. La mona y la babuina quedaron simultáneamente embarazadas. La mona tuvo hijos sucesivas veces; la babuina también, tal como el oráculo había predicho.

El significado del poema se basa en un juego de palabras del verbo *pon*, que literalmente significa “hacer una copia de un niño”, pero que suele tener el sentido de “tener un hijo”. Cuando duplicamos el verbo *pon-pon*, su significado cambia a “tener hijos repetidamente”. En este otro ejemplo, se ha traducido el significado del nombre del adivino como un apodo en vez de como un nombre propio:

El adivino que lanzó Ifá para la Mona  
Fue apodado “dispensador de niños”,  
El adivino que lanzó Ifá para la Babuina  
Era el mismo “dispensador de niños”

Como resultado,  
Tan pronto como la mona quedó embarazada  
La babuina quedó embarazada también.

Siempre que la mona tuvo hijos  
La babuina también tuvo a sus bebés.

En este otro ejemplo de Okonron-Meji, dado por Bascom, observamos que los significados de los nombres de los adivinos son simbólicos, y personifican propiedades de plantas:

Eesun awo igbo,	La enredadera, adivina del bosque
Eruwa awo odan	La hierba alta, adivina de la llanura
Ti tilo le e fawo b'eso	Fueron los que lanzaron Ifá para Jigbini
Jigbini bun, o ya a	Cuando su vida estaba llena de fracasos.
Oni bawo ni oun le rire bayi?	Él preguntó cómo podría él comenzar a prosperar
Won ni lbo ni o waru.	Él fue informado de hacer sacrificio.
O si ru.	Él sacrificó.
Igba to rubo tan	Después de que él hizo sacrificio
ba bere si iri	Comenzó a tener
opolopo iré.	múltiples bendiciones.

La traducción literal da el significado literal de los nombres de los adivinos como nombres propios, en lugar de mostrar los símbolos ocultos en el propio mensaje del verso, que es lo que sucede en la vida, dependiendo del modo en que, según la filosofía Yorùbá, el destino nos haga expiar. Veamos un traducción alternativa de: “La vida debe acontecer conforme al propio destino, de lo contrario terminará en fracaso”.

Observe la planta trepadora  
Cómo se desarrolla sola en el bosque,  
Mientras que la hierba alta lo hace mejor en la llanura.

Así declaró el Oráculo de Ifá para Jigbini, el arbusto,  
Cuando consultó a Ifá preguntando  
Cómo podría convertir el fracaso en la vida en prosperidad.

“Ofrezca sacrificio”, contestó el oráculo.  
(Y armonice con su destino)

Jigbini ofreció sacrificio tal como le dijeron y recibió múltiples bendiciones.

En los que ejemplificamos a continuación es imposible traducir la expresión puente O da fun... (etc.) como “fue el adivino que lanzó Ifá para...” sin que se alterare el significado del poema.

Ejemplo de Bascom de *Ofun-’ Gbe*:

E ra ni dede  
Lo di’fa kolgun  
Ti o nlo si ilu Igbodede  
Won ni aare ko ni-i m’ta a  
Won ni ko ni-i idagiri ojojo  
Won ni akoko ti ebi ba maa pa a  
Ni Olódùmarè yio maa gbe onje ti yoo ko o  
K’Ìgun ru: Isamodi axo idi re



oru epo kan, obuko kan

Igun rubo

Bi o ba da ki ebi pa igun, idagiri yio de ni ilu...

“Vuele bajo” fue **el que lanzó Ifá para** el Buitre cuando iba hacia el pueblo de Bajo-Igbo. Dijeron que él no se cansaría. Dijeron que él no padecería la desgracia de la enfermedad. Ellos dijeron que cuando él estuviese hambriento, el Dios del Cielo le brindaría alimento para comer. El buitre sacrificó la banda de su cintura, una cazuela pequeña de aceite de palma y un macho cabrío. El buitre hizo el sacrificio.

Sucede que el Buitre está hambriento, una catástrofe ocurrirá en el pueblo...

Esto explica por qué un desastre ocurrido en un poblado beneficia al buitre, que se ceba con los cuerpos de los animales muertos y con los sacrificios ofrecidos para poner fin al desastre.

O, también:

“Vuele bajo y explore el terreno”. **Así declaró el oráculo de Ifá para** el Buitre por su forma de ir a buscar comida a la ciudad de Igbo. “Usted no se cansará”, añadió el oráculo. “Usted no caerá repentinamente atacado por una enfermedad grave. Cada vez que esté hambriento Olódùmarè le proveerá”. Se le dijo que hiciese sacrificio. El buitre hizo sacrificio con: su faja, una tinaja de aceite de palma y un macho cabrío.

Desde ese entonces, cada vez que el hambre ataca al Buitre, un desastre caerá sobre la ciudad, proveyendo de cadáveres y de sacrificios para apaciguar el hambre del buitre.

Otro ejemplo de Bascom:

Bi ojumo ba nmo un ko ni y’ogberi ojo ano, li o da fun Koimo ti o nronu bi oun ti ma xe kini yi si lana. O ronu titi, o sun. Nigbati Ojumo mo ti oye la, Koimo wa mo eyiti oun maa xe dandan.

Nje ki aje ki ojo bori ojo; bi ko ba to, ki oxu bori oxu; bope titi o mo eyiti a maa xe<sup>30</sup>.

“Cuando el nuevo día irrumpe no seremos tan ignorantes como ayer” fue **el adivino que lanzó Ifá para** “todavía no lo saben” que estaba pensando, ayer, qué hacer acerca de un suceso. Él pensó y consideró la idea, luego se durmió. Al amanecer del día siguiente, la iluminación le vino y “todavía no lo saben” supo lo que realmente debería hacer.

Así es que, permitamos que el día de paso al nuevo día; si esto no es suficiente deje que el mes de paso al nuevo mes; a largo plazo sabremos hacer lo correcto.

O bien:

“Cuando un nuevo amanecer irrumpe en la mañana somos más sabios que el día anterior”.

**Así declaró el oráculo de Ifá para** el Novicio, que estaba dándole vueltas a un problema al que no encontraba solución; hasta que se fue a la cama esa noche.

Al día siguiente, el Novicio se despertó con la clara percepción de haber hallado la mejor solución.

“De la misma manera”, continuó el oráculo, “no hay que decidir precipitadamente cualquier problema en la vida, sino que dejemos pasar el tiempo, el día vendrá tras otro día o un mes tras otro mes, mientras reflexionamos. En buena hora tomaremos la sabia decisión”.

Un tercer ejemplo de Ofun-Meji, de Bascom:

Mba se odan

Latere ni mba je;

Ma gba rere

Bi odan Ilala,

Ma tu ni lara

Bi odan Eesinkin

A dia fun Alaso Funfun

Ti nraye apesin.

Ta la o maa sin lodun?

Oosa igbo iwo la o maa sin lodun

---

<sup>30</sup> Epega, Rev. David Onadele, *Ifa-amona awon baba wa*, N.Ross, New York, 1993, verso 77-1, p. 126.

Alaba lase

Iwo la o maa sin lodun.

“Si fuera un campo, me extendería en todas direcciones, como campos de Ilala; estaría sosegado como los campos de Eesikin” fue **el adivino que lanzó Ifá para** la tela blanca, que se dirigía a la tierra, para ser adorada por todos.

A quien adoraremos cada año, Ooxa-Igbo, esa es usted, la que adoremos cada año –usted que ordena y hace–, es usted a la que adoraremos cada año.

O bien:

“Si tuviese que ser un campo, elegiría ser extenso e infinito como los campos de Ilala;

“Si tuviese que ser una llanura, elegiría ser apacible para el alma como las llanuras de *Eesikin*.”

**Así declaró el oráculo de Ifá para** la deidad de la blancura, al que los hombres llaman Ooxala, preparándose para recibir culto universal en la tierra.

“Sea como los campos de Ilala”, dijo el oráculo, “sea como las llanuras de Eesikin, escoja ser infinito y apacible”. Desde entonces, los hombres dicen:

¿A quién adoraremos cada año, si no usted, Oh, anciano de los días?  
¿A quién adoraremos, si no a usted, que tiene el poder de la palabra que hace posibles todas las cosas?

En la traducción de los poemas se debería flexible. Y tener en cuenta que el lector podría no estar al tanto de las creencias y prácticas de Ifá, o de la literatura Yorùbá en general. Por esto es por lo que se intenta dar una traducción creativa, inteligible, pero sin dissociarse demasiado del texto original.

## 2. EL ORIGEN DE LOS YORÙBÁS.

Por desgracia, no tenemos aún una completa historia de los Yorùbá. Los documentos que hablan sobre su historia se retrotraen solamente hasta finales del siglo XVIII o principios del XIX. Se ha especulado acerca del origen en diversas teorías presentadas por diferentes escritores, pero ninguno ha podido identificar la población que establece una conexión entre la región y la religión Yorùbá.

En ausencia de documentos, los mismos Yorùbá no poseen un conocimiento cierto acerca de su origen. Los mitos populares otorgan a “Ifé” el honor de ser el lugar donde Dios creó al hombre y, ciertamente, hay dudas de que Ifé fuese el primer asentamiento de los Yorùbá en su actual país. De aquí que el epíteto *Ilé* (hogar) esté siempre relacionado al nombre de Ifé.

De Ile-Ifé, ciudad fundacional de los Yorùbá en Nigeria, emigraron las diferentes tribus hacia el Norte y el Sur, que fundaron otras ciudades y absorbieron a sus habitantes. El reino Egba, en Abeokuta, que fue fundado en 1837, fue quizás el último reino en ser fundado. El valor de la tradición de Ifé está en la explicación de la preeminente posición de Ifé en el folklore Yorùbá, y en su importancia espiritual para las otras tribus cuyos reyes o jefes supremos, todavía dependen en su confirmación del Estado de Ilé Ifé.

Sin embargo, no existe duda de que los Yorùbá fueron inmigrantes en el país que ahora los acoge, aunque dicha emigración tuvo que haber tenido lugar en una fecha mucho más remota.

La opinión general entre los estudiosos es que los Yorùbá, y algunas otras tribus de África Occidental, proceden del Este o del Nordeste de África. Esta aseveración haya un fuerte apoyo en los mitos narrados a lo largo del África Occidental. Los países sugeridos como fuente son Asia, Egipto y Sudán. El Sultán Bello de Sokoto<sup>31</sup> afirma categóricamente que los Yorùbá “son descendientes de los hijos de Canaan, que eran de la tribu de Nemrod<sup>32</sup>. La causa de su establecimiento en el Oeste de África fue

---

<sup>31</sup> Muhammed Bello fue el segundo sultán de Sokoto, y reinó entre 1815 y 1837. Fue un activo escritor de historia, además de poeta y estudioso del Islam.

<sup>32</sup> Nemrod o Nimrod fue un monarca de Mesopotamia, mencionado en el capítulo 10 del libro del *Génesis*. La tradición lo presenta como un tirano impío que construyó la Torre de Babel. Véase, Harris, Stephen L., *Understanding the Bible*. Palo Alto: Mayfield. 1985.

como consecuencia de haber sido conducidos por Yaa-rooba, hijo de Kahtan, fuera de Arabia hacia las costas del Oeste entre Egipto y Abisinia. Desde ese lugar avanzaron hacia el interior de África, hasta que alcanzaron Yarba, donde fijaron su residencia. En el camino dejaron pequeños asentamientos. De esta manera se supone que todas las tribus de Sudán, que habitan en las montañas, son descendientes de ellos, como también lo son los habitantes de Ya-ory”.

Esta opinión, al parecer está basada únicamente en suposiciones y rumores y, como consecuencia, errónea. La similitud entre ‘Yaa-rooba’ y ‘Yarba’ induce, cuanto menos, a sospechar de su veracidad. Ciertamente, podría darse el caso de que se llamen Yorùbá porque fueron exiliados de Arabia por Yaa-rooba y, por ende, otorgaron su nombre a la ciudad de Yarba. No obstante, esto sugiere que los Yorùbá aceptaron como nombre el de su conquistador, cosa que nadie haría. También es poco creíble la suposición de que “todas las tribus del Sudán que habitan las montañas son descendientes de ellos, como también lo son los habitantes de Ya-ory”.

A pesar de ser fantástica la opinión del Sultán Bello, de que los Yorùbá “descendientes de los remanentes de los hijos de Canaan que eran de la tribu de Nemrod”, Mary Kingsley<sup>33</sup> alega evidencias que conducen a la conclusión que los Benins (y consecuentemente, todos los Yorùbá) eran hijos de Canaan.

El Dr. Farrow<sup>34</sup> también habla sobre las tradiciones, mitos, costumbres, idiomas y sacrificios de los Yorùbá, que muestran distintas huellas semánticas. Y nos dice: “Aunque ellos no poseen necesariamente ningún rastro de origen semítico, parece indicar que los hebreos semíticos y los negros Yorùbá pertenecen a ramas que, en el mismo primer período, estaban unidos a un tronco común”. a.C. Burns, siguiendo al profesor Leo Froebenius, afirma que: “Es probable que los Yorùbá no fueran originalmente de sangre negra”. Esto sugiere que los Yorùbá estuvieron anteriormente en Asia, y que podría ser considerada como su patria original. Esto se ve reforzado por el hecho que el nombre de

---

<sup>33</sup> Mary Henrietta Kingsley (1862–1900) fue una escritora y exploradora inglesa que tuvo una gran influencia en las ideas europeas sobre África y sus gentes. Véase, Kingsley, M.H. *West African Studies*, Frank Cass Publishers 1964.

<sup>34</sup> Farrow, Stephan S., *Faith, Fancies and Fetich on Yorùbá Paganism: Being Some Account of the Religious Beliefs of the West African Negroes, Particularly of the Yorùbá Tribe*, Society For Promoting Christian Knowledge (Spck), London, 1926.

Nimrod, corrompido por los Yorùbá hasta Lamurudu, figura de forma destacada en la mitología Yorùbá.

Sin embargo, debe señalarse que aunque los Yorùbá puedan pertenecer a la tribu de Nemrod, no deben ser considerados como los hijos de Canaan, tal como el Sultán Bello sugiere. Cush y Canaan eran hermanos. Nimrod era el hijo de Cush, por lo tanto, existe la posibilidad de que los miembros de la tribu de Nimrod no fueran descendientes de los hijos de Canaan.

El rechazo de un origen árabe no afecta a la probabilidad de un origen asiático en cuanto a los Yorùbá se refiere. De hecho, algunos consideran a Caldea como la patria original de los Yorùbá. Ciertos escritores, que ponen énfasis en los idiomas y costumbres hebreas, sugieren a Palestina como el origen, pero olvidan que los idiomas y las costumbres no son característicos de los hebreos, y se encuentran también entre otros pueblos semíticos. Apoyan sus teorías de que los Yorùbá entraron en contacto con los Caldeos en algunos restos que el lenguaje caldeo parece haber dejado en el Yorùbá.

Por ejemplo, el nombre 'Aki' (o Akin, nasalizado) es muy corriente en el país Yorùbá y es el nombre de un héroe. Hay mitos acerca del origen del nombre y de las hazañas sobrehumanas del primer portador de dicho nombre. Otra posible evidencia da por hecho de que el contacto con la parte Sumeria de la población caldea se atestigua por la presencia de algunas palabras sumerias en el lenguaje Yorùbá. Por ejemplo, la palabra sumeria 'zi' (vida). Ésta se convierte en 'si' (no existe el sonido 'z' en Yorùbá, su lugar lo ocupa el sonido 's') y tiene exactamente el mismo significado. *Ko si* en Yorùbá significa 'él no está vivo', 'él está muerto' o 'algo, o alguien, no existe'. Esta evidencia es demasiado endeble como para apoyar la teoría que "la patria original de los Yorùbá estaba en el país situado entre el Eufrates y el Tigris".

## 2.1. LA COSMOLOGÍA YORÙBÁ.

La cosmología Yorùbá se fundamenta en la creencia de que Olorun es el creador del Universo y el que lo controla. Todo lo que acontece en la vida es por voluntad suya. La finalidad del ser humano consiste en hacer todo lo que Olorun les impone, a través de los Babalawos, que son sus intérpretes.

También creen en un juicio final: *Osungbobo ti a se l'aiye, li a o de idema orun ka* (cualquier cosa que hayamos hecho en la tierra la contaremos en la puerta del Cielo). Tienen la creencia de que todos los miembros familiares que ya han fallecido viven en el Cielo: *Ajo ekin-iwa se iawa* (en la tierra no somos más que viajeros), el Cielo es la verdadera casa y e *Iku* —la muerte— no es más que un cambio de morada; *orun nile egbon* (la vida que viene es más importante que ésta).

Samuel Johnston, refiriéndose a las creencias de los Yorùbá<sup>35</sup>, expone que ellos creen en la doctrina de la metempsicosis o transmigración de las almas, de ahí que crean que, después de un período de tiempo, los padres fallecidos renazcan en la familia de sus hijos. Esta es la razón por la que algunos niños sean llamados Babatunde, “papa regresa”, o Yetunde, “mama regresa”. Tienen la certeza de que todas las cosas, sean animadas o inanimadas, humanas o materiales, todo lo que exista en el Universo, posee un alma.

Para Omotoso Eluyemi<sup>36</sup>, gran parte de la conducta general de los Yorùbá está condicionada al concepto del “último día”, es decir, el día de la muerte. Apostilla que el Odù de Ifá Ose-Tura nos dice:

Iro pipa ko wipe k'a ma d'agba  
ile dida ko wipe k'a ma d'agba  
sugbon ojo a-ti-sue-l'ebo.

Decir mentiras es pecado, pero puede que ello no le impida a uno convertirse en rico. Romper promesas y juramentos es pecado, pero puede que aunque alguien los rompa llegue a su vejez. Pero el día final acecha con aspecto espantoso.

---

<sup>35</sup> Johnson, Samuel, *The History of the Yorùbás*, CMS BookShops, Lagos, 1921.

<sup>36</sup> Eluyemi, Omotoso, *This is Ile-Ife*, Adesanmi Print. Works, Lagos, 1986.

Los que non cumplan con los preceptos se convertirán en *Ewure olu jewe* (el chivo que se alimenta de las hojas), o en *Agutan olu jemu* (la oveja que se alimenta de las hojas de palma), o en *Alamo ti jeun leba* (la lagartija que se alimenta de todo lo que haya en las paredes).

En la filosofía Yorùbá siempre se habla de recompensa y castigo. La moral deviene de la religión. Condenan severamente el robo, la falsedad y la hipocresía. Creen que el concepto que posee el hombre sobre la deidad tiene que ver con lo que se toma como norma moral. El sentido de la obligación de hacer lo que se cree correcto, es, de hecho, la presión de Dios sobre cada ser humano.

Según Odumayima<sup>37</sup> en el sistema ético Yorùbá, las relaciones interpersonales o entre la divinidad y sus seguidores desempeñan un papel importante. De hecho, las relaciones tienen su base en los pactos. Los pactos entre las personas son, por lo general, recíprocos, es decir, entre ambas partes median obligaciones bilaterales. Originalmente los Yorùbá hacían este tipo de pacto ante la divinidad tutelar de la tierra y de ahí deviene su nombre genérico *Imule*, que literalmente significa “beber la tierra juntos”, o “beber de la tierra juntos”.

La religiosidad Yorùbá observa que ven el mundo como el lugar apropiado para la vida, a pesar de sus inconveniencias, puesto que así sus espíritus tienen la posibilidad de redimirse y, de esta forma, perfeccionarse. Esto discrepa con el punto de vista occidental que considera al mundo como un lugar de penurias y sufrimientos.

La adoración como factor imperativo ocupa un lugar prominente en el día a día. Como pueblo profundamente religioso, la adoración a una deidad inicia, controla y determina todos los asuntos de la vida. Un Yorùbá siente que está en presencia de su divinidad en cualquier parte y ante cualquier acto. La propia existencia activa de la divinidad es su pensamiento controlado, es para él una fuente constante de temor supersticioso o un sentido de seguridad que lo llena de paz interna. En todo empeño, trivial o vital, de su vida antepone primero a su deidad, y le pide bendición, fuerza y ayuda. La adoración es esencialmente ritual y litúrgica. Los rituales siguen un conjunto de patrones tradicionales.

---

<sup>37</sup> Feraudy Espino, Heriberto, *Yorùbá: un acercamiento a nuestras raíces*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2006.



Antes de proceder a rendir culto a una deidad, el Yorùbá debe estar limpio. Esto es de suma importancia, tanto para los que guían una ceremonia, o acto de adoración, como para todos los creyentes en general. Se incurre en una violación de la adoración de diversas maneras, en función de lo que es tabú para cada divinidad específicamente.

Bolaji Idowu<sup>38</sup> afirma que: “las relaciones sexuales antes de la adoración o cuando la deshonra no ha sido por entero lavada es algo prohibido para todas las divinidades. También es tabú para un idólatra llevar medicamentos no reconocidos consigo”. El mayor obstáculo para una adoración eficaz es la impureza del corazón, por lo que la moral y la integridad ritual han sido, y son, prerequisites en la sociedad Yorùbá.

La adoración puede ser realizada de forma privada o pública. La adoración diaria, efectuada por la mañana, tiene carácter privado. Es la reafirmación del agradecimiento del hombre hacia el Òrìsà por ser el guía del destino. De él depende la buena fortuna que se tenga durante el día. El creyente, frente al altar, comienza la adoración invocando al Òrìsà.

En el día sagrado correspondiente al Òrìsà, la adoración es más elaborada y comprende la participación de un grupo de creyentes. Los participantes ofrecerán nueces de cola. Se hace la división de las nueces de cola y la libación de agua. La nuez de cola que se usa en estos casos consta de cuatro lóbulos, cada uno de los cuales es cóncavo o convexo, macho o hembra, dependiendo de la forma del lado convexo. Cuando se parte la nuez de cola, el cotiledón se rompe, una parte es se le ofrece a Esú y la otra se coloca en el piso, junto al altar. Estas cuatro partes (Obi Abatá), se lanzarán al suelo para recibir el mensaje, *abatá*, del Òrìsà. Si la profecía es favorable, el devoto extenderá ambas manos y el sacerdote depositará las nueces de cola, al tiempo que le da la bendición.

Otra importante adoración en la sociedad Yorùbá es con motivo del festival anual. Una ocasión para la festividad y la acción de gracias. Constituye una oportunidad de comunión entre el Òrìsà y sus devotos, por una parte, y entre ellos mismos, por otra. Estas fiestas anuales son de interés comunitario.

---

<sup>38</sup> Idowu, Emanuel Bolaji, *Olódumarè: God in Yorùbá Belief*, Longmans, Green & Co., London, 1962.

También hay encuentros específicos para la adoración que atienden a las necesidades de la comunidad o de los individuos. Este tipo de adoración es muy frecuente, puesto que los Yorùbá no son capaces de iniciar un avatar sin consultar al oráculo. Con frecuencia, la gente acude ante las deidades para pedir una bendición especial, ya sea hijos, prosperidad, triunfo sobre sus enemigos, salud o cualquier otra cosa. El centro de las alabanzas en la religión Yorùbá es la petición, y en ella va implícita, consecuentemente, la oración. Cuando la adoración es pública, los devotos individualmente presentan sus súplicas a la divinidad a través del sacerdote.

Idowu señala que:

La oración no es un estado mental, la verdadera oración no puede ser juzgada así, aún en su más alta expresión. En la verdadera oración, creer en el conocimiento de la deidad en lo personal llega a aclarar y enfatizar la expresión. El hombre entra en relación con la deidad y en esa relación del hombre, como criatura, es confrontado con la deidad como creador y “determinador del destino”. Cuando esta suprema conciencia es predominante se pone en marcha lo que se describe como “un espontaneo impulso no deseado” en el corazón del hombre”. Las palabras son ofrecidas no solamente en la adoración, sino también en cualquier momento y en cualquier lugar, como el creyente lo sepa o la ocasión lo demande<sup>39</sup>.

La Religión Yorùbá Tradicional está integrada por un conjunto de creencias y prácticas sagradas que se sustentan en la fe en un sólo Dios Creador, Omnipotente y Omnisciente (Olorun u Olódùmarè). También reconoce y adora un número determinado de Divinidades, denominadas Òrìsà, *Imalés* o *Irumalés*. Creen en la inmortalidad del alma y en el reconocimiento existencial de Espíritus (*Okú Orun*) inmortales que habitan en el espacio intemporal, en los cuerpos de las criaturas y en otras formas de la materia. Por último, aceptan la existencia de un Fluido Universal, procedente de Olorun, que anima todo lo creado por él.

Es una fe espontánea y natural que, razonadamente, evidencia las relaciones de los hombres con la Divinidad en la propia naturaleza y en los procesos cotidianos. Sustenta su base teórica en el conjunto de revelaciones legadas a los hombres por Órúnmilá –el Òrìsà de la sabiduría y la omnisciencia–, que

---

<sup>39</sup> *Ibid.*

posee una moderna estructura ideológica, conceptual y orgánica, adquirida gracias a una particular agrupación especializada de sus principales conceptos litúrgico-ideológicos en materias tales como la Mitología, la Teología, la Filosofía, la Liturgia y la Ética. Es una religión que en su transcurrir litúrgico-ideológico ha sustituido antiguos rituales y conceptos (considerados como obsoletos), por otros más consecuentes, perfectamente asimilables por la corriente del pensamiento humano actual, sin que por ello se haya perdido ni un ápice de la esencia místico-filosófica ancestral de las antiguas tradiciones de su pueblo. Estimula al ser humano a la lucha y al enfrentamiento constante contra el mal y lo conduce al perfeccionamiento material y espiritual. Como hijos de Olorun, todos los hombres tienen los mismos derechos y oportunidades, sin establecer diferencias, excepto las que ellos mismos establecen entre sí dadas sus actitudes ante la vida y ante los demás.

Esta tradición religiosa conduce a la fusión espiritual con la esencia creativa como principal condición para la elevación y el desarrollo del alma, situando a ésta cada vez más cerca del estadio místico reconocido como *Iwa Pele*, momento de interpolación entre su realidad temporal e intemporal también identificado como proceso de “alineación”. Ostenta elevados conceptos sobre el respeto Olorun, Dios supremo, a los Òrìsà y a los Ancestros, muy cercanos al plano terrenal por su condición de almas o espíritus en proceso de desmaterialización, lo que no les impide ejercer sus correspondientes influencias en los seres humanos como guardieros y/o máximos responsables de la integridad moral de la familia biológica y espiritual extendida.

Entre esta fe y las demás no existen grandes diferencias, en lo que espiritualidad y religiosidad se refiere. Aunque no cuenta con un “libro sagrado”, ya que su extensa materia religiosa no ha sido ordenada, clasificada y estructurada en su totalidad, a través de su mitología se accede a un mundo de fantasía y sabiduría, que abarca los conocimientos ancestrales del pueblo Yorùbá. Encontramos *patakies*, *eses*, poemas, fábulas y leyendas, que caracterizan una rica tradición oral y una concepción ancestral sobre la génesis del universo, con una filosofía que porta los sabios preceptos que durante milenios ha guiado a su pueblo.

Su Teología le aporta los conceptos básicos esenciales que soportan todo el entramado teórico relativo a Dios, la creación universal, las leyes divinas, la materia y sus estados, la vida animada, la formación

del ser humano, el nacimiento de los Òrìsà o Imalés, las almas, espíritus o entes vitales, así como un complejo tejido conceptual que se pone de manifiesto en su cuerpo teórico.

Su Filosofía aborda de manera coherente y racional el origen de todos los procesos que dan lugar a la fenomenología del acto creativo, y establece claramente los códigos éticos y morales, así como el entramado conceptual que intenta explicar los destinos y avatares del cosmos y, muy especialmente, en lo que respecta a las relaciones del ser humano con su entorno y lo que subyace más allá de éste.

El tradicionalismo integra al hombre dentro del todo de la Creación Divina, y estimula el desarrollo de sus facultades perceptivas naturales, de manera que le sirva para potenciar sus posibilidades cognoscitivas del entorno material y etéreo. Esto posibilita al ser humano obtener grados superiores de consciencia, en la medida en que éste aumenta su coeficiente de espiritualidad y sus conocimientos de lo oculto. Motiva al hombre a buscar fórmulas trascendentales y sagradas que le permitan el acceso a los cambios o transformaciones en las formas y los procesos de su entorno universal, valiéndose de la ayuda de las entidades etéreas (Òrìsà y Ancestros), afines a éste. Además, alienta a la humanidad a servirse directamente de la naturaleza, a beneficiarse espiritual y corporalmente de las riquezas orgánicas e inorgánicas que ésta pone a su disposición para nutrirle, sanar sus heridas y curar todas sus enfermedades, ya sean del alma o del cuerpo.

La Religión Yorùbá Tradicional insiste en el fortalecimiento de las bases del amor y la justicia entre los seres humanos, potenciando la integridad y la unión de la familia, el amor entre padres e hijos, la fidelidad y la cohesión de la alianza matrimonial, la igualdad entre el hombre y la mujer, el respeto por los ancianos y el sano desarrollo de la infancia y la adolescencia. Resalta los valores de la honestidad y la honradez, el respeto por los lineamientos rectores de la sociedad, el cumplimiento del deber, la práctica del bien, el reconocimiento al derecho ajeno y la general observancia de las reglas y leyes que rigen a la sociedad. Estimula al hombre a la permanente superación intelectual y espiritual, como parte de su labor de perfeccionamiento durante sus vidas corporales y tiende a liberar a éste de sus miserias terrenales mediante la enseñanza dirigida a reconocer los valores espirituales, como únicos atributos de auténtica valoración moral ante Olorun y las deidades.

### 2.1.1. OLORUN, EL DIOS SUPREMO.

La religión Yorùbá no estuvo exenta de ser una religión esencialmente animista. Creían que los espíritus residían en todo lo misterioso, lo extraño, lo ignoto. No ajenos a las grandes fuerzas de la naturaleza, los espíritus poseían peculiaridades sobrenaturales que los marcaban como objetos de veneración. El fetichismo y el demonismo, en la adoración de los espíritus ancestrales, desempeñaron un papel fundamental, y así fue como surgieron multitud de dioses. Algunos fueron adorados por la totalidad de una nación, otros, en cambio, por algunas tribus, y el resto sólo por algunos individuos.

No son pocos los que han intentado jerarquizar el elevado número de deidades Yorùbá. Algunos, incluso, llegaron a la conclusión de que es imposible hallar ningún orden entre la confusa multitud de deidades, cuyo número impide cualquier estudio exacto de sus atributos. Ciertamente es que un gran número de estas divinidades Yorùbá no pueden ser jerarquizadas, pero, sin duda, las gradaciones existen de alguna manera en las mentes de los nativos, y que algunas deidades están tan por encima de todas las demás.

Para los Yorùbá, la deidad suprema es, sin lugar a dudas, Olorun, seguido de los Òrìsà Mayores, de los que Èṣù e Ifá son los más importantes, los Espíritus deificados de los antepasados, y otros espíritus relevantes como Oro, Eleku, Agemo y Egungun y los Òrìsà Menores. Esta gradación varía entre las diferentes tribus y, especialmente, en la diáspora.

Jorge Castellanos<sup>40</sup> apunta:

Los descendientes de Yòrùbás creen firmemente en un Dios personal, supremo, creador, omnisciente, omnipotente, inaccesible y trascendente (llamado Olodumare, Olorun, Olofi u Olofin) y, además, en una serie de divinidades intermediarias que personifican y gobiernan las fuerzas del Universo: los Òrìsà. Refiriéndose a los distintos nombres de Dios escribe Mercedes Cross Sandoval:

---

<sup>40</sup> Castellanos Taquechel, Jorge & Isabel Castellanos, *Cultura afrocubana*, Ediciones Universal, Miami, 1988, p.18.

En Santería, como en África, el Ser Supremo es conocido con los nombres de Olodumare, Olorun y Olofin. El nombre de Olodumare es usado generalmente cuando se hace referencia a la obra creadora. Olorun también se usa en ese contexto pero tiene connotaciones solares o celestiales.... Olofin es el nombre que se da a la deidad en los *appatakis* o leyendas en los que aparece relacionándose con humanos y Òrìsà. Los nombres, sin embargo, se usan de una manera intercambiable.

Todas las exploraciones etimológicas al rededor de los nombres de la máxima deidad Yòrubá-lucumí no hacen sino subrayar los atributos divinos arriba enumerados. Según E. B. Idowu<sup>41</sup> el prefijo *ol-* quiere decir “el dueño de”; *odu*, como adjetivo, vale por “máxima grandeza” y como sustantivo significa “el portador del cetro, el poseedor del poder real”; *mare* equivale a “permanente, inmutable, incambiable”. Según eso, Olodumare es el dueño y señor eterno del más alto poder que puede ejercerse en el universo. Por su parte Olorun (Ol-orún) es “el dueño del cielo” y Olofi (Olofin) etimológicamente significa “el soberano supremo”. El mundo de los proverbios africanos repetidos en Cuba apunta en idéntica dirección denotativa. En Cuba se dice: *Olorun a che e*, o sea, “Olorun puede hacer todo lo que quiere”; también *Olorun wa*, es decir, “Olorun lo ve todo”. O lo que es lo mismo: Dios (Olodumare) es el Ser Omnipotente, el Ser Omnisciente. De Él se dice : *Olorun obatobi tobi* (“Dios es el rey más grande del mundo”), o sea, Olodumare es el Ser Supremo. También los relatos legendarios sobre dioses y personajes sagrados que, como hemos visto, se llaman *appatakis* (o *patakies*) aluden parabólicamente a los atributos del Dios Único.<sup>42</sup>

Lo que no admite duda es que Olorun está por encima de todas las otras deidades, sobrepasándolas en poder, honor y majestad. Un ser de carácter incomparable, que posee los atributos más nobles, abstractos y refinados, al que se le atribuye omnipresencia, omnisciencia, y omnipotencia. Es el justo juez, el imparcial, el que a veces juzga a los malvados en este mundo y a todos en el otro.

Es el Olorun Adakedajo, “Dios, el silencioso pero activo Juez”, el Olorun Olore, “Dios, el benefactor”, el Olorun Alanu, “Dios misericordioso”. A él se le atribuye la creación del Universo, por lo que lleva el título de Eleda, el “Creador”. Otros títulos que se le han ido dando son igualmente significativos: Alaye, el “Primer Ser”, Elemi, el “Dueño del Espíritu” (el espíritu otorgado a los seres humanos), Oga-Ogo, el “Altísimo” o el “Señor de la Gloria”.

---

<sup>41</sup> Idowu, E. Bolaki, *Olódùmarè: God in Yòrubá belief*, Longmans, Green & Co., London, 1962.

Estos conceptos acrecentan, aún más, la sospecha de algunos antropólogos de que Olorun sea producto del pensamiento Yorùbá. Sostienen la idea de que es imposible que una gente primitiva poseyera algún pensamiento sobre la Deidad Suprema, sobre todo entre los primitivos Yorùbá, que vivían bajo bárbaras condiciones. No hay duda, sin embargo, de que tal concepción existe entre Yorùbás que tienen perfectamente claro los atributos de su Deidad Suprema.

Tanto Ellis<sup>43</sup> como Dennett<sup>44</sup> tuvieron la tendencia de clasificar a Olorun como a una de las deidades menores conocidas con el nombre de Òrìsà, o como una deidad de la naturaleza. Por otro lado, Farrow<sup>45</sup> afirmó, sin duda alguna, que: “los Yorùbás tienen una clara concepción de una Deidad Suprema”.

Abosedé<sup>46</sup> nos explica que en el neolítico, los Yorùbá caracterizaron al mundo invisible como la morada de Ajalorun (el que actúa desde el otro mundo). Esta idea nebulosa fue concretizada en la palabra Olorun (Dios, o Deidad Suprema). La etimología de esta palabra surge del prefijo *ol*, –u *oni*– (Dueño de, Señor de), al que se le añade Orun (Cielo). Johnston<sup>47</sup> da como significado de Olorun “Señor del Cielo”, mientras que Bascom<sup>48</sup> anota “Dios del Cielo” para la misma palabra, traduciendo erróneamente Orun como “Cielo”, tal y como demuestran Idowu<sup>49</sup> y Oduyoye<sup>50</sup>.

El significado de la palabra Orun, que aparece con mucha frecuencia en los ese Ifá, está relacionado con la descripción de la “Ceremonia de Orun”, dada por Johnston, y revela claramente que Orun connota “los misterios de la vida y de la muerte pertenecientes al otro

---

<sup>42</sup> Cross Sandoval, Mercedes, *La Religión afrocubana* [Prefacio de Lydia Cabrera], Ediciones Universal, Miami, 1975.

<sup>43</sup> Ellis, Alfred Burton, *The Yorùbá-speaking peoples of the Slaves Coast of West Africa*, Chapman & Hall, London, 1894.

<sup>44</sup> Dennett, Richard Edward, *Nigerian Studies, or the Religious and Political System of the Yorùbá*, Macmillan & Co., London, 1910.

<sup>45</sup> Farrow, Stephan S., *Faith, Fancies and Fetich on Yorùbá Paganism: Being Some Account of the Religious Beliefs of the West African Negroes, Particularly of the Yorùbá Tribe*, Society For Promoting Christian Knowledge (Spck), London, 1926.

<sup>46</sup> Abosedé, Emanuel, *Odun Ifa. Ifa Festival*, West African Book Publications, New York, 1978.

<sup>47</sup> Johnston, Samuel, *History of the Yorùbás*, George Routledge & Sons, London, 1926, p.26.

<sup>48</sup> Bascom, William Russel, *Ifa divination: Communication between gods and men in West Africa*, University of Indiana Press Notre Dame (Indiana), 1969, p.103.

<sup>49</sup> Idowu, E. Bolaji, *Olódùmarè: God in Yorùbá belief*, Longmans, Green & Co., London, 1962.

<sup>50</sup> Oduyoye, Modupe, *The Vocabulary of the Yorùbá Religious Discourse*, Olabisi Onabanjo University, Ibadan, 1971.

mundo”. Por lo que, deberíamos interpretar Olorun como “Señor de los misterios de la vida y de la muerte, que reina en el más allá”.

Y sigue apuntando Johnston<sup>51</sup>,

Sin embargo [refiriéndose a los Yorùbá], creen en la existencia de un Dios todopoderoso al que llaman a Olorun, es decir, Dios del Cielo. Le reconocen como creador del Cielo y de la tierra, pero demasiado idealizado para concernirlo directamente a los hombres y sus asuntos.

Este concepto de *Olorun* como Dios remoto, mucho más sofisticado que el de Ajalorun —la celosa divinidad que exigió propiciación a la gente de la tierra—, fracasó ante la insatisfacción de los hombres como un Dios con el que poder relacionarse. Consecuentemente, Olorun fue inmediatamente reemplazado por Olódùmarè en la época de Oduduwa (del 300 A.C al 500 d.C.).

Idowu<sup>52</sup>, por su parte, argumenta en contra de este concepto de Olorun como un *deus remotus*, pero no precisó con claridad la diferencia entre *Olorun* (divinidad neolítica) y *Olódùmarè* (Dios omnipotente de la era de Oduduwa). Los atributos de Olorun fueron simplemente transferidos a Olódùmarè, de forma que el concepto de Dios remoto desapareció entre los Yorùbá, particularmente en la diáspora brasileña y cubana.

Así pues, ¿cuál es, entonces, el origen de la idea?

Lang<sup>53</sup> ha probado definitivamente que “no puede haber evolucionado de un total animismo”. El Olorun de los Yorùbás no deviene del “firmamento deificado”, de un “dios de la naturaleza”, o de “un dios celestial”; y menos aún de “un desarrollo de Sangó”.

Biobaku<sup>54</sup>, Oduyoye<sup>55</sup>, Atanda<sup>56</sup>, y Bolaji<sup>57</sup>, entre otros, aportan la visión de una íntima conexión entre los Antiguos Egipcios y los Yorùbás. Exponen que la palabra Olorun puede dividirse en dos partes: ol-

---

<sup>51</sup> Johnston, Samuel, *opus cit*, p.48.

<sup>52</sup> Idowu, E. Bolaji, *Opus cit*, pp. 140–143.

<sup>53</sup> Lang, Andrew, *Myth, Ritual & Religion*, Longmans, Green & Co., London, 1913.



orun. La palabra *orun* significa cielo, y la sílaba *ol* es sólo una repetición de la letra inicial de *orun* junto con la líquida *l*, usada generalmente para indicar propiedad o agencia. Así, tenemos que Olorun significa “el Señor del Cielo” o “los Cielos”. Este es el sentido que emplean los Yorùbás. Ahora bien, la palabra egipcia para ‘cielo’ es *horu*. Antes del establecimiento de las dinastías egipcias y durante los primeros tiempos del período dinástico, el nombre Horu era aplicado al Dios del Sol (el ojo de Horu) que fue posteriormente conocido como el viejo Horus (Horu). Los cambios que el signo experimentó en Egipto se ven claramente ilustrados en el lenguaje Yorùbá. De ‘Horu’ se deriva la palabra ‘Oru (n)’ (cielo). Cuando la palabra se aplicaba al Dios del Sol, los siguientes signos se derivaron de él: Oru(n), ‘el sol’, Oru, ‘la noche’ (ausencia de sol), Oru ‘calor’ (originalmente calor del sol y después calor, en general).

Se recordará que después del establecimiento del Antiguo Reino, la fe de Osiris se extendió por todo Egipto<sup>58</sup> y, por tanto, fue universal. Horu, el Dios Sol, fue desplazado por Horu (Horus), el joven hijo de Osiris. Más tarde, Osiris, que era originalmente el dios de la muerte, fue transportado al cielo, por lo que Osiris se transformó en “el Señor del Cielo”. Este mismo título se le aplicó cuando se efectuó la unión de la fe de Osiris y la fe solar. Si anteriormente señalamos que el significado de Olorun es ‘Señor del Cielo’, esta identidad del significado de Olorun con el título de Osiris constituye, a primera vista, la evidencia de la existencia de alguna relación entre el Olorun de los Yorùbás y ‘el Señor de Daddu’ egipcio.

De modo que las ideas sobre Olorun son más elevadas que las que se podrían esperar de un pueblo primitivo. Las ideas de Omnipotencia, Omnisciencia y Omnipresencia se hallan en elementos de la fe de Osiris. Olorun es ‘Eleda’, el Creador, como Osiris. Olorun es el ‘Juez imparcial’; los hombres tienen que dar cuenta de sus hechos en su Juicio ante él. Los hombres le son encomendados sólo por su rectitud y su bondad. Todas estas, como vemos, son reliquias de las características relacionadas con el pasaje del juicio de Osiris. La importancia del dios Thoth en relación con el juicio, tiene su eco en las palabras ‘o-ti-to’, ‘verdad’ y ‘e-to’ ‘rectitud’ o ‘justicia’, derivadas de su nombre.

---

<sup>54</sup> Biobaku, Saburi Oladeni, *Studies in Yorùbá History and Culture: Essays in Honour of Professor S.O. Biobaku*, University Press Limited, 1983.

<sup>55</sup> Oduyoye, Modupe, *The vocabulary of Yorùbá religious discourse*, Daystar Press, 1972.

<sup>56</sup> Atanda, Joseph Adebawale, *An Introduction to Yorùbá History*, Ibadan University Press, Ibadan, 1980.

<sup>57</sup> Idowu, E. Bolaji, *Opus cit.*

<sup>58</sup> Sayce, Archibald Henry, *The Egypt of the Hebrews and Herodotos*, Rivington, Percival and Co., London, 1895.

En apoyo de la teoría de una conexión entre Olorun y Osiris, Bolaji nos lo explica mediante el título: Olódùmarè. Nos dice que el significado de este título ha desconcertado a muchos escritores:

La dificultad de su derivación y, consecuentemente de su significado, aparece por el fracaso para comprender el significado de sus partes componentes, que son las siguientes: ‘Ol’Odu-ma-re’. La palabra ‘Odu’ significa ‘jefe’, ‘personaje elevado’. ‘OlOdu’ es su forma profunda, que indica perfección (ej. ‘obini’, ‘mujer’, ‘olobini’ ‘una mujer en el total florecimiento de la feminidad’). ‘Ma-re’ significa ‘yo iré’ o ‘yo debo ir’. El significado de ‘Olódùmarè’ es pues ‘el Jefe o el que es exaltado a quien yo tengo que ir o volver’. Ahora, según la creencia egipcia, se permite que la más alta recompensa sea dada a las buenas almas ‘el ver a Dios cara a cara y perderse en su inefable gloria’. Una vuelta a Osiris seguida por la identificación con él, es el deseo de todo devoto adorador a Osiris. Entre los Yorùbás, la idea del alma yendo o volviendo a la Suprema Deidad después de la muerte ha existido y es conservada en la palabra Olódùmarè, como muestra claramente su significado. La idea es tal, que puede considerarse como una reliquia de la fe de Osiris.

Así que, considerando con imparcialidad los hechos mencionados anteriormente, insiste Bolaji, no pueden sino llevar a la conclusión de que existe una íntima conexión entre Olorun de los Yorùbás y Osiris de los Egipcios Antiguos, y debió haber habido un tiempo, en que el primero fue identificado con el último.

Relegar la adoración de Olorun a un segundo plano no conduce a una completa ignorancia de Él como Suprema Deidad. Aunque se le considera como demasiado santo y elevado para ser ofrendado directamente con sacrificios, salvo excepciones, su ayuda será invocada en contadísimas y especiales ocasiones. Él solo tiene interés en los asuntos de los hombres cuando es absolutamente necesario. No es un dios ausente, que después de haber creado el mundo rehusó preocuparse de él, sino que su elevada naturaleza necesita de la presencia de intermediarios a los que sí se les ora y se le hacen peticiones y sacrificios.

A Él sólo se le ofrecen cortas oraciones que denotan la creencia en la rapidez que tiene para ayudar en ocasiones de urgente necesidad o terrible calamidad: Olorun gba mi, ‘puede que Dios me salve’, y

Olorun sann, se emplean en tiempos de gran peligro; Ki Olorun ji wa re, ‘puede que Dios nos despierte bien’, es un deseo piadoso que se dice al acostarse por la noche; Ki a ma ri i, contracción de Ki Olorun ma je ki a ri i, ‘puede que Dios no nos permita ver semejante cosa’ (lo prohíbe).

Los Yorùbás, antes de retirarse a dormir, confían su cuidado a Olorun. Las primeras expresiones elogiosas en la mañana son de gratitud hacia Él: O ko ji re, ‘¿se despierta bien?’; Awon ara ile nko’, ¿Cómo están los miembros de la familia?. A cada uno de estos saludos se responde con: A dupe lowo Olorun’, ‘damos las gracias a Dios’ que, de forma contracta y más general, A dupe, ‘gracias’.

La creencia en la Omnisciencia de Olorun es muy fuerte: Bi enia ko ri o Olorun ko ri o, ‘¿si el hombre no te ve, no te ve Olorun?’. Esta creencia se ve también ilustrada por uno de los títulos dados generalmente a Olorun: ‘Oba a ri inu ri ode’. ‘el rey que ve tanto la parte interior como la parte exterior del hombre’. La creencia en Su omnipotencia es mostrada en Su título ‘Alewilese’, ‘el que no solamente habla sino que actúa’, y por la invocación de Su ayuda como un último recurso cuando los agentes intermediarios han alcanzado el límite.

Como Dios es el creador de todo, reflexiona Olupona<sup>59</sup>, no fue necesario que la religión tradicional africana postulara por una creación que había salido de la nada. Todo lo que existe deviene de la actividad creadora de Dios. Sin embargo, en la historia de la creación Yorùbá, Olódùmarè confió a su adjunto, Òrìsà-nlá, la tarea de hacer la tierra firme, puesto que el agua lo cubría todo. Para ello le dio la concha de un caracol llena tierra suelta, una gallina y una paloma, con el cometido esparcir la tierra suelta sobre la superficie del agua. La tierra, la concha, la gallina y la paloma habían sido ya creados por Olódùmarè con anterioridad. El hecho de que Olódùmarè emplee un agente para llevar a cabo algunos aspectos de la creación no disminuye el papel Olódùmarè en la misma. De hecho, este agente se limitó a acatar sus órdenes. Por otra parte, estos agentes tienen una limitación en cuanto al mito:

A Òrìsà-nlá le fue asignada la responsabilidad de dar forma a los seres físicos modelando la forma física humana con el barro de la tierra. La tarea del Òrìsà-nlá era dejar los cuerpos inanimados que

---

<sup>59</sup> Olupona, Jacob K. & Sulayman S. Nyang, *Religious Plurality in Africa: Essays in Honour of John S. Mbiti*, Mouton de Gruyter, Berlin, 1993 p. 72

había formado en una habitación y salir del lugar. Entonces Olódùmarè vendría a dar aliento a los cuerpos para animarlos como seres humanos vivos. Òrìsà-nlá tenía envidia que solo Olódùmarè tuviese el derecho a ser el único dador de vida, por lo que decidió espiar a Olódùmarè para ver lo que les hacía a los cuerpos sin vida para animarlos. Después de completar su tarea, un día Òrìsà-nlá se escondió detrás de los cuerpos inertes en la habitación, pero como Olódùmarè es omnisciente, supo lo que Òrìsà-nlá había planeado y se lo impidió haciéndolo dormir; cuando se despertó, los cuerpos ya se habían convertido en seres humanos. Òrìsà-nlá desde entonces se contentó con su papel asignado de la obra.<sup>60</sup>

El creador también sustenta su creación. En la religión tradicional africana no hay indicación alguna que demuestre que pueda tener fin. Este pensamiento se basa en la firmeza de que el creador jamás destruirá su creación.

Bewaji<sup>61</sup>, no está de acuerdo con este papel que se le ha asignado a la Deidad, muy distante y de poca importancia en el esquema de las cosas. Dice que esta concepción errónea del Ser Supremo entre los Yorùbá está en consonancia con la actitud general de los colonialistas europeos que, por ignorancia, se burlaron de la cultura, religión, etc., porque eran pueblos “primitivos”.

Parrinder postula, de una manera bastante partidista, que:

Son politeístas que justifican la adoración a los dioses menores a causa de la lejanía del Cielo. Estos son más cercanos a él, y tienen más posibilidades de intervenir en sus vidas, y con mayor facilidad de acceso. Estos podrían molestarse si son desatendidas en favor de una sola deidad. Cualquier sacerdote dirá que su dios es un hijo del Ser Supremo, y que Dios habla a través de sus hijos. Pero argumentará que debe obtener el favor de todos los espíritus, y no complacer a uno solo, no sea que los demás le retiren su favor o el poder.

En general, la adoración es irregular. Aparte de peticiones ocasionales realizadas antes de un viaje o una empresa, muchas personas no parecen dar a Dios un lugar en sus vida... Se

---

<sup>60</sup> Idowu, E. Bolaji, *Olódùmarè: God in Yorùbá belief*, Longmans, Green & Co., London, 1962.

<sup>61</sup> Bewaji, John A. I., “Olodumare: God in Yorùbá Belief and the Theistic Problem of Evil”, en *African Studies Quarterly*, v. 2, n° 1 (1998).

ofrecen oraciones a él en cualquier momento y lugar, aunque por lo general estos son oraciones individuales.<sup>62</sup>

Sin embargo, la tradición no dice que Olódùmarè tuviese hijos varones<sup>63</sup>, sino que las otras divinidades son creaciones suyas. Tampoco sugiere que Dios, a causa de su lejanía, rara vez sea adorado, o que no se le quiera perturbar por preocupaciones innecesarias. De hecho, Idowu ha señalado que es un error suponer que Olódùmarè no es adorado por los Yorùbá. Pese a ello, estos errores persisten a causa del universalismo, que representa una amenaza para el cristianismo bíblico en África<sup>64</sup>.

Òlódumàrè es el Creador, causa y origen de todas las cosas. Y señala Idowu:

Las divinidades fueron creadas por Òlódumàrè y la obra creativa de la tierra fue comisionada por Él. Todo lo que está en los cielos y en la tierra deben su origen a Él. En su condición de Creador se le conoce como Eleda, “el Creador”. [...] Es el origen y el otorgador de la vida y, como tal, se le llama Elemi, el “Dueño del Espíritu”, o el “Dueño de la vida”.<sup>65</sup>

La evidencia muestra que Òlódumàrè es el creador de todo lo que aparece, sin embargo, no creó directamente, sino que instruyó a las divinidades a crear y él se limitó a supervisar el trabajo. De esta forma, creó tanto lo bueno como lo malo. A través de él se deben buscar las causas de todas las cosas, puesto que todo lo que hay tiene su razón de ser.

Òlódumàrè es el más poderoso y todo lo puede lograr, de modo que los poderes de los Obas, los antepasados, las brujas, las divinidades, etc., son todos derivados de él y sólo él puede limitarlos. Así que no debe sorprendernos que el bien y el mal estén bajo su control. El uso adecuado o inadecuado de dicho poder está sujeto a su juicio.

Òlódumàrè contiene todo el Conocimiento y, por lo tanto, no tiene parangón. Sin embargo, el hecho de que algunas cosas sucedan “sin su aprobación directa”, se debe más bien a aspectos prácticos de la

---

<sup>62</sup> Parrinder, Geoffrey, *African Mythology: Library of the World (Library of the World's Myths and Legends)*, Hamlyn Publ. Group. Ltd., London, 1967, p. 23-24.

<sup>63</sup> Westermann, D., *African and Christianity*, Oxford, University Press, 1937, pp. 65.

<sup>64</sup> Mbiti, John S., *African religions and philosophy*, Oxford University Press Inc., New York, 1989.

creación, del sostenimiento y funcionamiento del universo. De hecho, como veremos más adelante, cuando envió a las divinidades a dar solidez a la tierra, fallaron y tuvo que ser él mismo el que completase la tarea<sup>66</sup>. También veremos cómo consultó una vez el oráculo de Ifá para saber acerca de su posible muerte por medio de Korofó<sup>67</sup>, o cómo se frotó la cabeza con Iyerosun.

Un ese Ifá de Okanrán-Osa dice:

El joven nunca escuchó que la tela estuviese muerta,  
La tela sólo la visten los viejo en paños.  
El viejo no escuchó que esa tela estuviese muerta,  
La tela sólo la visten los viejo en paños.  
El joven nunca oyó que Òlódumàrè estuviese muerto,  
La tela sólo la llevan los viejo en paños.  
El viejo nunca oyó que Òlódumàrè estuviese muerto,  
La tela solo la visten los viejo en paños.<sup>68</sup>

El propio Idowu aclara, a cerca de este texto, algo que es de vital importancia sobre los atributos de Òlódumàrè:

El mito relacionado con este verso también cuenta que fue el propio Òlódumàrè el que se buscó los medios para la inmortalidad. Se le dijo que hiciera algunos sacrificios y que se vistiese con un gran trozo de tela blanca. Cuando se hubo realizado el rito, extendieron la tela blanca sobre Él hasta cubrirlo completamente. A partir de ese momento se había convertido en inmortal.<sup>69</sup>

Insiste Idowu acerca de la omnipotencia, omnisciencia, y creatividad de Òlódumàrè:

Hay una historia sobre el mismo Olódùmarè que nos cuenta que una vez se hallaba perplejo sobre un asunto de gran importancia. Todas las demás divinidades, a pesar de que

---

<sup>65</sup> Idowu, E. B., *Olódùmarè: God in Yorùbá belief*, opus cit, p. 39.

<sup>66</sup> *Ibid*, pp. 40-41.

<sup>67</sup> *Ibid*, p. 43.

<sup>68</sup> *Ibid*, p. 44.

<sup>69</sup> *Ibid*, p. 44.

lo intentaron, no pudieron decirle el motivo de su perplejidad; sólo Òrúnmìlà tuvo éxito a la hora de vislumbrar la causa del problema.<sup>70</sup>

Con ello quiso demostrar que, a pesar de que Òlódumàrè posee la supremacía con respecto a la sabiduría, sin embargo, dotó a una deidad con la tarea de adivinar el origen de los problemas y hallar sus remedios. Obviamente, para los Yoruba, no es contradictorio que exista una deidad como Òrúnmìlà, y mucho menos presente alguna incongruencia en la percepción que tienen ellos de Òlódumàrè, puesto que como creó a Òrúnmìlà y a la sabiduría en primer lugar, los recursos de un ser creado no implican una reducción de los atributos del creador. Abimbola, por esto, dice que:

Según cuentan los mitos, hubo ocasiones en las que no existiendo una barrera física entre el Cielo y la Tierra, Ifá fue convocado por Òlódumàrè con el fin de emplear su gran sabiduría para resolver los problemas en su nombre.<sup>71</sup>

Abimbola, de hecho, estaba más preocupado en exponer el corpus de Ifá como la encarnación de la sabiduría de Òlódumàrè, mediante Òrúnmìlà, que por una definición de los atributos de Òlódumàrè.

Òlódumàrè es también un Buen Juez. Muchos de sus atributos incluyen la imparcialidad de juicio, la santidad y la benevolencia. Él dispensa justicia con equidad compasiva, sin llegar a ser pretencioso. Como es el Rey Supremo, no existe otro tribunal donde apelar, por lo que no toma decisiones de forma arbitraria que puedan entrar en conflicto con los dictámenes de la justicia<sup>72</sup>. Para los Yorùbá, los posibles defectos de juicio que podamos suponer, sólo ponen de relieve el hecho de que Òlódumàrè está más allá de la comprensión humana. En palabras de Idowu:

---

<sup>70</sup> *Ibid*, p. 77.

<sup>71</sup> Abimbola, Wande, *Ifá: An Exposition of Ifa Literary Corpus*, Olabisi Onabanjo University, Ibadan, 1976, p.5.

<sup>72</sup> Idowu, E. B., *Òlódumàrè*, opus cit., pp. 40 y ss.

Òlódumàrè es el Juez, el que controla el destino del hombre y el que hace que cada uno reciba lo que se merece. En la tierra el juicio ya ha comenzado... es Òlódumàrè el que juzga el carácter de los hombres.<sup>73</sup>

Así pues, Òlódumàrè es el más poderoso, el Creador, el Sabio y el Justo Juez que ejerce un control implacable en todo el Universo. No obstante, decir que el Creador no hace o no puede hacer el mal implica circunscribir innecesariamente su poder. De hecho, apunta Bewaji:

Algunos de los atributos de Òlódumàrè son diametralmente contrarios a los del Dios cristiano. En consecuencia, algunos problemas teóricos y doctrinales que surgen dentro del cristianismo no son planteados por los africanos... Las fuentes del mal fueron creadas por Dios y ayudan a mantener altos los estándares morales. El Dios cristiano es siempre misericordioso, lento a la cólera, pero rápido para perdonar (de hecho Él no desea la muerte del pecador, sino que se arrepienta), mientras que para los Yorùbá, Òlódumàrè es moralmente recto, el Dios que somete a la justicia aquí en la tierra y no necesariamente en el más allá, donde no estamos seguros de que nadie sea testigo y aprenda de ello.<sup>74</sup>

Los atributos de Òlódumàrè no se oponen al uso del mal con el fin de hacer mejor la sociedad. El porqué creó tanto las cosas positivas como las negativas está fuera del alcance de nuestros conocimientos. Dios es omnisciente y lo sabe todo. Sin embargo, creó a Ifá para que le ayudase como depositario de la sabiduría y del conocimiento. Es el juez, el que juzga todo y a todos, el que premia la rectitud y castiga el mal.

### **2.1.2. OLÓDUMARÈ.**

El origen del término ya hemos dicho que no ha podido determinarse. Pero la tradición alega que el nombre connota a uno que está lleno de grandeza, de la majestad eterna de la que el hombre puede depender.

---

<sup>73</sup> *Ibid*, p. 42.



### 2.1.3. OLÒRUN.

El propio nombre es auto explicativo. *O*, tiene como significado el dueño de Òrun (cielo), o el Señor cuya morada está en el cielo. Los Yorùbá emplean los dos términos, Olòrun- Olódùmarè juntos. Esta doble expresión significa el Ser Supremo sobre cuya morada está en el Cielo y que es omnipotente y confiable. También se usan otros nombres para el Ser Supremo. Entre éstos destacamos:

Elédàá: significa el Creador. Y sugiere que el Ser Supremo fue el responsable de toda la creación. Él es el mismo Ser y la Fuente de todas las cosas.

Alààyè: Quiere decir, literalmente, el que Vive. Esto sugiere que el Ser Supremo, tal como lo concibe la tradición Yorùbá, está en la vida-viviendo, es decir, es eterno; el Ser Supremo nunca morirá. Por esta razón se dice, a *kì ígbó ikú Olòdùmarè* (Nosotros nunca oímos hablar de la muerte de Olòdùmarè).

Elémií: Significa el Dueño de la Vida. El nombre, aplicado al Ser Supremo, sugiere que todos los seres vivos le deben su aliento de vida. Sin Él ninguna criatura podría vivir. Cuando el Dueño la vida toma el aliento de un alma viviente, ésta muere.

Olójó Òní: El nombre significa el Dueño de Este Día, o de los acontecimientos diarios. Con ello se da énfasis a la dependencia total que tienen los hombres y las mujeres de los planes del Ser Supremo.

#### 2.1.3.1. ÈŞÚ *VERSUS* ÒLÓDUMÀRÈ.

Como veremos más adelante, Èşú es una de las principales divinidades entre el pueblo Yorùbá. Así que, no nos ha de extrañar que diga Idowu:

---

<sup>74</sup> Bewaji, J.A.I., “African Beliefs”, opus *cit*, p. 343 y ss.

Èṣú es, ante todo, un “agente de relaciones públicas” entre el Cielo y la Tierra, el inspector general que informa periódicamente a Òlódumàrè de las acciones de las divinidades y los hombres, y hace los informes sobre la exactitud de culto en general y los sacrificios, en particular.<sup>75</sup>

Èṣú ocupa un lugar destacado en el panteón Yorùbá. Y ejerce sus funciones sin temor ni favor. Es el ejecutor, el que recompensa o castiga ante cualquier acción. El cristianismo y el Islam buscaron si dilaciones una equivalencia con el Diablo y Satanás, y fue en Èṣú donde la hallaron convenientemente. Idowu, obligado a defender la ambivalencia de Èṣú, dijo:

Hay un elemento inconfundible del mal en Èṣú, y por esa razón se le ha asociado principalmente con las cosas malas. Hay quienes dicen que la función principal de Èṣú en este mundo es echar a perder las cosas. Pero aún así, no lo podemos llamar Diablo... porque el elemento del “mal” que hay en Èṣú se puede encontrar también, en cierto grado, en la mayoría de las otras divinidades.<sup>76</sup>

Dopamu<sup>77</sup> y Awolalu<sup>78</sup>, se hicieron eco de la ambivalencia de Idowu respecto Èṣú en la religión Yorùbá. Sin embargo, la ambigüedad exhibida en el libro corroboró, una vez más, la equivalencia de Èṣú con Satanás. El libro de Dopamu proporcionó una justificación intelectual para designar a Èṣú como el Diablo o Satanás, tal como lo interpretan culturas religiosas ajenas. Y lo fundamenta en lo siguiente:

1. Èṣú es Satanás porque las escrituras de los cristianos y musulmanes lo dicen así.
2. El pueblo Yorùbá parecen haber aceptado esta la equivalencia dictaminada por cristianos y musulmanes.
3. Los Yorùbá sostienen que originalmente Èṣú no era intrínsecamente malo, pero por desobediente y orgulloso se convirtió en la encarnación del mal, destruyendo lo que es bueno.

---

<sup>75</sup> Idowu, E. B., *Òlódumàrè, opus cit*, p. 80.

<sup>76</sup> Idowu, E. B., *Òlódumàrè: God in Yorùbá Belief*, opus cit, p. 83.

<sup>77</sup> Dopamu, P. Adelumo, *Èṣù: The Invisible Foe of Man : a Comparative Study of Satan in Christianity, Islam and Yorùbá Religion*, Shebiotimo Publications, Lagos, 1986, p. 1.

<sup>78</sup> Awolalu, J. Omosade y P. Adelumo Dopamu, *West African traditional religion*, Onibonoje Press & Book Industries, Ibadan, 1979.

4. Los Yorùbá achacaron de esta manera la responsabilidad de todo el mal y el sufrimiento a Èṣú, en vez de a Òlódumàrè. Consecuentemente, Èṣú debe ser la causa.
5. La personalidad de Èṣú es abrumadoramente versátil y caprichosa, y su naturaleza malvada, a pesar de su buena fe.

En la búsqueda, por parte de cristianos y musulmanes, de una equivalencia apropiada a la de Satanás, se tomó a esta divinidad por ser la más cercana, sin tener en cuenta las diferencias y sin hacer constancia de que su traducción era totalmente arbitraria y conveniente. De hecho, muchas palabras del Yorùbá se han traducido de manera similar, lo que ha conducido a malentendidos, interpretaciones erróneas y a confusión<sup>79</sup>. Además, el hecho de que los Yorùbás hayan aceptado esta traducción no implica que sea exacta, puesto que “una mentira repetida hasta la saciedad adquiere fácilmente un atuendo de la verdad”.

En ningún ese Ifá hallaremos alguna referencia de un Èṣú que, voluntaria y maliciosamente, haya desobedecido a Òlódumàrè. Ni Idowu, ni Awolalu, ni el mismo Dopamu, han sido capaces de justificarlo. Tanto Òlódumàrè como Òrúnmilà han sido siempre capaces de dominar a Èṣú<sup>80</sup>. De hecho, la tradición indica que Èṣú es indispensable para todas las divinidades, y es, además, el intermediario entre Orun (Cielo) y Aye (Tierra).

Dado que los Yorùbá creen rotundamente que Dios no hace el mal, se infiere que Èṣú es el responsable de todos los males que nos aquejan. Sin embargo, son conscientes de que Òlódumàrè podrá utilizar tanto el bien como el mal con el fin de garantizar la justicia. Para ello se sirve, cómo no, de Èṣú. Podrá favorecer o no, en función de la probidad moral de la persona en cuestión.

Su gran versatilidad se contrapone al simple y mero “capricho” que muchos le atribuyen. A priori, uno nunca se sabe si se ha transgredido una ley o no. Sólo cuando nos acosa el sufrimiento, o el retroceso, albergamos la sospecha de que lo hemos hecho. El hecho de que alguien crea que exista algún elemento de mal en Èṣú, como en las otras divinidades, no hace que esas otras divinidades sean malas, de la

---

<sup>79</sup> Para mayor detalle véase, Hallen, Barry & J.Olubi Sodipo, *Knowledge, Belief and Witchcraft*, Stanford University Press, California, 1986, pp. 15-39.

misma forma que tampoco lo torna malo a Èṣú. Es decir, para los Yorùbás, bien y mal son inherentes el uno al otro.

Retomando el tema que nos ocupa de Òlódumàrè, Onuoha recalca:

No piensan dar una última causa sobre el origen del mal, ya que se han dado cuenta de que el mal es una imperfección, una no-entidad, la ausencia del bien o del ser. El mal no requiere una causa... En la religión Igbo no hay espacio para una “encarnación del mal”, como tal, o un diablo, que no hace más que diabolizar.<sup>81</sup>

Se deberá entender que, mientras que en el Islam y el cristianismo es patente la oposición estructural entre Dios y Diablo (las fuerzas del mal se enfrentan de forma continua a la obra de Dios para destruirla), en la religión Yorùbá, como en casi toda África, no existe tal oposición. De hecho, Èṣú no podría representar adecuadamente al Diablo cristiano o al Satanás islámico, puesto que el Èṣú de los Yorùbá jamás se opone a la obra de Dios.

En la diáspora, a Òlódumàrè, se lo otorga también el nombre de Olofi, Olorun, el Ser Supremo. Según recoge Lydia Cabrera:

Una santera matancera lo define textualmente: «El que es más que Dios». Y otro viejo informante, Ciriaco, un pordiosero: «El que lo manda todo, lo más grande que hay; pero está muy lejos, y tan lejos, que no se entiende de nada, y la humanidad no lo entiende a él de tan grande que es: eso nos dejó en el mundo».

Olofi, Obbá-Olorum, Oloddumare —u Oloddumadyé—, Alánnu, Olónu de los lucumís; Sambí, el «Tubisia Nsambi bisa munansulo» de los congos, «el Dios grande que vive en el cielo, que es mayor que Sambia impugno bisa munantoto, el otro Sambia que está en la tierra», son conceptos equivalentes en ambas reglas al de un Ser Supremo, infinito, inconcebible y ajeno a cuanto sucede en la tierra, aunque esta sea su obra; y «en el que nadie piensa» («la cabeza no nos da para tanto, es muy grande Olorun» —como Sambí— «yo no cabe en cabeza de nadie»).

---

<sup>80</sup> Lijadu, Emmanuel Moses, *Orúmmla! Nipa*, Samuel E. Richards, Hockley (Essex, London), 1908, pp. 18-21.

<sup>81</sup> Onuoha, E., “The Philosophy of Igbo Religion”, en *Nigerian Studies in Religious Tolerance*, Vol. IV., Centre for Black and African Arts and Civilization, Lagos, 1988, p. 382.

[...] «Es el primerísimo y no se mete en nada». «El que mira, pero está indiferente. Presencia solamente». «No trabaja. Vive retirado. No pide nada. No baja al mundo». «Todo le tiene sin cuidado». «Dios, el más grande, la inmensidad. Pero a ese no se llega».

[...] «Ese Olóru, ese Dúddua viejo, Papa Dio del cielo, no para a ori de gente. Él dice tú me saluda y deja quieto ya; tú pide bendición, sigue tu camino, yo tú pa riba, riba cielo, tú tá bajo, ¡tú son bruto, bwóbwó!» «El santo más grande y más viejo no tiene trato directo con nadie ».

Como Sambia, que fabricó el cielo con el sol y las estrellas, y la tierra y los árboles y cuanto vive en ella, y mandó al mundo a los hombres desnudos y con hambre. «Todo lo hizo Olofi. Todo es de Olofi. Hizo el mundo, los santos, los hombres, los animales, y luego les dijo: “Ahora arréglense ustedes”. Y se fue, Olofi se jubiló.<sup>82</sup>

Òlódumàrè, es el Ser Supremo de los cultos afro-brasileños de tradición Yorùbá. Es el único Dios Todopoderoso, el Creador de todo el Universo, el Autor de todo lo que existe, ha existido y existirá. El Arquitecto Supremo y Creador de los cielos, la tierra, el agua y vida. Es la Divinidad Suprema que se manifestó a los seres humanos de diversas formas en lugares y momentos diferentes, que con ayuda de del lenguaje de la naturaleza, comunica a los seres humanos sus mensajes sagrados, proporcionando capacidades sensoriales a los humanos muy sofisticadas, de forma que podrían tener una clara evidencia de su presencia en todo lo que existe y nos rodea. La comunicación hombre- Òlódumàrè, se establece a través del pensamiento y su palabra es Axe (así sea).

#### **2.1.4. ÒLÓDUMÀRÈ: EL CREADOR.**

Entre los Yorùbá el mito de la creación sostiene que la Tierra era un inmenso pantano. Ya entonces, Olòdùmarè y algunas divinidades moraban en el Cielo. En ese entonces, el Cielo y la tierra estaban tan próximos que los habitantes del Cielo descendían y retornaban por medio de una tela de araña, o una cadena, que los conectaba.

Cuando Olòdùmarè decidió que la tierra fuese sólida, convocó a Òrìsà-nlá (la divinidad de la arquitectura) ante su presencia y le encargó el trabajo. De material le dio un poco de tierra contenida en un caracol (o según otras versiones, atada en una servilleta), y una gallina y una paloma. Òrìsà-nlá esparció la tierra en punto del pantano, y soltó a la gallina y a la paloma para que extendiesen la tierra. Òrìsà-nlá informó a Olòdùmarè que el trabajo había sido cumplido. Olòdùmarè, entonces, envió al Camaleón para que fuese e inspeccionase el trabajo. El Camaleón informó que la tierra era extensa pero no lo suficiente sólida. En una segunda inspección, el Camaleón informó que la tierra estaba ya lista para su colonización.

Olòdùmarè instruyó a Òrìsà-nlá para que fuese a equipar la tierra. Cuando iba a partir, nombró a Òrúnmilà (la divinidad del oráculo) como consejero. Para equipar la tierra, se le dio una palma para que la plantase. Su función era la de proporcionar comida, bebida, aceite y hojas para resguardarse. También se le dio otros tres árboles que proveerían de jugo para beber, porque todavía había lluvia. Además, los pájaros originales, la gallina y la paloma, para que repoblas en la tierra.

Después, se le pidió a Òrìsà-nlá que portase a la tierra dieciséis personas que habían sido creadas por Olòdùmarè. La cabeza de estos primeros seres humanos era Orèlúéré. Para tener más seres humanos en la tierra, Olòdùmarè le enseñó la manera de modelarlos. Òrìsà-nlá trabajó en su taller estas formas humanas pero no tenían vida. Por ello, de vez en cuando, Olòdùmarè venía y les insuflaba su aliento de vida, ya que sólo el Ser Supremo podía hacerlo.

Otra versión del mito, muy popular en Ile-Ifè, da énfasis al hecho de que cuando Òrìsà-nlá fue enviado a crear la tierra firme, se embriagó con vino de palma y se durmió. De modo que Odùduwà, fue enviado a averiguar lo que estaba pasando. Cuando llegó, se encontró con Òrìsà-nlá profundamente dormido, en estado etílico. Así que recogió furtivamente el equipo que se le había dado a Òrìsà-nlá y creó la tierra.

---

<sup>82</sup> Cabrera, Lydia, *El Monte: Igbo-Finda; Ewe Orisha. Vititi Nfinda. Notas sobre las religiones, magia y supersticiones de los negros criollos y el pueblo de Cuba*, Ediciones C.R. (Cabrera y Rojas), La Habana, 1954, p. 77.

Como vemos, al menos do capas de tradición aparecen mezcladas en este mito. Partimos de la premisa de que el mundo se hizo con materiales pre-existentes, que, o bien Olòdùmarè no había hecho, o que ya había confeccionado antes de que solicitara la formación de la tierra sólida. El mito también cuenta que se enviaron a dieciséis personas con Orèlúéré para que fuesen los primeros en ocupar la tierra. Toda esto confirma que el mito de la creación se creó con el único motivo de dar énfasis al hecho de que Olòdùmarè es el creador del Cielo y la Tierra, y de todo lo que en ellos existe. Olòdùmarè es el responsable del principio vital que da vitalidad al ser humano. Es el Autor supremo de creación. Es por esto por lo que Él se llama Elédàà (Creador) y Elémìí (Dueño de la vida): Isé Olòrun tóbi (el trabajo de Dios es grande y poderoso).

Como consecuencia de su singularidad los Yorùbá no poseen ninguna imagen o reproducción pictórica. Existen símbolos que lo representan, pero nada más, porque nada podría comparársele.

Al Ser Supremo lo llaman Olòrun Alààyè (Dios Viviente) porque se dice que está en la vida-viviendo. También le dicen Elámìí (Dueño de la vida) porque es imposible que pueda morir: A kì ígbó ikú Olòdùmarè (Nosotros nunca oímos hablar de la muerte de Olòdùmarè). A Él lo describen como Òyígíyígì ota àìkè (la gran piedra inmóvil que nunca muere).

Nada es imposible para Él: Oba a sè kan má kù (el Rey cuyos trabajos son perfectos). Si algo no recibe su bendición, será imposible su realización. De ahí el refrán: A dùn ìse bì ohun tí Olòdùmarè lówó sí, a sòro ìse bí ohun tí Olòdùmarè kò lówó sí (todos resulta fácil de hacer cuando recibe la bendición de Olòdùmarè; pero difícil cuando Olòdùmarè no lo aprueba). Es por lo que lo llaman Olòrun Alágbàrá (Dios todo poderoso) y también Oba tí dandanrè ki ìsèlè (el Rey cuyas órdenes jamás son incumplidas). Él es Alèwí-lèse, el que propone y dispone cuando lo desea.

Sobre su omnipotencia dice el refranero Yorùbá: Àisán ló dùn ìò, a kò rí t'Olójó se (la Enfermedad puede curarse, pero la muerte, cuando está predeterminada, no puede apartarse). Esto implica que Olójó (el Director de los sucesos cotidianos) predetermina lo que les va a suceder a todos, en cada momento de sus vidas, aquí en la tierra, incluyendo el día de sus muertes. Toda persona

enferma se curará si el día fijado de muerte no ha llegado aún, pero, si Olójó lo señala, nada podrá esquivarlo.

Olòdùmarè posee el conocimiento supremo. Es el sabio, el portador de la inteligencia suprema, todo lo ve y todo oye. Es Elétí igbó àròyé (el que interpreta el corazón), y lo describen como A-rínú-rómde Olùmò okan (el que ve el interior y el exterior de una persona). Él es capaz de ver las lo oculto. Ante un asunto complicado los Yorùbás dicen: Ohun tí ó pamó, ojú Olòrun tó' de Olòrun (lo que esconden las personas, los ojos de Olòrun lo ve). Alaban su sabiduría cuando dicen: Olòrun ló gbón, èdá gò púpò (Olòrun es sabio, las criaturas son ignorantes).

En su concepción antropomórfica de Olòdùmarè, los Yorùbá lo ven como un defensor, puesto que, como Rey, es también un Juez imparcial. De ahí que le llamen Óba Òrun (Rey del cielo). Decíamos antes que Él todo lo ve, de ahí el refrán Bí Óba ayé kò rí o, òkè ẹ̀nwo ó (si el Rey en la tierra no lo ve, Él, en el Cielo, lo ve'), por lo que muestra su supremacía sobre todos los gobernantes terrenales.

También se le denomina Óba a dáké dájó (el Rey que en silencio se sienta y distribuye justicia). Olòdùmarè, como creador de todas los seres y las cosas, también es el Juez supremo. Nada, ni las acciones de los hombres, ni si quiera las de las divinidades, escapan a su juicio. De hecho, creen que las personas buenas, que siguen una conducta ejemplar, serán premiadas, y las que no, no.

Como ya hemos explicado, es creencia popular, en casi todo el continente africano, que el Dios Supremo está muy lejos, en el Cielo. Él no es ninguno pero lo es todo. No es como las demás divinidades, ni puede describirse como un Dios de la naturaleza. Olòdùmarè, como Ser Supremo, refuerza la importancia que tienen las divinidades en la religión Yorùbá, y no procede inferir que es un ser remoto, indiferente a los asuntos humanos, y que las deidades han usurpado su lugar. Olòdùmarè es trascendente, jamás se ha alejado de su obra creativa. Muy al contrario, es social, altamente interesado en la vida de las personas, accesible. De hecho, ningún sacerdote es imprescindible ni necesario, ya que en muchas ocasiones no se necesita de la intervención de nadie. Se le puede llamar en cualquier momento y en cualquier lugar, porque es omnipresente.



El pueblo Yorùbá concibe a Olódùmarè como el atérerekáyé (el que se extiende por el todo mundo), o como Ògbìgbà tí ‘ngbá aláìlárá (el salvador que ayuda a los desvalidos). Creen que su presencia está en todas partes y ayuda al desvalido en cualquier momento y lugar.

No es correcto decir que no se le ofrece ningún culto a Olódùmarè. Aunque no tenga un lugar preponderante en el culto diario, sí se le reza, se le adora y se le invoca. Por lo que los Yorùbá sí le rinden culto.

### 2.1.5. OLOFIN.

De la trilogía cubana, Oloddumare, Olorun, Olofin, éste último es uno de los más polémicos desde el punto de vista tradicionalista. Lydia Cabrera lo define así:

Este Olofi, Olorun —Babbaddé—, es el Ser Supremo. Una santera matancera lo define textualmente: «El que es más que Dios». Y otro viejo informante, Ciriaco, un pordiosero: «El que lo manda todo, lo más grande que hay; pero está muy lejos, y tan lejos, que no se entiende de nada, y la humanidad no lo entiende a él de tan grande que es: eso nos dejó en el mundo».

Olofi, Obbá-Olorum, Oloddumare —u Oloddumadyé—, Alánnu, Olónu de los lucumís; Sambí, el «Tubisia Nsambí bisa munansulo» de los congos, «el Dios grande que vive en el cielo, que es mayor que Sambia mpungo bisa munantoto, el otro Sambia que está en la tierra», son conceptos equivalentes en ambas reglas al de un Ser Supremo, infinito, inconcebible y ajeno a cuanto sucede en la tierra, aunque esta sea su obra; y «en el que nadie piensa» («la cabeza no nos da para tanto, es muy grande Olorun» —como Sambí— «yo no cabe en cabeza de nadie».)

Olofi. Hizo el mundo, los santos, los hombres, los animales, y luego les dijo: “Ahora arrégdense ustedes”. Y se fue, Olofi se jubiló. Delegó en su hijo Obatalá, su heredero, el Olofi efectivo». «Él mira y Obatalá ejecuta». «Oloro Owá. Él dice Emirí... Yo estoy para ver y nada más. Dubule» —duerme—. <sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> Cabrera, Lydia, *El Monte: Igbo-Finda; Ewe Orisha. Vititi Nfinda. Notas sobre las religiones, magia y supersticiones de los negros criollos y el pueblo de Cuba*, Ediciones C.R. (Cabrera y Rojas), 1954, pp. 93-94.

Este arquetipo de Dios supremo está muy lejos de ser el mismo de los Yorùbá. Sin embargo, los factores sociales y religiosos que contribuyeron a la expansión de Ifá en Cuba fueron propiciados por la pieza clave de la reproducción de Ifá: Olofin.

El Olofin cubano es la pieza fundamental para la creación de nuevos Ifá. Así mismo, es la llave oracular para las adivinaciones más profundas de Ifá. El Fundamento de Olofin es lo que los Yorùbá llaman Odù. Si Olofin existió, o no, en tierras Yorùbás con la misma función autoritaria en los tronos, aun no está claro.

El término, documentado en tierras Yorùbá en 1848, significaba “Dador de Leyes”, y es apenas mencionado por los investigadores a principios del XX, como una de tantas deidades Egbadó. De hecho, Bascom apenas lo menciona. Sin embargo, para Bolaji Idowu<sup>84</sup>, Olofin es uno de los títulos de Oloddumare. De hecho, Olofin significa literalmente “Gobernante” y, según Idowu, es tan antiguo como el de Oloddumare.

En Cuba, Olofin no sólo se convirtió en uno de los miembros de la Trinidad: Olofin, Olodumare, Olorun, sino que también fue materializado como el fundamento principal de la Regla de Ifá. De hecho, su autenticidad se enfrenta a posiciones encontradas, según sea si proviene de África (las narraciones de continuidad de la diáspora), o si fue un mero invento cubano (las narraciones de transformación de la diáspora).

Un ejemplo lo tenemos en la reconsagración que realizó Ño Carlos Ade Bí de los Ikinés de Adeshiná, para que éste continuara como adivino. Sin embargo, la sola posesión de los Ikinés no garantizaba la transmisión generacional de Ifá, ya que no había forma material de autorizar la confección y consagración de nuevos Ifá. Es aquí es donde se genera el problema cubano de Olofin, Fundamento de la regla de Ifá. Olofin es el meta-fundamento que reproduce los nuevos Ifá a través de la iniciación.

Una historia relata que Adeshiná, Olughere, Ashadé y otros Babalawos, pidieron a un amigo y compañero íntimo de Adeshina, llamado Salvador Montalvo, apodado “Odun”, que retornara a su antiguo reino de Ilé Ifé, y se asegurase los ingredientes necesarios para la confección del Fundamento.

Otros dicen que fue el mismo Adeshiná el que regresó a África, y otros, que fue Olughere el que lo intentó pero falleció en tránsito a México. Para Sarracino<sup>85</sup>, estos viajes trasatlánticos no eran infrecuentes a finales del XIX y, a menudo, acababan reformando las tradiciones del Nuevo Mundo. El Babalawo Ño Ernesto Noriega, del que no se sabe si era criollo o africano, retornó a Cuba de África, trayendo consigo importantes objetos sagrados. Estos incluían bastones de Eggun adornados con nueve campanas y nueve colores, y es a quien se le acredita el restablecimiento de la tradición en Cuba<sup>86</sup>:

Adde Shiná le entregó Ifá a Taita Gaytán, Oggunda Offún, que vivía en Palo Blanco, nº 35, Guanabacoa, que además fue consagrado por Luguere, maestro de ceremonias, quien tenía el fundamento de Olofi y en su casa se guardaban las caretas de Olokun, que hasta los años cincuenta eran bailados por los venerables ancianos Babalawos. Taita le hace Ifá a Bernabé Menocal, Baba Eyiogbe, que vivió en la calle Pezuela nº 79, Cerro; de estos dos ahijados de Addé Shiná se constituyeron y sacramentaron la mayoría de los Babalawos que hay en la actualidad.

Bernardo Rojas Iglesias, Irete Oddi, ahijado de Babá Eyiogbe, vivía en la calle Arzobispo y Calzada del Cerro, el cual murió en 1959; su rama es una de las más grandes y extendidas.

De nación lucumí, y con Addé Shiná se establecieron en Regla, Addé Kolá y Ofún Omí (Adolfo Fresneda), de éste último se cuenta que tocó la puerta dos veces, o sea, salió del cuarto (de Ocha) y entró en el otro (Ifá).

Por Anaí fue consagrado Asunción Villalonga: sus rituales de antiguas tribus nómadas se diferencian de las anteriores en que sus animales se sacrificaban amarrados a un palo y que con anterioridad los iniciados se encerraban en un cuarto rezando por más de una hora.

De la de Addé Shiná (Obbara Meyi) se derivó la de Taita Gaytán (Oggunda Ofún) y de éste la de José Isabel de las Mercedes (Regla), el difunto Obeate, y de éste, la de Andrés Izquierdo (Osaché).

Según los tradicionalistas, la llegada de Olofin a Cuba es paralela a las historias de los Ifás que fueron tragados por sus propietarios al ser capturados como esclavos. Natalia Bolívar<sup>87</sup> y Raul Cañizares<sup>88</sup>, son de los que creen que sacerdotes africanos, entre ellos Francisco Villalonga, portaron los secretos de Olofin a Cuba en barcos negreros durante el XIX. Como ya hemos señalado en otro lugar, se dice que

---

<sup>84</sup> Idowu, E. Bolaji, *Olódùmarè: God in Yorùbá belief*, Longmans, Green & Co., London, 1962.

<sup>85</sup> Sarracino, Rodolfo, *Los que volvieron a África*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1988.

<sup>86</sup> Ortiz Fernández, Fernando, *Los Cabildos Afrocubanos*, Imprenta La Universal, La Habana, 1921.

<sup>87</sup> Bolívar Aróstegui, Natalia, *Ifá: su historia en Cuba*, Unión: Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), La Habana, 1996, pp. 10-11.

Feliberto O’Farril, Oshe Meyi, portaba el Ékuele, que se cree que empleó Villalonga, alrededor de la cintura durante su viaje al Caribe. Este Ékuele, fabricado con nueces de palma africana, se contraponen al Ékuele de cáscaras de naranja y sogas de Ño Carlos Ade Bi.

Francisco Villalonga, portador del Fundamento de Olofin, y seguidor de la tradición de una única vía de propagación, encuentra su opuesto en Salvador Montalvo, figura representativa de las dos vías de difusión. La primera se fundamenta en la escuela de difusión de Herskovits<sup>89</sup> y, la segunda, coincide con la escuela de difusión de Mintz<sup>90</sup> y Price y, más reciente con Gilroy<sup>91</sup>. Ambas historias buscan explicar los orígenes y continuación de Ifá.

Entre finales de 1880 y primeros de 1900, había muy pocos Babalawos en La Habana. Según Bascom<sup>92</sup>, en 1948 había sólo unos doscientos Babalawos en La Habana, por lo que tuvieron que ser iniciados en las dos primeras décadas de 1900, con excepción de Asunción Villalonga (Ogunda Masá) que se inició en 1880. Hasta 1940, o comienzo de los 50, la posesión del Fundamento de Olofin, era sumamente rara, y estaba muy restringida dentro de la jerarquía de Ifá. A comienzos del siglo XX, no había más de dieciséis Olofinistas en toda Cuba, y fueron todos entregados en el último tercio del siglo XIX, por líderes africanos de Ifá, entre los que estaban Adeshina, Olughere y Ashadé. Los primeros herederos de estos nuevos Olofin fueron Asunción Villalonga, Tata Gaitán, Esteban Fernández Quiñones, Marcos y Quintín García, Ramón Febles, Periquito Pérez, Bernabé Menocal y Bernardo Rojas.

La posesión de Olofin, dice López Valdés, es de suma importancia en el culto en Cuba, pues sin Olofin no se puede efectuar ninguna iniciación de Babalawos:

---

<sup>88</sup> Cañizares, Raul, *Orunla: Santería and the Orisha of Divination*, Original Publications, New York, 2005.

<sup>89</sup> Herskovitz, Melville Jean, *The New World negro: Selected papers in Afroamerican studies*, Indiana University Press, Bloomington, 1966.

<sup>90</sup> Mintz, Sidney Wilfred & Richard Price, *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*, Beacon Press, Boston (Massachusetts), 1976.

<sup>91</sup> Gilroy, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, 1993.

<sup>92</sup> Bacom, William Russel, “The Yorùbá in Cuba”, en *Nigeria*, n° 37 (1951), pp. 14-20.

El cofre que contiene los atributos sacros que representan en conjunto a esta deidad debe encontrarse en el recinto donde tiene lugar los ritos de paso, todo el tiempo que duren éstos, que es habitualmente siete días.<sup>93</sup>

La iniciación de los nuevos Babalawos se legitimaban por medio de la entrega del Kuanaldo (Cuchillo). De acuerdo con las reglas de Ifá, el Babalawo deberá primero tener cuchillo y después el permiso del mayor de su rama, para iniciar a otros. Para poder hacer esto, el Babalawo en cuestión, pedía prestado el Olofin de la Rama, si éste aún no lo había recibido, y por lo que debía pagar un suculento derecho.

El Olofin de la rama, sería heredado por el hijo más viejo del Olofista difunto, si era Babalawo, y si no, entonces por el ahijado más viejo de ese Olofista. En cualquier caso, la identidad de este heredero sería confirmada por medio de Ifá durante el Itutu del difunto, y ratificado también por los miembros sobrevivientes de dicha Rama. Al heredero se le hacía entrega del Olofin por medio de ceremonias especiales (denominadas de adjudicación) y éste debía pagar una serie de honras fúnebres por el difunto. Así, con la posesión legítima de un Olofin y el consabido Kuanaldo, el Babalawo no tendría la necesidad de pedir prestado el Olofin para iniciar a alguno, cosa que le otorgaba una independencia completa respecto de la rama a la que pertenecía.

En 1945, Miguel Febles Padrón, a pesar de que Bernardo Rojas había insistido en que la confección liberal de fundamentos de Olofin era una flagrante profanación, acabó con la concepción tradicionalista y se convirtió en el puente entre las generaciones más viejas y conservadoras y las nuevas (1950-1980). Tras haber heredado de su padre el Olofin, al fallecimiento de éste en 1939, Panchito Febles (Otura Nico), renunció a su derecho sucesorio y se lo dio a Miguel, se dice que por presión de éste. De modo que Miguel se hizo extremadamente poderoso y se convirtió en el proveedor oficial de Olofin en la historia de Cuba.

En cualquier caso, los ese Ifá Yorùbá siempre mencionan a Olofin como un Rey, mientras que el Ifá afrocubano se refiere a él como a una divinidad representante de Olodumare en la tierra. Si Olorun es el rey de Orun, del cielo, Olofin es el rey de la tierra. Es andrógina, como muchos Òrìsà, posee dos entidades, una masculina y otra femenina, ya que fue capaz de crear ambos géneros.

---

<sup>93</sup> López Valdés, Rafael, *Componentes africanos en el etnos cubano*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1985, p. 86.

El etnólogo cubano Lachatañeré insiste en su incierto sincretismo:

Todo parece indicar que la representación de Olofin y su papel en el culto *lucumí* de Cuba es fruto del sincretismo afro-católico; por cuanto esta deidad carece de representación y de función alguna entre los Yorùbá de África. Olofin es el equivalente al Dios de los católicos en las creencias de origen Yorùbá de Cuba, y disfrutó de una relevancia, en ciertos cultos de mayor solemnidad, que nunca tuvo entre los Yorùbá de África, Aunque en el catolicismo no se rinde culto especial a Dios, ciertos objetos de ritual, como el crucifijo, que sirve de representación del hijo de Dios (el cual, según la teología católica, es Dios mismo), se encuentra siempre presente en el ceremonial, con frecuencia en lugar destacado, lo cual puede haber contribuido a inducir esta forma de sincretismo.<sup>94</sup>

Aunque en muchos estados de Nigeria esta divinidad no se entrega, en Oyó sí, y de un modo similar al de Cuba, pero en un contenedor de madera, en vez de metálico, y con otro contenido. Apostilla Gámez, al respecto, que:

Muchos dicen que en Cuba se hace Ifá con Oduwa y no con Odu. Esto es algo, que si se estudia a fondo, podría dar algunas respuestas. ¿Por qué? Tendríamos que volver a preguntar entonces, ¿con qué consagran los tradicionalistas nigerianos?, con Igba Odù, llamada también Odù Iwá y, si analizamos la palabra Oduwa, ¿cómo quedaría?, Odù iwá; o sea, que esto sería un secreto que tiene que ver con Igba Odù, ya que Oduwa, particularmente con ese secreto en la jícara<sup>95</sup> (Igba), en Cuba es asociado de forma femenina y como esposa de Obatalá.

Además, cuando se realizan sacrificios a Olofin, para todo se menciona a Odu. De hecho, hasta cuando se le tira a Coco a Orunmila decimos: “Odun Eru Ale” (Odu soy tu esclavo)<sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> *Ibid*, p. 86

<sup>95</sup> Ortiz Fernández, Fernando, *Los Cabildos afrocubanos*, Imprenta La Universal, La Habana, 1921:

En Cuba se decía que se podía consagrar con Oduwa, pero esto era posible solo cuando no se tuviera Olofin en esa casa o Rama, porque Olofin tenía la dualidad que no tenía Oduwa. Solo tenemos que analizar que en el secreto de Olofin vive Odu y vive Olofin (divinidad como tal). Claro está, que siempre fue llamado Olofin por atribuírsele un nombre del creador, sin embargo en las viejas libretas, también se le llamaba Odu.

Odù, tal como se entrega en Nigeria, es muy diferente al Olofin cubano, pero la finalidad sigue siendo la misma. No sabemos aún si se debe a una diferencia de confección que ya no es practicada por los Yorùbá, o si obedece una reconfección de la diáspora. En cualquier caso, sigue siendo un asunto pendiente de investigar.

---

<sup>96</sup> Gamez Céspedes, Lyonel, *Defendiendo nuestras tradiciones*, Edición electrónica del autor, [s.f.], p. 58.

## 2.2. ÒRÚNMÌLÀ.

Para la gran mayoría de sus seguidores, Òrúnmìlà es el gran profeta de la religión yórùbà. Es el que desarrolló el sistema de culto esotérico conocido como Ifá. Por medio del estudio de la naturaleza humana y divina, Òrúnmìlà descubrió que todo se formula a través de dos niveles de potencialidad. Gracias a él nos acercamos al estudio de lo animado y lo inanimado, de lo manifiesto y lo no manifiesto, de mundo visible e invisible, es decir, a la comprensión fundamental de la ontología. Y lo que es más importante, esta comprensión fundamental provoca la evolución del espíritu humano que, a su vez, anima la conducta divina, la progresión mundana y, por extensión, la cosmología.

Òrúnmìlà, como con todos los profetas, ha sido deificado. Algunos creen que ocupa una posición comparable a la del “hijo de Dios”, según la religión Yórùbà. De ahí que se crea que estuvo presente cuando Olodumare creó a todos los seres. Por medio de su persona concomes la verdad de todos los seres, y también, su destino. De todas las divinidades Yórùbà es la más esotérica. Actúa y habla sin tener ninguna imagen física representativa. A Òrúnmìlà se le conoce a través de los Odù de Ifá.

Los orígenes de Òrúnmìlà se remontan a la leyenda Yórùbà, que cree que nació en el Oeste, en una familia humilde africana. En su tierra natal lo reconocieron como un niño divino y, aunque pobre y lisiado, manifestó pronto la sabiduría divina. Cuenta la tradición, que Òrúnmìlà creció con el apodo de “el hombre pequeño con la cabeza grande”. Su gran inteligencia y su naturaleza divina se vieron como una bendición del Cielo.

En su madurez, Òrúnmìlà viajó por el continente africano, compartiendo su sabiduría con profetas y sabios de todo el territorio. Existen evidencia de su influencia en Khamet, el antiguo Egipto, y también, en la comunidad de Judeo-pre-Cristiana. Pero todas sus enseñanzas fueron para los habitantes de Ile-Ifé. Aquí fue donde Òrúnmìlà construyó su templo en la sagrada colina de Oke-Tase.

La tradición oral describe al sabio como un hombre que vino a Ile-Ifé para enseñar un sistema de ética, creencia religiosa, y visión mística y que legó sus enseñanzas a todos sus seguidores. Sin embargo, a Òrúnmìlà no se le ve como el creador de religión de Yórùbà, sino como creador de su estructura



actual. La fecha exacta de su presencia en la Tierra es difícil de determinar. Algunos la datan aproximadamente entre el 4.000 A.C. al 2.000 d.C., pero no deja de ser mera especulación.

Dicho esto, la primera pregunta a la que debemos enfrentarnos es la de si Órúnmilá fue un ser humano, un ente celestial o un Òrìsà. Para encontrar la respuesta no hay mejor lugar que acudir a los propios textos del corpus de Ifá.

Los ese Ifá de Oyeku-Meji y Eji-Ogbe nos detallan que, desde el principio, Oba Ajalorun estaba solo cuando no existía nada, no había luz, sólo intensa oscuridad. Oba Ajalorun, entonces, pensó que las cosas estarían mejor si creara unos ayudantes. Así que, formó a Órúnmilá, como el segundo al mando de la Tierra, y a Ajagunmole como Oluwo (Sumo Sacerdote) de los cielos. Oba Ajalorun decidió, pues, enviar a Órúnmilá un mundo donde no había tierra, ni luz, ni agua. Órúnmilá pasó cerca de 200 años en este mundo desolado antes de que el agua (Olalore) tan siquiera existiese. Levitaba sobre una especie de fango, que agitaba cada vez que él se movía. Después de pasar 207 años sobre este fango acuoso, alzó su voz y le rezó a Oba Ajalorun,

Ise ori ran mi ni mo je,  
Oro Ajalorun ko se ko sile,  
Adagbe ko ye ni laye.

Hago lo que mi creador me ha encargado hacer,  
nadie puede negarse al mandato de Oba Ajalorun,  
pero vivir solo no es bueno para nadie.

De esta manera rogó para que le diera vida a algunos ayudantes. Oba Ajalorun llamó a Órúnmilá al Cielo, junto con Ajagunmole. Oba Ajalorun formó a Èṣú a partir de una piedra dura, fuego y aire. También animó a siete espíritus, Orisanla (Obatalá), ariro o alagemo (el camaleón) y a Oduduwa; y les rogó que bajasen a la Tierra. Órúnmilá y sus compañeros bajaron y levitaron sobre Olalore (el fango acuoso). Cada vez que alguien deseaba trasladarse, lo hacía por medio de una onda, que lo

llevaba de una parte a otra; pero, al mismo tiempo, todos se bamboleaban de un lado al otro, al tiempo que decían *o on mi*<sup>97</sup> ('en mí', en Yorùbá).

Órúnmilá y las primeras creaciones de Olódùmarè, pasaron, doscientos siete años sin poder verse entre sí, salvo cuando algún relámpago, los hacía visibles muy brevemente. Así que Órúnmilá volvió a rezarle a Oba Ajalorun estas palabras, tal como lo registra Oyekun-Meji:

Iwo oye, Emi oye,  
Oye sese n la loke,  
Omo araye se boju ti mo ni.

Olódùmarè es la comprensión, yo soy la comprensión,  
Que cada vez que hay un rayo,  
La gente del mundo siempre piensa que amanece.

Oba Ajalorun accedió a su petición y creó la luz del día. Sin embargo hubo una gran diferencia entre la luz del día y la absoluta oscuridad de la noche. Así que, después de otros veinticinco años, Órúnmilá pidió luz para iluminar las noches, y Dios creó la luna y las estrellas.

Después de esto, Oba Ajalorun creó los dieciséis ancianos del Cielo (Eji-Ogbe) y las huestes celestiales (Orangun-Meji), donde volvió a mostrarse una nueva visión de la verdadera naturaleza de Órúnmilá.

Oba Ajalorun seleccionó a cuatro, de entre las huestes celestiales, y a siete de los ancianos del Cielo para que acompañasen a Órúnmilá en el cometido de hacer de la tierra un lugar mejor. Olofin Orun –otro nombre para Oba Ajalorun– ordenó a los siete ancianos elegidos que brincasen tres veces para que les brotasen plumas y les permitieran volar hacia la tierra. Entonces, Oba Ajalorun denominó a estos ancianos celestiales Ajuba, o ángeles. Los mandó ante la presencia de Órúnmilá, y les advirtió

---

<sup>97</sup> Con el tiempo esa expresión derivó en *omi*, palabra que designa al agua en Yorùbà.

que no agitasen sus plumas ante él y que lo respetasen porque él mismo los había reclamado a ellos, concretamente. Órúnmilá llegó al mundo, por tercera vez, con la bendición de inmortalidad de Oba Ajalorun, y fue a visitar a los ancianos, antes que ninguna otra cosa.

### **2.2.1. OBA AJALORUN CREA LA TIERRA (ESE IFÁ DE OKANRÁN-OWONRIN).**

Olofin Orun mandó a Orisanla<sup>98</sup> a que extendiese un poco de tierra sobre el agua para crear tierra firme. Por desgracia, Orisanla tuvo sed, y desconocía que Èṣú había convertido el agua, que había en la frontera entre el Cielo y la Tierra, en vino. Orisanla bebió una buena cantidad de esa agua, de modo que se embriagó y se quedó profundamente dormido. Al parecer, esta acción tenía como cometido desacreditar a Orisanla ante el Todopoderoso. Órúnmilá y Orisanla, con la ayuda de una gallina que tenía cinco dedos (cinqueña), extendieron la tierra (o arena) sobre el agua con el fin de crear tierra firme. Entonces, el camaleón caminó de forma temblorosa sobre la tierra para poner a prueba su firmeza.

Oba Ajalorun creó dieciséis ancianos para que ayudasen a Órúnmilá a gobernar la tierra. Es en Oyekulogbe<sup>99</sup> donde se explica que estos dieciséis ancianos eran los dieciséis Odù principales de Ifá. Además, Órúnmilá otorgó a Eji-Ogbe, a Oyeku-Meji, a Iwori-Meji y a Edi-Meji la responsabilidad adicional de ser los guardianes de los cuatro pilares sobre los que la tierra descansa: al Este, donde el sol se levanta, al Oeste, donde el sol se pone, al Norte y al Sur. A estos protectores se les dio poderes especiales para aplacar cualquier rebelión que hubiese contra Órúnmilá.

La naturaleza de estos dieciséis ancianos terrenales se nos aclara en el corpus de Ifá. En Eturajeje, también conocido como Eturubaturupon (Otura-Otrupon), a estos ancianos se les llamaron por los nombres de Yeye Eji-Ogbe, Yeye Oyekun-Meji, Yeye Iwori-Meji y Yeye Edi-Meji que, curiosamente, sugiere un género femenino para estos ancianos. Sin embargo, en otras versos de Ifá, se les reconoce como masculinos. Esta aparente contradicción indica que estos 16 ancianos eran Akanse eda, andróginos.

---

<sup>98</sup> Obatalá.

Tras la creación de la tierra, Oba Ajalorun invitó a Ododo, Otito y Aanu (Realidad, Verdad y Misericordia), para que le aconsejasen sobre la idea de crear al hombre como dueño de la tierra. Estos le dijeron a Oba Ajalorun que no crease al hombre porque estropearían todo lo creado por Él. Verdad y Misericordia dijeron que, a pesar de ello, el hombre debía ser creado; de modo que ambos se comprometieron a protegerlos y guiarlos. Así fue cómo se crearon los primeros doscientos un seres humanos, o creaciones especiales de Dios.

En poco tiempo, la humanidad creció y se multiplicó, e hicieron el mal delante de su creador, pero Oba Ajalorun, recordando su promesa, no retornó de nuevo al Cielo hasta pasados mil años.

Posteriormente, creó otro grupo de humanos, y mandó a Órúnmilá, que es también la Verdad, señor y maestro de los recién creados. Así que fue dotado con la inteligencia, el conocimiento y la sabiduría necesarias para poder administrar a su gente de forma efectiva. Órúnmilá no sólo se convirtió en el Jefe, sino también en el consultor de la vida diaria de los hombres. De ahí, que el nombre Órúnmilá haya derivado de Orun mo ti eni o ma la, que significa “Sólo Dios sabe lo que sucederá”.

### **2.2.1.1. El acervo cultural clásico.**

La tradición, acerca de Órúnmilá, dice:

Algunas tradiciones aclaman, escribe Awolalu<sup>100</sup>, que Órúnmilá más que una divinidad primordial nació siendo humano. Su ascendencia es incierta y, por lo tanto, el nombre de su padre es tan variopinto como Jakuta, Oroko o Agbonmiregun, y el nombre de su madre Alajeru. Su casa familiar tradicional, según este mito, es Ife, desde donde vagó todo por ‘el mundo’ enseñando a los hombres sabiduría.

---

<sup>99</sup> Oyekun-Ogbe.

<sup>100</sup> Awolalu, J. Omosade, *Yorùbá Beliefs and Sacrificial Rites*, Henrietta Press, New York, 1996.

Explicita Abosede<sup>101</sup>, que no existe una autoridad en Ifá capaz de validar la aseveración de Awolalu sobre la ascendencia de Órúnmilá. La información que nos ha sido mostrada a través de los mitos es del todo incorrecta: Jakuta es la antigua divinidad Yorùbá del rayo, que guarda relación con el culto a Xongo<sup>102</sup> y no con Ifá. Agbonmiregun es otro nombre de Órúnmilá. Lo que sí podemos aceptar, de forma segura, de todas estas historias es que los versos de Ifá, que narran la misión de Órúnmilá en la tierra, nos dan la visión de un hombre de carne y hueso. Los versos describen a Órúnmilá como una divinidad primordial que descendió del Cielo a la tierra. Este retrato, medio héroe medio divinidad, nos lo aporta este Oriki<sup>103</sup> a Órúnmilá:

Órúnmilá, Eleri-Ipin  
Ibikeji Olódùmarè  
Aje-ju-Oogun,  
Oluwa mi a-to-bajaye  
Oro A-biku jigbo  
Ogege a-gbaye-gun  
Odudu ti ndu ori emere  
A-tun-ori-ti-ko-sunwon-se  
A-mo-iku  
Olowa-ayere  
Agiri-ile-il'ogbon,  
Oluwa mi a-mo-ti-mo-tan  
A ko mo o tan, ko xe  
A ko mo o tan, iba xe.

Órúnmilá, testigo de los hombres que escogen su destino,  
Gerente del gran Omnipotente,  
Usted es mucho más eficaz que la magia,  
Usted es la inmensidad que nos evita el día de la muerte.  
Mi Señor, el más sabio y más poderoso,

---

<sup>101</sup> Abosede, Emanuel, *Odun Ifa. Ifa Festival*, West African Book Publications, New York, 1978.

<sup>102</sup> Sango, Shango, Chango, Xango.

<sup>103</sup> Nombre de alabanza.

Poder misterioso que desafió y derrotó a la muerte,  
El saludo a usted es lo primero cada mañana.  
Usted es el equilibrio que implora al Demonio en favor del Bien.  
Compasivo Señor que cambia la fortuna de hombre de mala a buena,  
Para conocerlo a usted hay que ser inmortal.  
Señor cuyo reino no tiene fin,  
Perfección de sabiduría,  
Infinito conocimiento.  
La imperfecta devoción hacia usted conduce a la futilidad, Señor, ojalá pudiésemos conocerle bien,  
¡Qué llana sería nuestra vida!

Fagbemi<sup>104</sup> nos explica al respecto:

¿Y quién fue Órúnmilá?

Órúnmilá fue uno de los profetas de Dios, probablemente el más amado. Él fue el emisario especial de Dios para todas las criaturas de la tierra, no sólo para el género humano, puesto que Órúnmilá entendía el idioma de las bestias, las aves, los peces y los hombres.

Órúnmilá fue el único entre los profetas al que el Omnipotente entregó el poder de la palabra. Y es sabido por las enseñanzas de Órúnmilá que los Orixá, las divinidades que adoramos hoy, se convirtieron en divinidades a los que todos alabamos en perenne reverencia.

Todas las divinidades fueron una vez seres humanos en la tierra, pero como ellos siguieron el camino de Dios, se convirtieron en personas especiales investidas con el poder del Omnipotente. Es por esto que los hombres les imploran a ellos ante el Omnipotente como intercesor de sus favores en su nombre.

Un verso de Ifa de *Eji-Ogbe* prueba, de forma inequívoca, que los Òrìsà<sup>105</sup> son seres humanos deificados:

Órúnmilá: Son humanos que deificamos como Òrìsà.

Réplica: Sin duda es cierto, mi Señor, Agbonmiregun, los Òrìsà son seres humanos deificados.

Órúnmilá: Òrìsà-Ala, usted debe saber que fue una vez un humano.

Cuando él trajo las bendiciones al mundo, los hombres comenzaron a adorarlo como una

---

<sup>104</sup> Fagbemi, Ajanaku, *Iwe Asa Ibile Yorùbá*, Longmans Nigeria Ltd., Ibadan, 1978.

divinidad.

Aún en nuestros días, los hombres reverencian su memoria y suplican al Omnipotente en su nombre.

Ogun fue una vez un ser humano.

Chango fue una vez un ser humano.

Y así, aquellos que lograron la sabiduría en la tierra,

Son, ciertamente, aquellos a quienes adoramos como divinidades.

Los Òrìsà son seres humanos deificados.

Los tradicionalistas promovieron una interpretación popular del significado de Ifá partiendo de una derivación del análisis del propio léxico. Por esta razón hay diversos nombres para Ifá; Órúnmilá, Ela, Agbonmiregun, Edu, Bara-Petu, Obarisha, Ara, Ado, Ara Owo, Ara Ibini, Baba-L'eshin-Oye, Opitan Olufe. La observación de Lucas<sup>106</sup> que señala a Olódùmarè como uno de los nombres alternativo de Ifá es totalmente incorrecta. Ningún Babalawo cometería el error de llamar a Ifá por el nombre del Creador, Olódùmarè.

Sin embargo, Idowu<sup>107</sup> añade que el nombre Ela bien podría tratarse de otra divinidad distinta de Órúnmilá. En contra de Idowu varios versos de Ifá aseveran que Ifá, Órúnmilá y Ela son nombres de la misma entidad. Pese a ello, Adrián de Souza<sup>108</sup> nos demuestra que Idowu tenía razón:

Olódùmarè representa la creación, aporta aché. Es el principio de la existencia y, como energía primaria, decidió establecer una fuerza intermediaria entre Él y sus futuras creaciones. La supervivencia de su obra dependería en el futuro de los tres primeros elementos a los que dio vida: Ogbon (sabiduría), Imo (conocimiento) y Oye (comprensión); a quienes ordenó buscar un lugar donde vivir; pero pasado el tiempo regresaron zumbando como abejas, alegando que no habían encontrado el sitio adecuado. Olódùmarè se los tragó y, después de un tiempo incalculable, decidió liberarse de ellos a causa del incesante zumbido que producían. Entonces, ordenó a los tres que descendieran

---

<sup>105</sup> Las divinidades.

<sup>106</sup> Olumide, Rev. Lucas J., *The Religion of the Yorùbás*, CMS Bookshop, Lagos, 1948.

<sup>107</sup> Idowu, E. Bolaji, *Olódùmarè: God in Yorùbá belief*, Longmans, Green & Co., London, 1962.

<sup>108</sup> Souza Hernández, Adrián de, *Òrúnmilá: La divinidad de la sabiduría*, p. 12.

(ro) con su zumbido (hoo); es por ello que los tres cuerpos celestiales son conocidos como Hoo-ro.

Al ser fuerzas altamente energizadas, su descenso se vio acompañado de relámpagos y truenos. La materia sólida existente se derritió como gelatina. Durante un tiempo, Hoo-ro permaneció suspendido en el aire como un gran huevo pero cayó y se rompió, produciendo un sonido: *la*. En su nuevo estado, Hoo-ro se identifica como Elá, es decir, la explicación de la naturaleza de Olódùmarè y de toda su creación:

¿Quién fue el primero en hablar?

Elá fue el primero en hablar.

¿Quién fue el primero en comunicarse?

Elá fue el primero en comunicarse.

¿Quién es este Elá?

¿Fue el Hoo que descendió

al quién llamamos Elá?

Había surgido la primera fuente reconocida de comunicación; la encarnación de la sabiduría, la comprensión y el conocimiento en todas sus formas verbales y visuales. Finalmente, la sabiduría, la comprensión y el conocimiento se condensaron al hallar el espacio idóneo para habitar; se consolidó la primera creación de Olódùmarè.

Esta historia de Ifá que aparece en el Odù Osá-Ogundá nos permite afirmar que Elá es la energía que insufla vitalidad al complejo sistema adivinatorio de Ifá, razón por la que se identifica con Òrúnmilà, portavoz del sistema que explica la naturaleza de Olódùmarè.

[...] ¿Quién es entonces Elá? La tradición oral Yorùbá afirma que es la encarnación más cercana a Òrúnmilà, aquél que es capaz de presagiar y servir de mediador entre Olódùmarè, las divinidades y los hombres por medio del sistema de adivinación de Ifá.

Algunos de los nombres otorgados a Órúnmilá tienen fácil explicación: Ela: el salvador, o redentor; Edu: negro, referencia al color negro de la nuez de palma; Bara-Petu: Señor de Ipetu, ciudad que se cree fue fundada por Ifá. Obarisha: Rey entre las divinidades. Ara Ado, Ara-Owo y Ara-Ibini aluden a ciudades en las que Órúnmilá estuvo de visita; Baba-L'exin-Oye: Gran Caballero de la



ciudad de Oye (en Ekiti), que expresa un término de realeza; Opitan Olufe: el Historiador de la ciudad de Ife.

Ifa, comúnmente, se emplea para designar el como nombre del sistema, o de las divinidades, mientras que Órúnmilá se usa siempre como nombre de la divinidad, nunca para el sistema.

Lijadu deriva el nombre Ifá de: Eniti o ba fani l'aye ti o si fani l'orun ki un maa pe e ni Ifá (El que salva a los hombres en la tierra y se salva asimismo en el cielo también debería ser llamado *Ifa*). Con un inteligente y poco convincente juego de palabras del verbo *fa*, que significa *sacar*, Lijadu interpreta: *sacar fuera de peligro*; por lo que designa a *Ifá* como *el salvador*. Por lo tanto, Ifá es “el salvador”.

Awopeju<sup>109</sup>, citando al *Antiguo testamento*, deriva Ifá del hebreo *Ephod, Epha*, la parafernalia adivinadora del alto sacerdote hebreo. Skinner afirma: “En efecto, polvo, en árabe *Afar*, es probablemente el origen del nombre del Dios Ifá”. Algunos bien intencionados autores han analizado el nombre de Órúnmilá como: Orun lo mo atila (sólo el Cielo sabe quién se salvará). Igualmente extravagante es la derivación que hace Ajanaku<sup>110</sup> de Agbonmiregun en la frase: Agbon yi ma ni iregun o! (así esta palmera disfruta de la longevidad). Y lo justifica aludiendo un mito donde una palmera (símbolo de Ifá) es la única que sobrevive a una inundación.

Souza<sup>111</sup>, por su parte, argumentando también en función de una base etimológica, en su discurso sobre Elá nos dice:

Primero: ¿qué significa el nombre de Olódùmarè?

*O*: quién; *Li*: posee, es dueño; *Odu*: figura, indicación para la adivinación; *Ma*: continuidad; *Are*: primero en rango. Es decir: el primero en rango, que posee la figura que indica la adivinación de Ifá y de todo lo que representa la explicación del mundo Yorùbá. Debemos tener en cuenta cómo

---

<sup>109</sup> Awopeju, Otunba J. Olufunmiwa, *Religion and Secret Societies in Nigeria: Based on a Manifesto to the Federal Government of Nigeria in 1977*, Owututu & Sons, Lagos, (s.f.).

<sup>110</sup> Ajanaku, Fagbemi, *Ifa “Odu mimo” : awon asayan odu mimo ifa : akojopo kinni lati inu Ejiogbe, Oyeku-meji, Owori-meji, Odi-meji, pelu àlayé ati itùmo oro lati odo “Isowopo Awon Ajo Elesin Enia Dudu”*, Naijiria, N. Ross, New York, 1993.

<sup>111</sup> *Opus cit.*

en los Odù de Ifá está contenida toda la gama de experiencias acumuladas del sistema del pensamiento, el conocimiento y la comprensión de una cultura que se expresa como una profunda filosofía para la existencia.

Segundo: ¿qué significa el nombre de Òrúnmilà:

*Orun*: el Cielo; *Amr*: signo, indicación, presagio, y *La*: aparece como el sol. Es decir: del Cielo el presagio aparece como el Sol, el vocero de Ifá, que comunica la verdad.

Tercero: ¿qué significa Ifá?

*I*: acción; *Fa*: atraer, contener. Es la acción de contener o atraer hacia sí toda la naturaleza de Olódùmarè.

Con más prudencia, Abimbola<sup>112</sup> nos dice que: “No es posible rastrear la etimología de estos nombres antiguos, tales como Ifá u Órúnmilá, en cuanto que la estructura misma de las palabras no permite un análisis sencillo”.

Johnston<sup>113</sup>, con un examen más objetivo explica que: “Ifa: es el gran oráculo de consulta del país Yorùbá, y fue introducido en el período tardío por el Rey Onigbogi, que se cree fue destronado por este hecho”.

Según esto, Onigbogi sería el noveno rey en la lista de sucesión dada por Johnston, después estaría Oduduwa. Esto hecho ubicaría su reinado hacia el siglo XIV d.C. Y añade: “Otra tradición dice que fue introducido en el país Yorùbá por Setilu, un nativo del país de Nupe, que nació ciego. Esto fue en el período de la invasión musulmana”.

Estaríamos hablando de finales del XVIII y principios del XIX de la era cristiana. Y, para complicar aún más las cosas, Johnston declara que “Ifa fue realmente encontrado en el campo por los Yorùbá, como Oduduwa encontró a Setilu en Ile-Ifé”. Esto pudo suceder entre el 500 A.C. y el 500 d.C.

Epega data, entre el 5000 y el 3000 A.C., el origen de Ifá;

---

<sup>112</sup> Abimbola, Wande, *opus cit.*

<sup>113</sup> Johnston, *Opus cit.*

Estos símbolos [de Ifa] son muy viejos. Fueron originados por Órúnmilá en Ile-Ifé. Se cree que signos similares fueron usados en Egipto (ya en el 3000 A.C.) [...].

Ifá es la sabiduría antigua de los Yorùbá que aplica al presente y al futuro una cierta cantidad de las formas de expresión 430, 080 en Ifá o Odù son de fechas muy recientes y algunos son de más antigüedad que los Faraones.

Así que, estaríamos hablando, al menos, sobre el 5000 A.C.

Lucas<sup>114</sup> deriva Ifá del antiguo Egipto usando argumentos comparativos lingüísticos no exentos de convicción: “El origen del sistema Ifá, debe ser rastreado en el antiguo Egipto. Sus líneas están basadas en el culto a Osiris, en general, y dentro de la doctrina de los Aats, en particular”.

Obayemi<sup>115</sup>, por el contrario, deriva Ifá de la tierra Nupe. Vemos una tabla comparativa de los nombres de Obayemi para los Odu-Ifa en Nupe, Ijumu y Yorùbá:

Nº Odu	Nupe	Significado	Ijumu	Yorùbá
I	Rusu	Soko (Dios)	Orohun	Irosun
II	Ega		Oga	
III	Efun	Emi (casa, hogar)	Ofun	Ofun
IV	Arikin		Okin	Ose
V	Eyako	Ezi	Oyeku	Oyeku
VI	Shikan	Asentamiento, Huevo	Osika	Ogbe
VII	Eji	Emi sediku (Casa de Sediku)	Oji	Odi
VIII	Gori		Ogori	Iwori
XI	Rakpan	Kata Bagi	Otaru	Oturanpon
X	Yikan	Casa de Nyiza	Oyinkon	Ika
XI	Guta	Kata Bagi	Ogunta	Ogunde
XII	Esa	Casa del hombre	Oha	Osa
XIII	Turia	Yeko	Otura	Otura

<sup>114</sup> Olumide, Lucas J., *The Religion of the Yòrubás*, CMS Bookshop, Lagos, 1948.

<sup>115</sup> Obayemi, Ade M., *Ancient cultures for the living: Nigerian monuments and antiquities today*, University of Ibadan, Ibadan, 1991.

XIV	Etia	Carretera o camino	Erete	Irete
XV	Bara	Wun da mi dzoguno	Obara	Obara
XVI	Kona	Él alcanza la casa del héroe	Okono	Okonron

Como podemos ver, Obayemi no indica la categoría del Odù dentro de los sistemas Nupe e Ijumu como para permitir una comparación válida con el rango Yorùbá. Al no señalar las configuraciones, la comparación entre los nombres de los Odù se hace complicada. Además, su tabla no explica por qué el sistema Yorùbá está derivado del Nupe y no al revés. Incluso a simple vista, podemos apreciar que esta tabla muestra una correspondencia fonética en algunos nombres de Odù, y nada más. Es más, Obayemi anota a propósito de la tabla:

Esto, en sí mismo, no significa mucho a primera vista [...]. Demuestra que incluso Ifá fue llevado a tierras natales Yorùbá desde Nupe por al menos dos vías, que son reconocibles hasta la fecha. Sin embargo, un pensamiento dentro del principal panteón Yorùbá, refiere que Ifá deriva del norte de la tierra Yorùbá.

Skinner<sup>116</sup>, siguiendo a Burton<sup>117</sup> y a Maupoil<sup>118</sup>, sostuvo en su libro, no exento de polémica, que Ifá fue introducido en tierras Yorùbá entre el siglo VIII y XXI d.C., a través de la parte musulmana del norte de África. Fundamenta su argumento en la correspondencia etimológica entre el árabe *Afar* y el Yorùbá Ifá, en las semejanzas externas entre el árabe Al-Raml y el Yorùbá Ifá, y en las similitudes en las técnicas adivinatorias de los dos sistemas. Insiste Skinner<sup>119</sup>: “De hecho, polvo, en árabe *afar*, es probablemente el origen del nombre del dios Ifa”.

La simple correspondencia fonética entre una o dos palabras árabes y su equivalente en Yorùbá no es prueba suficiente para su derivación.

<sup>116</sup> Skinner, Stephen, *Terrestrial Astrology*, Routledge & Kegan Paul, London, 1980.

<sup>117</sup> Burton, Sir Richard Francis, *A mission to Gelele, King of Dahome : with notices of the so-called “Amazons” the grand customs, the human sacrifices, the present state of the slave trade and the negro's place in nature*, Tylston & Edward, London, 1893.

<sup>118</sup> Maupoil, Bernard, *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Institut d'Ethnologie, Paris, 1943.

<sup>119</sup> Opus cit, página 69.

### 2.2.2. EL PERÍODO ANTERIOR A ODUDUWA.

Desde los primeros tiempos, se ideó un método básico que ayudase al hombre a escoger una elección segura. Inicialmente emplearon un método simple porque no implicaba la ayuda de un experto: lanzamiento de una moneda, por ejemplo. Pero pronto se hizo patente, que una simple respuesta afirmativa o negativa no conducía necesariamente al resultado deseado.

El pueblo Yorùbá practicó este sencillo método antes del advenimiento de Ifá, por la llegada de Oduduwa. Podemos localizar vestigios de este simple método conocido como IBO, que no requiere más de dos objetos para dar una respuesta.

Adeboye Oyesanya<sup>120</sup> describe este método de la siguiente forma:

Ahora imaginemos que tenemos el deseo de saber sí seguimos o no a algunas personas afuera. Podríamos usar, incluso, el Òpèlè o los *Ikin* para preguntar al oráculo de Ifá. Antes de lanzar colocamos un cowrie (determinante afirmativo) en la pata derecha del Òpèlè, o de los *Ikin*,... y un pedazo roto de plato (determinante negativo) en la izquierda.

Si *Eji-Ogbe* u *Ofun-Meji* aparecen, automáticamente indica que el factor determinante está en la derecha y la respuesta es *sí*. Estos dos Odù sólo se lanzan una vez, y si sale la mano derecha el determinante (significando sí) es seleccionado.

Por otra parte, si por ejemplo sale *Oturunpon-Meji*, deberemos lanzar otra vez, y si *Osa-Meji* sale en la segunda tirada, deberemos considerar cuál de los dos Odù posee un valor de mayor jerarquía significatoria. *Oturunpon-Meji* ocupa la posición 12 mientras que *Osa-Meji* ocupa la 10. Por eso se indica que el valor determinante es la mano izquierda y la respuesta es *No*.

---

<sup>120</sup> Oyesanya, Adeboye, *Órúnmilá Magazine* (1986), p. 6.

### 2.2.2.1. LA ERA DE ODUDUWA: 500 A.C. -500 D.C.

La “era de Oduduwa” marca el comienzo de la edad del hierro. De ella emergió una clase ociosa de poetas, filósofos y adivinos profesionales que crearon una nueva teología, la Edad Nueva, y el sistema de adivinación de Ifá tal como lo hemos recibido.

Adeboye Oyesanya explica que la técnica de Ifá debió haber sido empleada muchos años antes de este período, pero con una diferencia muy importante. Cuando quedaba en la mano izquierda un *Ikin*, se imprimía una marca [I] o [0], y si quedaban dos, se imprimían dos marcas [II] o [00]. De esta forma, cuatro tiradas eran suficientes para obtener la configuración de un *Odu*.

Sólo dieciséis configuraciones se reconocían como Odù en éste período. El sistema es parecido al *Al-Raml*, pero la similitud se debe sólo a la naturaleza aritmética binaria común entre ambos sistemas.

### 2.2.2.2. ÓRÚNMILÁ Y SU LEGADO: 500 A.C. -500 D.C.

Los abusos realizados mediante el sistema simple de 16 configuraciones, anteriormente citado, fue lo que inspiró a un sacerdote, en un intento de devolver la reputación a Ifá, la mejora de la técnica, de forma que impidiese su manipulación. Los cambios introducidos permanecen aún hoy esencialmente inalterados. Estos son:

1. Duplicación de cada uno de los 16 Odù existente. Siguen siendo 16, pero ahora son ocho los esquemas en lugar de cuatro los que serán registrados en cada configuración de *Odu*.
2. A causa de esta duplicación de la firma y teniendo que emitir ocho en lugar de cuatro, se crearán pues dos categorías de *Odu*:
  - Dieciséis configuraciones principales, donde el par (Oju-Odu) es una imagen idéntica de sí mismo:
  - Las 240 combinaciones que numeran cada Odù (*Odu Amulu* son diferentes en la izquierda y la derecha. El total resultante es de 256 configuraciones en lugar de

las 16 iniciales.

- La impronta de cada signo sigue el esquema de izquierda a derecha y de arriba abajo.
- Invirtiendo el modo de dibujar las marcas de modo y manera que, cuando se usan las nueces de palma, si dos semillas permanecen en la mano izquierda, se hace una marca y cuando queda una semilla, se harán dos.
- Se introducción el *Ibo* para determinar el significado positivo/ negativo de cada pregunta a Ifá.

El resultado de todos estos cambios controló el resultado de la adivinación por parte del practicante y sirvió para reforzar el papel de probabilidad dentro del proceso. El consultante, asegurado ya de la objetiva imparcialidad del practicante, confiará en el diagnóstico relativo al oráculo, donde los adivinos serán vistos de forma más honesta.

Al parecer, el responsable de estos cambios fue el propio Órúnmilá. Con lo que se ubicaría su vida y obra de en la época de Oduduwa, y como abarcó un milenio, se concluye que el nombre de Órúnmilá, que en principio pertenecía al reformador radical de Ifá, se hizo extensible a un sistema.

Los estudios realizado sobre el corpus de Ifá apuntan a la verosimilitud de lo que se ha dicho acerca de Órúnmilá y su reforma. Muchos de los versos de Ifá hablan del trabajo que realizó Órúnmilá y de sus viajes por los otros reinos, excediendo con mucho su expectación de vida. Otro versos de Ifá revelan que no todas las escuelas empleaban el método de Órúnmilá para leer y dibujar las configuraciones existentes.

Veamos un ejemplo dado por Fagbemi Ajanaku<sup>121</sup>, de Ofun-Meji:

Órúnmilá ni: Oro hu

Ifa mo ni: Oro hu, Baba Mi Agbonmiregun.

Oni: Bi Oro ba hu, oju ta xe lo

Omo-Eku fo sibe, o ni oju oun lo xe.

Oni: B'oro ba hu nko?

O ni bo ba hu ikan won a te'kan

O ni to ba hu meji won a te meji

Awon agbo aagba ni iro lo pa,

Wonpa a, Won dari re, sapo amininja Ekun

Omo-Eja nan fo sibe, oni oju oun loxe

Won ni t'oro ba hu n'ko?

Won ni bo ba hu meji won ni won a te eji

Won ni bo ba hu kan won ni won a te kan

Won ni iro won pa, won dari won si apo amininja-Ekun

Omo-Erin wafo sibe, o ni oju oun lo xe

Won ni bi oro nan ba hu nko?

Oni bi o ba hu'kan oun te kan

Oni b'o ba hu meji o ni oun te kan

Órúnmilá ni: O xeun, xeun, xeun!

Orunmiila ni: Eyin o gbon, Eyin o mo!

Órúnmilá dijo:

La escritura del mensaje es importante

Los discípulos de Ifá replicaron:

La escritura es en efecto importante Lord Agbonmiregun

---

<sup>121</sup> Ajanaku, Fagbemi, *Iwe Asa Ibile Yorùbá*, Longmans Nigeria Ltd., Ibadan, 1978, p. 2.



Órúnmilá preguntó: ¿Cuál de usted puede leer el mensaje correctamente?

La escuela de las ratas se alzó y contestó:

Sabemos la lectura correcta del mensaje:

Cuando el mensaje se indica con una nuez marcamos uno

Cuando se indica con dos nueces marcamos dos.

Los sabios de entre los discípulos gritaron:

Están equivocados, esto es engañoso.

Así fue como la escuela de las Ratas fue arrasada.

La escuela de peces acto seguido se alzó y dijo:

Nosotros sabemos la lectura correcta del mensaje.

Así también dijeron la escuela de Pájaros y la de Bestias.

Se levantaron y dijeron:

Nosotros podemos leer el mensaje correctamente.

Entonces, ¿cómo lee usted el mensaje?

Cuando vemos dos nueces marcamos dos

Cuando vemos una marcamos uno;

Estas escuelas fueron también aniquiladas.

Al final, la escuela de Elefantes se alzó y anunció:

Nosotros podemos leer el mensaje correctamente.

Cuando el mensaje aparece, ¿cómo lo lee usted?

Cuando el mensaje se indica con una semilla marcamos dos

Cuando se muestran dos semillas, marcamos uno.

Sumamente contento, Órúnmilá exclamó:

¡Bien hecho, muy bien dicho, en efecto!

¡Esas otras escuelas son ignorantes y no saben nada!

Agboola<sup>122</sup> da una variante más elaborada de este verso: *Odi-Meji*

Okunrin jo joojo loke majo

Okunrin ganranmu-ganranmu l'ori egun osusu

---

<sup>122</sup> Agboola, Oloye Akano Fasina, *Ojulowo Oriki Ifá*, Project Publications Ltd., Ibadan, 1989, pp. 53-55

Awon ni won p'ekun dudu Igbo Iwanran  
won ho awo 'e toju-timu  
won e d'apo amminijekune  
won da tala hanhanjihan.  
Awon ta a wiyi nii,  
Iko t'orun ni Eledumare wa yan won  
O ni ki won be ile wo,  
B'oun ti n gbo iro si,  
Aye ko toro.

Dos gigantes, uno apodado 'Montaña', el otro 'Algodonero', fueron a cazar al bosque misterioso en el Cielo. Mataron un tigre negro. De su pellejo hicieron dos bolsas grandes.

Estos dos gigantes eran en realidad Señores del Destino, a los que el Omnipotente regularmente envía a la tierra para castigar a los malvados y a los que actúan en contra de los preceptos divinos.

En esta ocasión particular, habiendo recibido del Omnipotente la misión de visitar la Tierra, los dos gigantes tomaron forma humana y bajaron del cielo.

Su primer encuentro fue con un adivino llamado 'Experto en el Arte', adivino personal del Rey de la ciudad de Ara.

Le recibieron con cortesía e inmediatamente le exigieron saber su técnica de *adivinación de Ifá*.

Cuando quedan dos nueces, marco dos. Cuando queda una nuez, marco uno.

"Muéstreños esa técnica", pidieron los Señores del Destino.

El adivino manipuló las nueces. Si las nueces que permanecían en su mano izquierda, eran más de dos, él las marcaba; si una nuez caía de su mano al suelo, él lo marca; Si una nuez quedaba en su palma izquierda él marcaba dos; si quedaba una semilla, marcaba uno.

Los Señores encolerizados dijeron: ¿Es así cómo usted practica en realidad la *adivinación de Ifá*? Sus actos son los que trastornan la voluntad divina en la tierra.

Así, mataron al adivino, cercenándole totalmente la cabeza, y echándola dentro de uno de los sacos de piel de tigre.

Después, fueron a un adivino apodado "Inexperiencia", nativo de las montañas de *Ijero*, y le preguntaron: ¿Cuál es su técnica de adivinación?

Él replicó: Cuando quedan dos nueces, marco dos, cuando queda una, marco uno; cuando quedan más de una o dos, o si uno cae al suelo, yo no empiezo de nuevo, sino que marco como siempre.

Los Señores exclamaron: ¡Así que éste es su método también!

Acto seguido lo mataron, cortaron su cabeza y la tiraron a la otra bolsa. Lo mismo sucedió con el ‘Adivino Graduado’, ‘Un Adivino es Mejor que Veinte’ –maestros de las colinas de *Iresi*, ‘Uno menos que Cuatrocientos’ –maestro de la ciudad de *Ipaturumote*.

Y así fue que los Señores fueron de ciudad en ciudad buscando y matando a los falsos adivinos por todo el mundo –de modo que el temor y el pánico se apoderaron de toda la humanidad.

Entonces sucedió que tres adivinos de escuelas diferentes, temiendo la inminente visita de los Señores del Destino a su ciudad, consultaron al venerable sacerdote de Ifá, preguntándole: ¿Van estos señores, cuya visita es inminente, a matarnos a nosotros también? ¿Destruirán nuestra ciudad?

Estos tres adivinos apodados ‘Discreción’, ‘Circunspección’, y ‘Consulta’ fueron aconsejados por el venerable sacerdote de hacer sacrificio.

“Lo más importante para su supervivencia”, dijo el venerable sacerdote, “es la búsqueda de la verdad y del correcto comportamiento profesional”, como era costumbre: Tan pronto ellos completaron el sacrificio prescrito, llegaron los Señores del Destino y les ordenaron salir a los tres adivinos, que salieron rápido a dar la bienvenida a los caballeros.

Antes que nada, los divinos Señores mostraron su poder mágico: Expulsaron 200 pájaros de la ventana derecha de la nariz y 200 ofrendas de sacrificio de la ventana izquierda. Las 200 aves inmediatamente se tragaron las 200 ofrendas de sacrificio, después de lo cual, las aves expiraron una tras otra.

Los divinos Señores preguntaron entonces: ¿Cuál es la técnica de adivinación de Ifá de ustedes?

Los adivinos contestaron: Cuando dos nueces permanecen en la palma, marcamos uno, y cuando queda una, hacemos dos marcas; si quedan más de dos, descartamos esa tirada; si una o más nueces caen al suelo, las recogemos y volvemos a tirar las nueces, una vez más. Esa es nuestra técnica.

Muéstrennos esa técnica, dijeron los Señores.

Y desde que los adivinos lanzaron las nueces tal como habían dicho, los Señores quedaron satisfechos y felicitaron a los tres adivinos, diciendo:

Ustedes son los únicos adivinos que quedan en todo el mundo que siguen el verdadero camino, la senda que conduce hacia lo que es bueno en la vida... Ustedes deberán continuar esta auténtica tradición del oficio porque, haciéndolo así vivirán más, vivirán mejor, hasta una edad avanzada”.

A cualquiera que cometa un acto adivinatorio contrario a sus enseñanzas, le será informado que ustedes tres, de ahora en adelante, están facultados para imponerles el castigo oportuno.

Se podría aceptar que la práctica habitual de los Yorùbá deriva de la escuela de Órúnmilá, y que

reemplazó a las escuelas rivales. La cuestión que seguramente quedó fue la de cómo se podría evitar una predicción no propicia. La solución que encontraron radicó en la propia realización de los sacrificios. Junto a cada oráculo se añadió la prescripción de sacrificios para así asegurar la gracia divina hacia los buenos auspicios o, en su defecto, para evitar las demoníacas consecuencias. Aquí surgió la importancia capital del sacrificio en la adivinación de Ifá, en contra de otras prácticas, como el árabe Raml, donde este requisito no era necesario.

### **2.2.2.3. DEL 500 D. C. AL 1400 D.C.**

La fijación de versos (*Ese-Ifa*) para cada uno de los 256 Odù fue la última etapa en la evolución de sistema adivinatorio de Ifá de la escuela de Órúnmilá y sirvió, además, para distinguirla de otras escuelas. Este desarrollo comenzó en los últimos años de la era de Oduduwa, con un aumento progresivo en su complejidad y refinamiento literario en los siguientes años. Éste fue el sistema que se propagó por toda la tierra Yorùbá, cuando los pioneros siguieron a Oduduwa después de su expansión desde Ife hasta Benin.

Ifa continuó evolucionando sin modificar sus cánones esenciales. El examen de los versos indica que algunos son anteriores a otros, ya que los versos referidos a Ibadan, o Abeokuta no pudieron haberse compuestos antes de 1830, cuando fueron fundadas. Los versos que estipulan que el pago del sacrificio debe ser hecho en cowries (sistema monetario), será claramente muy posterior al pago en especie. Por lo que resulta razonable concluir que el sistema de Ifá, creado por Órúnmilá hace 2000 años, se ha desarrollado durante siglos y se ha enriquecido con las sucesivas aportaciones de generaciones de Babalawos.

Los asuntos que se tratan en Ifá incluyen diversos aspectos como la mitología, magia, cosmogonía, religión, teología, naturaleza, medicina, sociología, ética, psicología, filosofía y política. Muchos versos de Ifá hablan de las características sociológicas de la sociedad Yorùbá. Fadipe<sup>123</sup> constata en muchos versos de Ifá aspectos como: la monarquía hereditaria, el matriarcado, el patriarcado, la poligamia, el trabajo, la esclavitud, etc. La ética, la religión, la psicología y la filosofía reciben una especial atención.

---

<sup>123</sup> Fadipe, A. N., *Ethnology: The Sociology of the Yorùbá*, Ibadan University Press, Ibadan, 1991.

Aparte de todo esto, Ifá nos habla del sentido común:

Órúnmilá ni:

Eni ti o nwa iwa-kuwa, ni yo ri iri-kuri

Adiafun Apon,

T'o f 'alai lobirin, wa toro omo lowo orixa.

Órúnmilá dice:

Una petición estúpida merece un consejo estúpido.

Así declaró el Oráculo para el soltero que pidió como regalo un niño a Orixá-Nlá.

El consejo lógico para el soltero fue que buscara una esposa, cosa que no requiere de la adivinación: Imoran la a koo da ki a to da'fa. (El sentido común precede a la adivinación).

También nos da a entender sus propias limitaciones. Este verso Abimbola<sup>124</sup> establece que en un sacrificio no tienen cabida las peticiones irracionales o imposibles. *Oxe-Meji*:

Las aves con piernas cortas no deberían apuntalar como avestruces, si insisten en hacerlo se romperán las patas. Fue declarado por el Oráculo de Ifá para Olongo, Pico de Coral (*Estrilda astrild*), pájaro diminuto, tan deseado como el avestruz como acompañante en los viajes.

Cada vez que el Pico de Coral veía al Avestruz se entristecía porque no le hicieron tan grande y fuerte como a él. Pensando que tal vez su estatura mejoraría si se asociara con el avestruz, el Pico de Coral añadió dos Cowries sobre tres y cogió los cinco cowries requeridos por los adivinos para la consulta.

El Oráculo de Ifá dijo al Pico de Coral sobre su petición que fue completamente imposible encontrar ningún sacrificio que pudiese hacerle grande y fuerte como el avestruz.

El Pico de Coral preguntó entonces si hay algún remedio para dotarlo de prestigio y honorabilidad entre las aves ya que él no podría alcanzar la estatura del avestruz.

“En lo que respecta al honor y al prestigio”, contestó el Oráculo de Ifá, “Sí, el sacrificio ciertamente

---

<sup>124</sup> Abimbola, Wande, *Awon Oju Odù Merindilogun*, University of Ibadan, Ibadan, 1977.

da beneficios”.

La irreverencia nos la ejemplifica Lijadu<sup>125</sup>: *Odi-Meji*:

Sabemos que este templo que construimos para Orixá-Nlá es más bien pequeño, considerando su dignidad, pero nosotros le imploramos que lo acepte.

Pero si Orixá-Nlá lo piensa

Bajo su dignidad para aceptar el templo entonces,

Déjale, alfanje en mano, hacia el mediodía

ir al bosque hostil;

Permítanle cortar madera para vigas,

Permítanle hacer cuerdas para ligaduras,

Permítanle, con la cabeza descubierta, portarlos a la casa.

Entonces, seguramente, él apreciaría

Las adversidades y las dificultades que sus devotos soportan

Para rendirle el culto debido.

El siguiente verso de Lijadu, ilustra el rechazo del Babalawo a la intolerancia religiosa: *Ogunda Kete*:

Los hombres que pescan en mares y océanos

Aún no saben cómo se formaron los mares y los océanos:

Así declaró el Oráculo de Ifá para Èṣù, el gran mago, cuando él exigió propiciación para cada sacrificio ofrecido por el hombre en la tierra para que así sus peticiones pudiesen ser llevadas al Cielo.

Órúnmilá, perplejo, preguntó si el sacrificio realmente llegaría al Cielo.

Èṣù contestó:

Aquellos que ofrecen sacrificios deberían saber por sí mismos la verdad de lo que sucede, porque sus rezos sobre los sacrificios siempre son: ‘puede mi sacrificio cruzar los mares de los océanos’. Así que quienes digan: ‘puede mi sacrificio cruzar los mares de los océanos’ tienen su sacrificio aceptado. Pero aquellos que dicen: ‘puede mi sacrificio llegar al cielo’ tienen ciertamente ellos mismos la culpa del resultado.

---

<sup>125</sup> Lijadu, Emmanuel Moses, *Órúnmilá Nipa*, Samuel E. Richards, Hockley (Essex), 1908.

Los investigadores consideran a Ifá como una institución fundada por Órúnmilá, que vivió y enseñó en la época de Oduduwa, y cuyas enseñanzas se practican hasta el día de hoy por los Babalawos. Los tradicionalistas, sin embargo, siguen creyendo que Órúnmilá fue un profeta y una divinidad, e Ifá es la palabra que proviene de la boca de Dios. Ambos puntos de vista son válidos, si bien, el tradicionalista trata de alzar el mensaje de Ifá para conseguir un estado de existencia más alto, más humano.

### 2.3. EL CONCEPTO YORÙBÁ DE ORI.

Los Yorùbá poseen una fuerte creencia en la predestinación. Piensan que el éxito o el fracaso de cualquier persona depende en gran medida de la opción que hizo en el Cielo. Se cree que algunas personas escogieron una vida de pobreza y simplicidad, mientras que otras una vida de riqueza y fama. Algunas prefirieron una vida corta, mientras que otras alargaron su vida al máximo. Esta creencia en la predestinación sirva, fundamentalmente, para explicar el éxito o fracaso de cada persona a su paso por la tierra. Mientras que el esfuerzo humano puede gobernarse hacia el éxito o el fracaso, en mayor medida es inducido por la predestinación. De ahí el refrán Yorùbá:

A kúnlẹ̀, a yan ẹ̀dá,  
A dáyé tán,  
Ojú ñkán ni.

Nosotros nos arrodillamos (en el Cielo) y escogimos nuestros destinos,  
Pero cuando llegamos a la tierra,  
nos volvimos impacientes.

La predestinación entre los Yorùbá se conoce por diversos nombres: àyànmó (la opción), ìpín (predestinación), kádàrá (la porción divina del hombre) o ìpòrí (la cabeza interior). Cualquiera que sea el nombre, siempre estará asociado al Orí (la cabeza). Orí es la posibilidad de libre elección que todos recibimos en el Cielo. El destino de un hombre, su éxito o su fracaso en la vida, depende en gran medida del tipo de Orí que se escogió en el Cielo. Y esta creencia Yorùbá en Orí, como el símbolo de predestinación, se pone de manifiesto en su refranero:

Ẹ̀ni t'ó gbón,  
Orí ẹ̀ l'ó ní ó gbón.  
Èyàn ti ò gbón,  
Orí rẹ̀ ní ó gò j'usu lọ.

El que es sabio,



Será un Rey creado por su Orí.  
El que no es sabio,  
Será creado más tonto que un trozo de ñame por su Orí.

Èèyan ò fẹ́ k'á rẹ̀rù k'á sọ,  
Orí ẹni ní sọ ni.

A algunas personas no les gusta ver a un hombre relevado de su carga.  
Es el Orí del hombre el que le trae el alivio.

Los Yorùbá consideran a Orí como una deidad. En muchos sentidos, Orí puede considerarse la divinidad más grande de todo el panteón Yorùbá<sup>126</sup>. Orí se considera como la deidad personal que, se espera, se interese más por los asuntos personales que las demás divinidades, consideradas comunes a todos. Como a cualquier divinidad, a Orí se le adora y se le propicia. Existen infinidad de referencias a la propiciación de Orí, por ejemplo, en los ese Ifá:

Wọ̀n ní k'Íyàndá ó rúbọ,  
K'ọ̀ sì bọ̀'rí araa rẹ̀.<sup>127</sup>

A Íyàndá<sup>128</sup> se le pidió que realizara un sacrificio,  
Para propiciar a su Orí.

Wọ̀n ní bí mo bá délé,  
Kí n wẹ̀wọ̀ ọ̀gáà mi nù ténínténí;  
N w'apò àgbìrà ọ̀gáà mi nù nwọ̀jọ̀ nwọ̀jọ̀,  
N f'adié òkòkó borí mi àpéré.<sup>129</sup>

---

<sup>126</sup> Owino Kombo, James Henry, *The Doctrine of God in African Christian Thought: The Holy Trinity, Theological Hermeneutics and the African Intellectual Culture*, Koninklijke Brill, Leiden, 2007; Beier, Ulli, *Yorùbá Myths*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980; Abínbólá, Kólá, *Yorùbá Culture: A Philosophical Account*, Ìrókò Academics Publishers, Ibadan, 2006.

<sup>127</sup> Abimbola, *Ijinle Ohun Enu Ifá*, IV, p.1 (Eji Ogbe, capítulo. 1, II. 8-9).

<sup>128</sup> Nombre propio muy común que significa que significa 'le creamos especialmente'.

<sup>129</sup> *Ibid.*, I, p.26 (Eji Ogbe, capítulo 8, 11.8-11).

Me dijeron que cuando yo consiga una casa,  
Debería lavar mis sagrados Nueces de palma cuidadosamente.  
Deberé lavar mi bolsa de adivinación a menudo,  
Y ofrecer una gallina a mi Orí como sacrificio.

Òrúnmìlà, el vocero de las divinidades y porta voz de Orí, está considerado como el elérí-ìpín, el testigo de la creación de Olódùmarè. Por tanto, estaba presente cuando cada persona seleccionó su propio destino en el Cielo. Por consiguiente, Òrúnmìlà es el encargado, por medio del sistema de adivinación de Ifá, de decirle a cada persona los deseos de su Orí, una vez nacido. Así que es vital que cada persona consulte, de vez en cuando, a Ifá para saber los deseos de su Orí, de forma que podrá seguir el camino correcto puesto para él en el Cielo. Esta es la razón por la que los Yorùbá creen firmemente en la adivinación de Ifá, como un factor importante en la vida de cada persona.

El papel de las divinidades está en ayudar a Orí a conducir las personas a seguir su destino en la vida. Lo que Orí niega, ninguna otra divinidad lo puede dar. Incluso las deidades tienen su propio Orí encargado de dirigir sus destinos. Al igual que todos, también consultan a Orí por medio de Ifá, incluso el propio Òrúnmìlà. En los versos siguientes de Ifá vemos cómo Òrúnmìlà lanzó Ifá para averiguar los deseos de su Orí.

Ìkú, Àrùn, Òfò, Ègbà, Èṣe,  
Gbogbo wọn ní nýọ Òrúnmìlàá wò.  
Wọn níwí pè òjọ kan  
Ni àwọn ó pa á.  
Ni Òrúnmìlàá bá gbè òkè Ìpòrí rẹ kalẹ.<sup>130</sup>

La Muerte, la Enfermedad, la Pérdida, la Parálisis, la Maldad,  
Estaban todo mirando fijamente a Òrúnmìlà.  
Ellos le dijeron que un día, lo matarían.  
Òrúnmìlà preparó sus instrumentos de adivinación para consultar a su Orí.

Ǹnkan ló d̀er̀ùba ̀Or̀ùnmià,  
Ló bà wálé,  
Ó bi òkè Ìp̀òr̀í r̀è léèr̀è wò.<sup>131</sup>

Algo asustó ̀Or̀ùnmià, que vino a su casa  
a consultar a su Ìp̀òr̀í<sup>132</sup> acerca de él.

### 2.3.1. EL TEMA ORÍ EN LOS ESE IFÁ .

El concepto Yorùbá de Orí se puede estudiar perfectamente por medio de los numerosos ese Ifá en los que aparece. La mayoría de los poemas que hablan sobre Orí se ubican en Ògúndá-Méjì y en Ogbegunda, pero es tan vital en la adivinación de Ifá, que no es sorprendente que aparezca mencionado en todos los Odù, de una manera o de otra.

Orí es la cabeza que guía a todos los seres humanos y Apéré es su soporte. Cada vez que alabamos a Orí también alabamos a su soporte: ¡Orí Apéré-ooooo!, al mismo tiempo que a Orí Inú (cerebro): ¡Orí Inú-oooo!

Àjàlá Mopin es la divinidad a la que Oloddúmarè asignó la responsabilidad de modelar las cabezas para Orí. Aunque Àjàlá es el experto en el arte de modelar cabezas, a veces comete errores, y crea las Orí Buruku, o cabezas defectuosas. Antes de nacer, elegimos nuestro Orí, pidiéndole a Àjàlá Mopin. Esta solicitud se denomina Àkúnlèyàn, es el momento del “despertar” del individuo en su estancia en Àyé, entre otros aspectos de su voluntad. Àjàlá Mopin otorga a la persona lo que los Yorùbá llaman Akúnlègbà, que en realidad es una especie de “fuerza motriz” que sirve para que los “deseos acordados” se lleven a cabo. Por último, Àjàlá Mopin otorga el Àyàn mò, que es la parte del destino que no puede ser alterada, ni siquiera por intervención de los Òrìsà. Àkúnlèyàn y Akúnlègbà pueden cambiar toda nuestra vida. Estos cambios se logran por medio de los

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, I, p.101 (Ogunda Meji, capítulo 2, 11.8-12).

<sup>131</sup> *Ibid.*, IV, p.62 (Ogunda Meji, capítulo 7, 11. 5-7).

<sup>132</sup> Otro nombre para Orí.

ofrecimientos, que se vislumbran a través del oráculo o por libre albedrío de los Òrìsà; sin embargo, lo que ha sido determinado por Àyànmò jamás sufrirá cambios.

Àjàlá es el alfarero. Es la parte de Ochanlá responsable de la creación física del hombre, de su cuerpo y de su cabeza (donde vive Orí). Representa el aspecto orgánico del ser humano: el tipo de arcilla, la calidad, su mayor o menor preparación (lo que implica un mayor o menor número de problemas) y su brillantez u oscuridad. Àjàlá mezcla la arcilla, con frutas, minerales, plantas, sangre, y un número de materiales que va a determinar cómo Orí actúa en la persona. Estos ingredientes, con el tiempo pierden asé (energía) y tienen que ser recargada de vez en cuando. Se cuenta en los mitos que Àjàlá tiene la tarea de formar las cabezas de los hombres con el lodo del fondo del río y estos otros elementos de la naturaleza. Después, las pone a cocer en el horno.

Àjàlá, sin embargo, tenía la costumbre de emborracharse cuando trabajaba el barro y creó muchas cabezas defectuosas, tostando algunas demasiado y dejando otras con la arcilla cruda. La causa de los problemas de muchas personas viene dado, precisamente, por un Orí en estas condiciones. Como a las divinidades no les gustan las malas cabezas, la persona estaría sin protección, sin la energía del Òrìsà. Después de que Àjàlá terminase de hacer los Orí (cabezas), Obatalá soplaría sobre ellos y les daría el *eni*, la vida.

Àjàlá se considera un avatar de Obatalá, que mantiene las mismas características. No es objeto de culto sino que sólo se le alaba. Los más viejos dicen que es un Òrìsà Funfun (blanco) y está encargado de crear Orí. Por lo tanto, siempre debe ser evocado en la ceremonia del *bori*. De la fusión de la palabra *bó*, que en Yorùbá significa ofrenda, con *ori*, que significa cabeza, surge el término *bori*, que traducido literalmente significa “el que ofrece la cabeza”.

La afirmación de que nosotros mismos elegimos a nuestros Orí se debe a un Itán, publicado por Abimbola<sup>133</sup>, tomado de Ogbè-Ògúndá, en el que narra un mito sobre la forma en que cada persona escoge su Orí en el Cielo mediante Àjàlá, el portero.

---

<sup>133</sup> Abimbola, Ifá; *An Exposition of Ifá Literary Corpus*, Oxford University Press Inc., Ibadan, 1977.

El mito narra la historia de tres amigos, Orísèékú (hijo de Ògún), Orílèémèrè (hijo del fiador) y Afùwàpé (hijo de Òrúnmìlà) que iban del Cielo a la tierra para establecerse allí. Los tres amigos se encaminaron a casa de Àjàlà –el fabricante de cabezas–, pero, antes de que partieran, se les aconsejó que no pasaran por ningún otro lugar, ni por la casa de sus padres. Afùwàpé, el hijo de Òrúnmìlà, no tuvo en cuenta el consejo. Fue a ver a su padre de camino y sus amigos se fueron sin él. Cuando llegaron a casa de Àjàlà, éste no estaba porque, como era habitual en él, se escondía para evitar a los acreedores. Esperaron durante mucho tiempo sin que apareciese, así que fueron a su taller donde moldeaba las cabezas. Cuando llegaron allí, escogieron las cabezas que más les gustaron, sin saber que habían seleccionado las que Àjàlà no se había molestado aún en acabar. Antes de que los dos amigos alcanzaran la tierra, sus cabezas se estropearon aún más a causa de la lluvia, por lo que, todos sus logros fueron infructuosos.

Cuando Afùwàpé llegó a casa de su padre, Òrúnmìlà, lo encontró consultando a su Ifá. Le dijo a su padre que estaba de camino a casa de Àjàlà para escoger una cabeza para llevarla a la tierra. Así que los sacerdotes de Ifá de la casa de Òrúnmìlà consultaron a Ifá para Afùwàpé. Le explicaron a Òrúnmìlà, que debía ofrecer el dinero y sal suficientes para el sacrificio de su hijo.

Afùwàpé encontró al portero que guardaba el camino que conducía a la casa de Àjàlà. Vio que el portero estaba cocinando una sopa y que empleaba cenizas como sal. Él le dio un poco de sal al portero, cosa que nunca antes había degustado, y quedó maravillado. Así que le dio el resto de la sal. Éste, en agradecimiento, dejó entrar a Afùwàpé a casa de Àjàlà. El guardián también le dijo a Afùwàpé que ayudara a Àjàlà a pagar parte de la deuda que tenía para que le ayudase a seleccionar la mejor cabeza (Orí Réré).

Como de costumbre, Àjàlà no estaba a casa, pero uno de sus acreedores le estaba esperando. Afùwàpé pagó la deuda y el acreedor se marchó. Cuando Àjàlà volvió, se puso muy contento ante el gesto amable de Afùwàpé y lo llevó al taller de las cabezas, donde escogió personalmente la mejor cabeza para él. El resultado fue que la buena y duradera cabeza dada a Afùwàpé resistió los pormenores del viaje la tierra, de forma que llegó intacta. De esta manera, Afùwàpé fue un hombre exitoso en la tierra. La historia completa la cuenta Abimbola como sigue:

Èbìtì, ègbàkè ní í yè'dí pèé.  
 A díá fún Orísèékú, ọmọ Ògún;  
 A bù fún Orílèémèrè, ọmọ Ìja;  
 A díá fún Afùwàpé ti í s'òmò Ọrúnmilà  
 Níjọ ti wọn níre'lé Olódùmarè lọ rée yanrí.  
 Àwọn mètètèta ti a dàrúkọ wònyí, ọrẹ ni wọn.  
 Nígba t'ó d'ọjọ kan ni wọn bá gbìmọ pọ pé  
 Kí àwọn ó lọ s'ílẹ ayé.  
 Wọn ní bí àwọn bá dé'lé ayé,  
 Kí àwọn ó jọ máa gbé'bẹ,  
 Bóyá ibẹẹ lè san àwọn ju ọrun lọ,  
 Ni wọn bá fi ọrọ náà lọ àwọn agbàlagbà t'ó jù wọn lọ.  
 Wọn ní bí wọn bá ríọ s'ílẹ ayé,  
 Wọn nílátì kọkọ lọ sí ọdọ Àjàlá  
 Látì yan ipín níbẹ.  
 Wọn ní: 'Èewọ kan náà ni ẹ nílátì sà o.  
 Bí ẹ bá ríọ;  
 Ẹ kò gbọdọ yà sí ọtún,  
 Bẹẹ ni ẹ kò gbọdọ yà sí òsì,  
 Ilé àjàlá ni kí ẹ máa lọ tààràtá'.  
 Wọn sọ fún wọn pé;  
 'Bí ẹnìkán bá gbúró babaa rẹ lónà,  
 Kò gbọdọ ya'bẹ o'.  
 Wọn ní ilé Àjàlá ní kí wọn ó máa lọ tààrà.  
 Wọn ní nígba ti wọn bá yànpín tán lódọ Àjàlá  
 Ní kí wọn ó tóó kọrí a'óde isálayé.  
 Wọn ní àwọn gbọ o.  
 Ní wọn bá múra,  
 Ó d'ilé Àjàlá alámmọ ti í mọrí.  
 Nígba ti wọn rìn sàà,

Wọn kan Afabéré-gúnyán nibi t'ó gbé ngúnyán pèlú okini.

Wọn ní: 'È nìlẹ̀ o, baba'.

Ó ní: 'Hò'.

Wọn ní: 'È jòó,

Òdò Àjàlá, là nìlọ'.

Afabéré-gúnyán ní àfi bí òun bá gúnyán òun tán

Ní òun tóó leè júwe ònà fún wọn.

Ní Afùwàpé bá gba abéré lówọ̀ rẹ̀,

Ló bá nífi í gúnyán.

Ó gúnyán nàà fún odidi ojú mēta

Kí ó tóó gún un tán.

Nígbà ti ó gúnyán yíí tán.

Ní Afabéré-gúnyán wáá sọ fún wọn wí pé

Kí wọn ó máa lọ.

Ó ní bí wọn bá rìn díẹ̀,

Kí wọn ó yà sí apá ọ̀tún.

Ó ní wọn ó kan oníbodè kan m̀bẹ̀,

Kí wọn ó béèrè lówọ̀ rẹ̀,

Yóó sì júwe ònà fún wọn.

Nígbà ti wọn rìn sàà,

Ni wọn bá dé ibìkan.

Ni Orísẹ̀ékú, ọ̀mọ̀ Ọ̀gún, bá dúró sii.

Ó bèrè sí í gbúròo babaa rẹ̀.

B'ó ti nímú apó,

T'ó nímú ofà,

T'ó nímú ọ̀run.

Orísẹ̀ékú ọ̀mọ̀ Ọ̀gún, ní òun ó lọ

Bá baba òun palẹ̀ pgun mọ̀ o.

Ni wọn bá rán an létí pé

Şe bí wọn ti ka èèwọ̀ fún àwọn

Pé àwọn ò gbọ̀dọ̀ yà sí ibìkan.

Ni Orísèṣékú, ọmọ Ògún, bá síṣẹ,  
 Ó ní kò burú.  
 Ni wọn bá nílo.  
 Nígba ti wọn rìn sàà,  
 Ni wọn bá kan ilé Ọ̀rùnmìlà.  
 Wọn nígbọ̀ ti Ọ̀rùnmìlà nísẹ́ pón Ifá poro, poro, poro.  
 Ni Afùwàpẹ̀ bá dúró sii.  
 Àwọn méjì yókú ní kí ó jẹ́ kí àwọn ó máa lọ.  
 Afùwàpẹ̀ ní òun ní í lọ mọ́,  
 Àfi bí òún bá fojúkan baba òun.  
 Ni wọn bá rán an létí èèwò ti wọn kà fún wọn.  
 Afùwàpẹ̀ sá kọ̀ jálẹ̀,  
 Ó ní òún fẹ́ẹ́ fojúkan baba òun.  
 Ló bá rá giiri wọlé.  
 Ni wọn bá nílo.  
 Nígba ti Ọ̀rùnmìlà fojúkan Afùwàpẹ̀,  
 Ó bi í níbi t’ó nílo.  
 Afùwàpẹ̀ ní òún nílo s’óde isálayé ni,  
 Oún sì nílátí kọ̀ lọ yanrí lódò Àjàlá.  
 Ni Ọ̀rùnmìlà bá kó Ifáa rẹ̀,  
 Ó fi kan Afùwàpẹ̀ lórí.  
 Ìgbà ti yóó da Ifá nàà sílẹ̀,  
 Ogbèyónú (Ogbègúndá) ni wọn rí.  
 Nígba ti àwọn babaláwo ilé Ọ̀rùnmìlà wo Ifá nàà sun-un,  
 Wọn ní: ‘Ìwọ Ọ̀rùnmìlà,  
 Ibìkan ni ọmọ̀ rẹ̀ nílo yìí,  
 K’ọmọ̀ nàà ó lè rí ipín rere mú nfbẹ̀,  
 Èbọ̀ ní kí ó ẹ̀.’  
 Kín ní àwọn ó ba rú bá yíí?  
 Wọn ní kí wọn ó ní egbínrín iyò mẹ̀ta,  
 K’ó sì ní egbẹ̀gbàafà ònà mẹ̀ta.



Ni Ọ̀rùnmilà bá kó gbogboo rẹ̀ kalẹ̀,  
 Ni wọn bá ẹ́fá fún Afùwàpẹ̀.  
 Wọn bu díẹ̀ fún un nímú náà,  
 Wọn sì fún un ní ẹ̀gbàafá ninú ẹ̀gbàasàn ti ó rú.  
 Ni wọn bá ní kí Afùwàpẹ̀ ó máa lọ.  
 Nígba ti Afùwàpẹ̀ jáde n'ílẹ̀ Ọ̀rùnmilà,  
 Kò rí Orísẹ̀ẹ́kú ọmọ Ọ̀gún,  
 À ti Orílẹ̀émèrè, ọmọ Ị́já mọ.  
 Wọn ti lọ ní ti wọn.  
 Nígba ti àwọn méjì yíi rílo,  
 Wọn kan oníbodè àkọ́kọ́,  
 Wọn bèèrè ilé Àjàlá lówọ́ọ rẹ̀.  
 Oníbodè ní ilé Àjàlá jínna sí ihín.  
 Ó ní bí kò bá jinnà ni,  
 Ọun ibá fi hàn wọn.  
 Ni wọn bá de'lé Àjàlá.  
 Nígba ti wọn dé'lé Àjàlá.  
 Nígba ti wọn dé'lé Àjàlá,  
 Wọn ò bá a nílẹ̀.  
 Ni wọn bá jókò dè é.  
 Nígba t'ó di ọ́jọ́ kejì ti Àjàlá ò dé,  
 Ni wọn bá wí fún àwọn ará ilée rẹ̀ pé  
 Nnkan kan làwọn wáá ẹ̀.  
 Wọn ní àwọn wáá yanrí ni.  
 Ni àwọn ará ilé Àjàlá bá dáhùn pé:  
 'B'ó bá ẹ̀ pe t'orí ni,  
 Orí m̀bẹ̀ n'ìlẹ̀,  
 Ní wọn bá mú wọn lọ síbi ti Àjàlá mọ́rí sí.  
 Nígba ti Orísẹ̀ẹ́kú ó bõ síbẹ̀,  
 Orí t'ó jẹ̀ tuntun,  
 Ti Àjàlá ò ṭi sun rárá ló mú.

Nígbà ti Orílèémèrè nàà ó bǒ síbẹ,  
Orí nílá kan bá yí ló gbé  
Láimò pé ó ti fọ sára.  
Ní àwọn méjèjì bá gbé oríi wọn borí.  
Ni wọn bá fọn ọn,  
Ó di òde-ayé.  
Ó kù díẹ wọn ó d'óde-isálayé,  
Ni ọjó bá dé  
Ọjó yíi rọ títi,  
Ó kọ, kò dá mọ,  
Bẹẹ ni ó npa Orísẹẹkú àti Orílèémèrè.  
Nígbà ti ọjó pa Orí yíi tó bẹẹ,  
Ló bá bẹrẹ sí í mumi yọ.  
Bí oríi wọn nàà bá kẹ yìn-in,  
Ní ó bǎ ri bọ sílẹ pọ.  
Orí sàà ní kẹ yìn-in  
Títí ti ó fi bú légbẹ,  
T'ó fi ri dànù,  
Ti gbogboo rẹé wáá kù pẹlẹbẹ.  
Ni wọn bá fi bẹẹ wọ'lé ayé.  
Nígbà ti wọn dé'lé ayé tán,  
Wọn síşẹ,  
Wọn ò r'ère jẹ.  
Bí wọn bá fi eépinnì şòwò,  
Eépinnì nàà lè tún dá fbèsée kọ̀-kan-àbọ  
Sí wọn lọrùn.  
Nígbà ti wọn şe kinní yíi títi,  
Fún bí ọdún mẹwǎ,  
Ti wọn ò rí ọjútúúu rẹ,  
Ni wọn bá m'éejì k'ẹ́eta,  
Wọn looko akọnilógbón.

Àwọn awòyeróye wáá fi yé wọn pé  
 Orí ti wọn mú ni ò dára.  
 Wọn ní: 'Nígba ti ẹ mbò,  
 Njé òjò pa yin lónà?'  
 Wọn ní, 'Bẹẹ ni'.  
 Wọn ní: 'Nígba ti ẹ mbò wá silé ayé,  
 Orí burúkú lẹ gbé.  
 Bí Orí nàà kò bá ẹe tútù,  
 À ẹe èyí t'ó ti fọ sára.'  
 Wọn ní: 'B'ẹ ẹ ti mbò lónà un,  
 T'ójò npa yín,  
 Ni Orí burúkú t'ẹ ẹ gbé nýinrìn,  
 T'ó níri dànù'.  
 Wọn ní: 'Nígba ti ẹ ó fi dé'lé ayé,  
 Orí t'ẹ ẹ gbé kò jù pẹlẹbẹ lọ mọ.  
 Láti ìgbà nàà, gbogbo isẹ ti ẹ níse,  
 Orí burúkú pẹlẹbẹ un lẹ fi nídí,  
 Ó sì di ìgbà ti ẹ bá kún un títí,  
 Ti ó bá dé déédéé èyí ti ẹ gbé kúrò lóde-òrun,  
 Kí ẹ tóó máa rí ẹe'.  
 Nígba ti Afùwàpẹ mbò,  
 T'ó rìn sàà,  
 Ó kan oníbodè àkókó.  
 Ó bí í léèrè ilé Àjàlá.  
 Eléyiún ní àfi bí òún bá se ọbẹ ti òun níse tán.  
 Ni Afùwàpẹ bá jókò tì í.  
 Ó mbá a á koná.  
 Ibí ti Afùwàpẹ ti níkoná  
 Ló ti rí i pé eérú ni oníbodè mbù sínú ọbẹ.  
 Ó ní, 'Baba, eérú lẹ mbù s'ọbẹ yí'  
 Babá ní ohun t'áwọn níjẹ ní t'áwọn nù-un.

Ní Atùwàpẹ́ bá mú ọ̀kan nínú egbínrín iyọọ rẹ̀,  
 Ó bu iyọ níbẹ̀.  
 Ó fí sínú ọ̀bẹ̀.  
 Ló bá ní kí oníbodè ó tọ ọ wò.  
 Nígè ti oníbodè ó fi kan ẹnu,  
 Ó ní níbo ló ti rí ohun t'ó dùn tó báyii?  
 Ó ní nǹjẹ́ ó lè bun òun níbi iyókù?  
 Afùwàpẹ́ ní kò burú,  
 Ló bá kó egbínrín iyọ méjèjè fún un.  
 Nígba ti wọ̀n be ọ̀bẹ̀ yí jiná,  
 Ni oníbodè bá didé,  
 Ó șaájú,  
 Afùwàpẹ́ tẹ̀lé e.  
 Wọ̀n rìn tí tí,  
 Wọ̀n búrìn, búrìn,  
 Ni wọ̀n bá súnmọ́ ilé Àjàlá.  
 Ni wọ̀n bá bèrẹ̀ sí í gb'áriwo.  
 Oníbodè ní: 'Ilé Àjàlá ni wọ̀n ti nípariwo un'.  
 Ó ní: 'Àjàlá ò sí n'lé nù-un,  
 Ó ti sá pamọ́ fún olówó rẹ̀ nù-un.  
 Olówó nàà ní nípariwo báun'.  
 Ó bi Afùwàpẹ́ b'ó bá ni owó lówò.  
 Afùwàpẹ́ ní bèẹ̀ ní.  
 Ó ní bí Afùwàpẹ́ bá fojúkan olówó Àjàlá nàà  
 Kí ó bá Àjàlá san owó tì ó jẹ ẹ̀.  
 Nígba ti Afùwàpẹ́ dé'lé Àjàlá,  
 Ó bá ẹni ti Àjàlá jẹ lówó nàà  
 Ti nǹké, ti nǹyán bi ẹ̀sín.  
 Ni Afùwàpẹ́ bá bi í ní iye gbèsè nàà.  
 Ó ní ẹgbàafà ni.  
 Ni Afùwàpẹ́ bá tọwọ́ b'apò,

Ló bá san án.  
 Nígba ti ó san owó náà tán,  
 Ti olówó náà lọ tán,  
 Ni Àjàlá bá bẹ sílẹ láti òkè àjà.  
 T'ó sá pamó sí.  
 Ó kí Afùwàpé,  
 Afùwàpé nááá ki i.  
 Ó ní: 'Njẹ o bá ẹ̀nikan níjin?'  
 Afùwàpé ní òún bá a  
 T'ó sọ wí pé o jẹ òun ní ẹgbàafà.  
 Afùwàpé ní sùgbón òun ti san owó  
 Ni Àjàlá bá dúpẹ lówọ Afùwàpé.  
 O bí i pe kín ló wáá ẹ.  
 Afùwàpé ní òún wáá yanrí ni.  
 Ní Àjàlá bá mú un,  
 O ní k'ó kálo.  
 Nígba ti ó yá,  
 Wón dé ibi ti Àjàlá mọ Orí sí,  
 Wón bá ọ̀kànlerúgba Orí níbẹ.  
 Ni Àjàlá bá ju ọ̀pá irin sí ọ̀kán,  
 Níse ló bú pẹẹ.  
 Àjàlá ní: 'O ò rí i,  
 Èyiun ò dáa'.  
 Ó tún ri Èkejì,  
 Ó ju ọ̀pá irin sí i,  
 Èyiun nááá tún bú pẹẹ.  
 Àjàlá ní èyiun náà ò dáa.  
 Ni wón bá tún níkáàkiri  
 Títí ti Àjàlá fi rí ọ̀kan,  
 Ó tún ju ọ̀pá irin òun náà,  
 Ó dún kangó kangó, koro koro.

Ó tún gbé e,  
 Ó jù ú mólè,  
 Ó yí gbiiri.  
 Ló bá gbé fún Afùwàpé.  
 Afùwàpé ní ẹ̀yí ló dáa?  
 Àjàlá ní bẹ̀ẹ̀ ni.  
 Ní Afùwàpé bá gbé e karí.  
 Ló bá kọ́rí s'ónà òde-ìsáláyé.  
 Ó kù diẹ̀ k'ó d'óde-ìsáláyé ní òjó bá dé.  
 Òjò yíí pò tó bẹ̀ẹ̀ gẹ́ẹ̀,  
 Ó sì pa Afùwàpé, etíi rẹ̀ẹ̀ di.  
 Bí òjò yíí ti nípa Orí Afùwàpé  
 Bẹ̀ẹ̀ ní nítaá dànù.  
 Korokoro ni Orí nááá yè nígbà ti ó dé'lé-ayé.  
 Nígbà ti Afùwàpé dé'lé-ayé tan,  
 Ló bá bẹ̀rẹ̀ sí í ẹ̀ ọ̀wò,  
 Ó sì níjẹ̀ ọ̀pọ̀lọ̀pọ̀ èrè.  
 Ó níre ní ànító.  
 Ó kọ́lé, ó kààsẹ̀.  
 Ó ní ọ̀pọ̀lọ̀pọ̀ aya,  
 Ó sì bímọ̀ lọ̀pọ̀lọ̀pọ̀ pẹ̀lú.  
 K'ó bùşẹ̀ gàdà,  
 K'ó bùşẹ̀ gèdè,  
 Ni wọn bá fi j'oyè Orísanmí.  
 Nígbà ti Orísẹ̀ẹ̀kú ọ̀mọ̀ Ọ̀gun,  
 Àtí Orílèémèrè ọ̀mọ̀ Ìjá, fojúkán Afùwàpé,  
 Púrú ni wọn bú sẹ̀kún.  
 Wọn ní: 'N ò mọ̀'bi olórí gbé yanrí o,  
 M̀bá lẹ̀ yan tẹ̀mi.  
 N ò nọ̀'bi Afùwàpé yanrí o,  
 M̀bá lẹ̀ yan tẹ̀mi.

Afùwàpẹ náàá sì dá wọn lóhùn wí pé:

‘O ò mọ’bi olórí gbé yanrí o,

Ò bá lẹ ya tìẹ.

Ibìkan náà la ti gbé yanrí o,

Kádàrá ò papọ ni’.

Es una trampa que golpea de repente.

La adivinación de Ifá se realizó para Orísèékú, el hijo de Ògún;

La adivinación de Ifá también se realizó para Orìlèémèrè, el hijo de Ìja;

La adivinación de Ifá se realizó para Afùwàpẹ que era el hijo de Òrúnmilà;

En el día ellos iban a la casa de Olódùmarè para escoger sus cabezas.

Estas tres personas eran todas amigas.

Un día, ellos reflexionaron juntos

Y decidieron que irían a la tierra.

Decidieron que cuando llegaran a la tierra,

Se establecerían allí juntos,

Quizás el lugar sería tan bueno para ellos como el del Cielo.

Ellos pidieron consejo a los más viejos.

Y les dijeron que antes de partir a la tierra, deberían ir en primer lugar a Àjàlá,

Para escoger sus cabezas.

Ellos fueron advertidos así: ‘Ustedes deberán observar una prohibición.

Cuando vayan,

No deberán ir por la derecha

Ni deberán ir por la izquierda.

Deberán ir derecho a la casa de Àjàlá. Ellos fueron advertidos:

‘Aunque uno de ustedes oiga la voz de su padre llamándolo, no deberá ir allí’.

Les dijeron que fueran derecho a la casa de Àjàlá.

Les dijeron que después de que escogiesen sus cabezas en Àjàlá

Ellos podrían ir a la tierra.

Prometieron considerar la advertencia.

Ellos se prepararon,

E iniciaron la jornada encaminándose a casa de Àjàlá, el alfarero que hace las cabezas.

Después de caminar durante un rato,

Alcanzaron a El-que-libera-el ñame-golpeándolo-con-un-aguja-pequeña.  
Ellos dijeron: ‘Padre, nosotros le saludamos’.  
El padre contestó: ‘Gracias’.  
Ellos suplicaron: ‘Por favor, señor,  
Nosotros vamos a la casa de Àjàlá’.  
El-que-libera-el ñame-con-una-aguja dijo que él debería golpear sus ñames primero  
Antes de que él les mostrara la manera.  
Afùwàpé tomó la aguja de él,  
Y empezó a golpear los ñames con él.  
Golpeó los ñames durante tres días  
Antes de que él terminara el golpeado.  
Cuando terminó de golpear los ñames,  
El-que-libera-el ñame-con-una-aguja les dijo que  
Ellos podían partir ya.  
Les dijo que después de viajar una corta distancia,  
deberán girar a la derecha,  
Donde encontrarán a un portero.  
Deberán pedirle permiso a él,  
Y él les mostrará el camino.  
Después de viajar cierta distancia,  
Consiguieron llegar a cierto lugar.  
Orísèékú, el hijo de Ògún, se detuvo  
Porque oyó la llamada de su padre:  
Cuando su padre alzó su aljaba,  
Cuando su padre subió su inclinación,  
Orísèékú, el hijo de Ògún, dijo entonces que iría  
a ayudar a su padre a prepararse para la guerra.  
Pero sus compañeros le recordaron  
Que habían sido advertidos,  
De que no deberían pararse en ninguna parte del camino.  
Entonces Orísèékú, el hijo de Ògún, siguió caminando,  
Diciendo que era verdad.  
Y ellos continuaron su jornada.  
Después de viajar cierta distancia,



Vieron la casa de Ọ̀rúnmìlà.  
Ellos oyeron a Ọ̀rúnmìlà que golpeaba su tablero de adivinación ruidosamente con su Irofá.  
Afùwàpé se detuvo entonces.  
Los otros dos le instaron a seguir caminando.  
Pero Afùwàpé dijo que él no continuaría  
Hasta que hubiese visto a su padre.  
Le recordaron la advertencia que les dieron a ellos.  
Pero Afùwàpé se negó bruscamente  
E insistió que él debía ver a su padre.  
Él entró de prisa entonces a la casa.  
Los otros le dejaron,  
Y continuaron su camino.  
Cuando Ọ̀rúnmìlà vio Afùwàpé,  
Le preguntó a dónde iba.  
Afùwàpé le dijo que él iba a la tierra,  
Y que debería ir en primer lugar a Àjàlá para escoger su cabeza.  
Ọ̀rúnmìlà tomó entonces su instrumento de adivinación,  
Y Afùwàpé emocionado se sentó delante con ellos.  
Cuando él lanzó los instrumentos a la tierra,  
Ogbèyónú (conocido como Ogbègúndá) fue el Odù que apareció.  
Cuando los sacerdotes de Ifá de la casa de Ọ̀rúnmìlà estudiaron el Odù cuidadosamente,  
Ellos dijeron: ‘Ọ̀rúnmìlà,  
Su hijo está yendo a cierto lugar.  
Para que él pueda escoger una buena cabeza,  
Deberá realizar un sacrificio’.  
¿Qué usarán para hacer el sacrificio?  
Le dijeron que realizara el sacrificio con tres bolsas de sal.  
Y tres sacos con doce mil cauris.  
Ọ̀rúnmìlà ofreció todos los materiales,  
Y el sacrificio fue realizado para ellos.  
La parte de la sal se le dio a Afùwàpé  
Junto con doce mil cauris.  
Ellos le pidieron entonces a Afùwàpé que siguiera su camino.

Cuando Afùwàpé salió de casa de Òrúnmilà,  
No vio ni a Orísèékú, el hijo de Ògún,  
Ni a Orílèémèrè, el hijo de Ìja.  
Se habían ido.  
Cuando estos dos partieron,  
Se tropezaron con el guardián de la primera puerta.  
Pidieron ir a la casa de Àjàlá.  
Pero el guardián dijo que la casa de Àjàlá estaba demasiado lejos.  
Dijo que si no estuviese demasiado lejana,  
Los habría enviado allí.  
Ellos se fueron enojados,  
Y le preguntaron a otra persona.  
Por fin, llegaron a casa de Àjàlá.  
Cuando ellos llegaron a la casa de Àjàlá,  
No lo encontraron en casa.  
Así que decidieron esperar por él.  
Cuando, al segundo día, Àjàlá no volvía, le dijeron a la gente de la casa de Àjàlá  
Que ellos habían venido para realizar algo.  
Les dijeron que ellos habían venido a escoger sus propias cabezas.  
Las personas de la casa de Àjàlá les contestaron así: ‘Si ésa es su misión,  
Hay numerosas cabezas disponibles’.  
Tomaron entonces las cabezas del taller de Àjàlá.  
Cuando Orísèékú entró,  
Escogió una cabeza acabada de modelar  
Qué Àjàlá no había aún cocido.  
Cuando Orílèémèrè entró también,  
Seleccionó una cabeza muy grande  
Sin saber que estaba rota.  
Los dos se pusieron sus cabezas de arcilla  
Y se dieron prisa en salir  
Para continuar su camino a la tierra.  
Poco antes de que ellos alcanzaran la tierra,  
Comenzó a llover.

Llovió durante mucho tiempo abajo,  
Y la lluvia se negó a detenerse.  
Todavía estaban de camino Orísèékú y Orílèémèrè  
Cuando la lluvia cayó sobre sus cabezas durante mucho tiempo,  
Y las cabezas se anegaron.  
Entonces, las cabezas se deshicieron,  
Y empezaron a desmoronarse por momentos.  
Las cabezas se deshacían cada vez más  
Hasta que los lados de las cabezas estaban completamente estropeados,  
Y cayeron en trozos.  
Quedando sólo un resto plano y pequeño.  
En ese estado estaban cuando entraron en la tierra.  
Cuando ellos llegaron a la tierra,  
Ellos trabajaron y trabajaron,  
Pero no obtenían ganancias.  
Si ellos comerciaban con medio-penique,  
Tenían una pérdida de uno y medio-peniques.  
Como continuaron así  
Durante diez años aproximadamente  
Sin tener esperanza alguna de mejora,  
Agregaron dos cowry de tres,  
Y fueron a consultar a los sacerdotes de Ifá.  
Estos hombres sabios les dijeron que  
La falta estaba en las malas cabezas que habían escogido.  
Ellos les preguntaron: ‘¿Cuando ustedes estaban viniendo a la tierra,  
se mojaron con la lluvia?’  
Ellos contestaron: ‘Nosotros nos mojamos’.  
Ellos dijeron: ‘Cuando ustedes estaban viniendo a la tierra,  
Ustedes escogieron cabezas malas.  
Si ellos escogieron las cabezas sin apoyo,  
Debieron haberlas roto.  
Como ustedes estaban viniendo a la tierra,  
Y ustedes estaban anegados por la lluvia,  
Las malas cabezas que ustedes escogieron las estaban llevando lejos.

Y se caían en pedazos.  
Antes de que ustedes llegaran a la tierra,  
Sus cabezas se habían caído al piso.  
Así, han perdido todas las ganancias del trabajo que ustedes han estado haciendo,  
Puesto que ustedes estaban usando para algo bueno las partes estropeadas de sus malas cabezas.  
Será cuando ustedes hayan hecho el bien suficiente,  
y se restauren a sus tamaños originales,  
cuando ustedes empezarán a prosperar muy bien’.

Cuando Afùwàpé llegó,  
Caminó un poco a cierta distancia  
Y vio al guardián de la primera puerta.  
Le preguntó el camino a la casa de Àjàlá.  
El guardián le dijo que primero terminaría de cocinar su sopa.  
Así que, Afùwàpé se sentó pacientemente delante de él,  
Ayudándolo a encender el fuego.  
Cuando Afùwàpé le estaba ayudando a encender el fuego,  
Notó que el guardián estaba añadiendo cenizas a la sopa.  
Él le dijo: ‘Padre, lo que usted está poniendo en la sopa son cenizas’.  
El padre dijo que así era como siempre la tomó.  
Afùwàpé abrió entonces una de sus bolsas de sal,  
tomó un poco de sal,  
Y la añadió a la sopa.  
Le pidió al guardián que la probara.  
Como al guardián le gustó,  
Le preguntó a Afùwàpé cómo era que él hizo a tal cosa.  
Le imploró entonces a Afùwàpé que le diera un poco más.  
Afùwàpé estuvo de acuerdo,  
Y le dio las dos bolsas de sal.  
Cuando terminaron de cocinar la sopa,  
El guardián se puso en pie.  
Le llevó al camino  
Y Afùwàpé le siguió.  
Ellos caminaron mucho tiempo .  
Caminaron y caminaron,

Hasta que llegaron cerca de la casa de Àjàlá.  
Oyeron el llanto de alguien que se lamentaba.  
El guardián dijo: ‘Ese ruido viene de la casa de Àjàlá’.  
Él dijo, ‘Eso demuestra que Àjàlá no está en casa.  
Se ha escondido para evitar a sus acreedores,  
Su acreedor está en la fábrica donde se siente el ruido’.  
Le preguntó a Afùwàpé si tenía dinero.  
Afùwàpé le dijo que sí tenía.  
El guardián le dijo que si Afùwàpé se encontrase con el acreedor de Àjàlá,  
Debería ayudar a que Àjàlá salde la deuda.  
Cuando Afùwàpé llegó a la casa de Àjàlá,  
Encontró al acreedor de Àjàlá.  
Gritando, relinchando como un caballo.  
Afùwàpé le preguntó entonces la cantidad de dinero involucrada.  
El acreedor dijo que la cantidad era de doce mil cauris.  
Afùwàpé abrió pues su bolsa,  
Sacó el dinero, y pagó la deuda.  
Después de que pagara el dinero,  
Y el acreedor se hubiese ido,  
Àjàlá bajó del techo  
De donde se había escondido.  
Saludó a Afùwàpé,  
Y Afùwàpé también lo saludó.  
Le preguntó si Afùwàpé halló a alguien en la casa.  
Afùwàpé dijo que encontró a alguien.  
Que dijo que usted (Àjàlá) le debía doce mil cauris.  
Afùwàpé dijo que él había pagado el dinero.  
Àjàlá se lo agradeció entonces a Afùwàpé  
Y le preguntó qué era lo que quería.  
Afùwàpé le dijo que él había venido para escoger una cabeza.  
Àjàlá lo tomó entonces,  
Y le pidió que lo siguiera.  
Después de algún tiempo,

Llegaron al taller de Àjàlá de las cabezas.  
Encontraron doscientas una cabezas allí.  
Àjàlá golpeó con su vara de hierro sobre una,  
Y se rompió en pedazos.  
Àjàlá le dijo: ‘¿No ve usted?  
Esa no era buena’.  
Vio otra,  
Y lanzó su vara de hierro sobre ella.  
Que también se rompió en pedazos.  
Àjàlá le dijo que tampoco esa era buena.  
Así que, siguieron investigando.  
Hasta que Àjàlá vio una,  
Y golpeó su vara de hierro también sobre ella.  
Dio un sonido fuerte.  
La tomó, entonces,  
La lanzó a la tierra desnuda,  
Y rodó por el suelo.  
Entonces se la dio a Afùwàpé.  
Afùwàpé le preguntó si ése era buena.  
Àjàlá le dijo que era buena.  
Afùwàpé se colocó entonces su cabeza,  
Y continuó su viaje en dirección a la tierra.  
Cuando él estaba a punto de llegar a la tierra, comenzó a llover.  
La lluvia era muy densa,  
Y pegó tanto sobre Afùwàpé que él se quedó casi sordo.  
A pesar de que la lluvia estaba golpeando la cabeza de Afùwàpé,  
La lluvia estaba cayendo a raudales,  
Su cabeza estaba bastante intacta cuando él llegó a la tierra.  
Cuando Afùwàpé llegó a la tierra,  
Empezó a comerciar,  
E hizo ganancias suficientes.  
Cuando él tuvo bastantes cosas buenas,  
Construyó una casa y decoró sus puertas.

Él tuvo muchas esposas,  
 Y tuvo muchos hijos también.  
 Después de algún tiempo,  
 En el transcurso debido,  
 Se honró con el título de Orísanmí.  
 Cuando Orísèékú, el hijo de Ògún,  
 Y Oríèèmèrè, el hijo de Ìja, vieron a Afùwàpé  
 comenzaron a llorar.  
 Cada uno dijo: ‘Yo no sé dónde los afortunados escogieron sus cabezas,  
 Porque habría ido a escoger la mía allí también.  
 Yo no sé dónde Afùwàpé escogió su cabeza,  
 Porque habría ido a escoger la mía allí’.  
 Afùwàpé les contestó diciendo:  
 ‘Usted no sabe dónde los afortunados escogieron sus cabezas,  
 Usted habría ido a escoger allí la suya propia.  
 Usted no sabe dónde Afùwàpé escogió su cabeza,  
 Usted habría ido allí a escoger la suya propia.  
 Nosotros seleccionamos nuestras cabezas del mismo lugar,  
 Pero nuestros destinos no son idénticos’.

En el siguiente poema, se nos dibuja a Orí como una deidad de mayor relevancia que cualquier otra, puesto que ésta está mucho más vinculada a los seres humanos que las de más. El Orí de cada persona es su deidad personal, que intercede por ella ante las demás divinidades.

Orí pèlẹ́,  
 Atèté níran.  
 Atètè gbe’ni k’òòsà.  
 Kò sóòsà ti í dá’ni í fbè  
 Lẹ̀yìn Orí ẹ̀ni.<sup>134</sup>

Orí, yo te aclamo,

---

<sup>134</sup> Cfr. AbimboIa, I, p.100 (Ogunda Meji, capítulo 11.128-132).

Usted que no se olvida de sus devotos.  
Que bendice a los devotos con mayor rapidez que las de más divinidades.  
Ninguna deidad bendice a un hombre  
Sin el consentimiento de su Orí.

Veamos, en el siguiente texto mitológico, cómo se reafirma la importancia de Orí para los Yorùbás<sup>135</sup>:

Un día Òrúnmìlà reunió a todas las divinidades y les propuso lo siguiente: ‘¿Ta to to Alásan bá r’òkun?’ (¿Quién puede acompañar a su devoto, en una jornada distante, encima de los mares, sin abandonarlo en ninguna fase?).

Sango, el dios del trueno, y el más intrépido de todas las divinidades, fue el primero en asumir el desafío. Dijo que él podría ir con cualquiera de sus devotos a cualquier lugar sin mirar atrás. Òrúnmìlà, entonces, le preguntó qué haría él, si durante el viaje con su devoto, llegara a Kòso, la casa de sus padres. Sangó respondió que iría en primer lugar a su casa. Entonces, Òrúnmìlà le preguntó que si él fuera a su casa significaría que abandonaba a su devoto y rompería su promesa. Una por una, todas las divinidades contestaron a las preguntas propuesta por Òrúnmìlà jactanciosamente. La pregunta también se le propuso al propio Òrúnmìlà y él contestó igualmente a la pregunta con jactancia. Las divinidades, confundidas, se quejaron de que ellos no entendieron el significado de la parábola de Òrúnmìlà. Pidieron, por consiguiente, que les explicara su significado.

En su explicación, Òrúnmìlà dijo que sólo Orí, el Orí de cada persona, podría acompañar a cualquiera al lugar más lejano de la tierra sin retroceder. Y dijo:

Orí nìkàn  
Ló tó Alásá bá r’òkun.  
Bí mo bá lówó lówọ,  
Orí ni n ó rò fún.  
Orí mi, ìwọ ni.  
Bí mo bá bímọ láyè,

---

<sup>135</sup> Para ver el texto completo en Yorùbá véase, Abimbola, III, p.21 (Oyeku Meji, capítulo 11.30-34).



Orí ní n ó rò fún.  
Orí mi, ìwọ ni.  
Ire gbogbo ti mo bá ní láyé,  
Orí, ni n ó rò fún.  
Orí mi, ìwọ ni.<sup>136</sup>

Es exclusivamente Orí  
El que puede acompañar a su devoto a cualquier parte sin retroceder.  
Si yo tengo dinero,  
Es a mi Orí a quien yo alabaré.  
Mi Orí, es usted.  
Si yo tengo hijos en la tierra,  
Es a mi Orí a quien yo daré alabanza.  
Mi Orí, es usted.  
Todas las cosas buenas que yo tengo en la tierra,  
Es a Orí a quién yo alabaré  
Mi Orí, es usted.

El texto siguiente nos presenta a Orí como una divinidad más allegada a los seres humanos, más interesada por el bienestar personal que las otras divinidades. Si un individuo se ve en la necesidad de algo, deberá hacer llegar su petición primero a Orí. Si Orí no está de acuerdo con la situación, ninguna otra deidad simpatizará con ella y, por consiguiente, no obtendrá lo que quiere.

La historia que se narra, a continuación, es la de un sacerdote de Ifá al que le faltaban todas las cosas buenas de la vida. Él se acercó a Òrúnmìlà para que le concediese todos los deseos de su corazón. Òrúnmìlà se lo pasó a Èṣù, la deidad embaucadora, que a veces actúa como portavoz de Òrúnmìlà. Èṣù le dijo al sacerdote de Ifá que Òrúnmìlà no estaba a bien con él como para, encima, darle todas las cosas que deseaba. Le aconsejó que le comentara los anhelos de su corazón a su Orí.

Después de que el sacerdote de Ifá siguiera el consejo de Èṣù, tuvo todas las cosas buenas que le anhelaba. Así lo demuestra el siguiente ejemplo de Abimbola<sup>137</sup>:

---

<sup>136</sup> Cfr., Abimbola, I, p.100 (Ogunda Meji, capítulo 1, 11.116-126).

Olóòótọ́ ti m̀bẹ́ láyé ò p'ógún.  
 Ẹ̀kàṣìkà ibẹ́ wọ̀n ò mọ́ níwọ̀n egbẹ̀fà.  
 Qjọ́ ẹ̀san ò lọ́ títí,  
 Kò jẹ́ k'òràn dun ni.  
 A díá fún ọ̀ràn gbogbo ti ńdun akápò  
 Bẹ̀ẹ́ ni wọ̀n ò dun 'Fá.  
 Ọ̀ràn owó ńdun akápò;  
 Ọ̀ràn obìnrín ńdun akápò.  
 Ọ̀ràn omọ-bíbí ńdun akápò.  
 Akápò wáá lọ́ sọ́ fún Ọ̀rúnmìlà.  
 Ó ní gbogbo ire gbogbo ni òun níwá.  
 Ọ̀rúnmìlà ní kí akápò ó lọ́ sọ́ fún Èṣù.  
 Èṣù ní gbogbo ọ̀ràn ti ńdun akápò yìí.  
 Kò dun Ifá.  
 Èṣù ní ìwọ́ akápò,  
 Orí rẹ́ ni kí o lọ́ rò fún.  
 Nígba ti akápò ẹ́ bẹ̀ẹ́ tàn,  
 Ọ̀ràn-an rẹ̀ẹ́ wáá bẹ̀rẹ́ sí í dáa.  
 Ijọ́ ní akápò ńjọ́,  
 Ayọ́ ní nýọ́.  
 Ó nýin àwọ̀n awoo rẹ́,  
 Àwọ̀n awoo rẹ́ nýin Ifá.  
 Ó ní bẹ̀ẹ́ gégé  
 Ni àwọ̀n awo òún wí.  
 Olóòótọ́ ti m̀bẹ́ láyé ò p'ógún.  
 Ẹ̀kàṣìkà ibẹ́ wọ̀n ò mọ́ níwọ̀n egbẹ̀fà.  
 Qjọ́ ẹ̀san ò lọ́ títí,  
 Kò jẹ́ k'òràn dun ni.  
 A díá fún ọ̀ràn gbogbo ti ńdun akápò

---

<sup>137</sup> Cfr. Abimbola, III, p. 20-21.

Bẹ̀ẹ̀ ni wọ̀n ò dun Ifá.  
Njẹ́ ohun gbogbo t'ó bá ńdun mí,  
N ò máa rò f'Órì mí.  
Orí ẹ̀ni ni alágbòràndùn.  
Orí mí, là mí o.  
Ìwo lalágbòràndùn.

Los hombres de verdad no son más de veinte en la tierra,  
Los hombres malos son muchos más de sesenta veintenas.  
El día de la venganza no está lejano,  
Por eso uno no está afligido.  
Ifá se consultó a causa de todas las cosas que cierto sacerdote de Ifá deseó,  
Pero que Ifá no deseó.  
Al sacerdote de Ifá le faltó el dinero.  
Al sacerdote de Ifá le faltó una esposa.  
Al sacerdote de Ifá le faltaron hijos.  
Así que él se quejó a Ọ̀rúnmilà.  
Dijo que él estaba buscando todas las cosas buenas.  
Ọ̀rúnmilà le pidió al sacerdote de Ifá que transmitiera sus quejas a Èṣù.  
Èṣù dijo que todas las cosas que el sacerdote de Ifá deseó, Ifá no las deseó.  
Èṣù dijo: 'Usted, sacerdote de Ifá,  
Vaya y quejese a su Orí'.  
Cuando el sacerdote de Ifá hizo lo que él pidió,  
Su vida se tornó buena.  
Él comenzó a bailar,  
Él empezó a regocijarse.  
Él estaba alabando a sus sacerdotes de Ifá,  
Mientras que sus sacerdotes de Ifá alabaron a Ifá.  
Él dijo que eso era exactamente  
Lo que sus sacerdotes de Ifá habían predicho.  
Los hombres de verdad no son más de veinte en la tierra.  
Los hombres malos son mucho más de sesenta veintenas.  
El día de la venganza no está lejano, por eso uno no está afligido.

Ifá se consultó a causa de todas las cosas que cierto sacerdote de Ifá deseó,  
Pero que Ifá no deseó.  
Por consiguiente, todas las cosas que yo deseo,  
Yo se las mostraré a mi Orí.  
El Orí de un hombre es su salvador  
Mi Orí, sálveme.  
Usted es el salvador.

El éxito o el fracaso de cualquier persona depende en gran medida del tipo de Orí o Ipin (el destino) que esa persona ha seleccionado en el Cielo. Toda vez que una persona ha escogido su destino en el cielo, es imposible de ser alterado en la tierra.

En la siguiente historia, un sacerdote de Ifá que se quejó a Olódùmarè (Dios Omnipotente) de que él no recibió el apoyo de Òrúnmìlà, al que rindió culto noche y día. Olódùmarè entrevistó a Òrúnmìlà para oír su propia versión del caso. Òrúnmìlà le dijo que él había intentado todo lo mejor para su devoto, pero que el destino que él había escogido le impidió lograr el éxito en la tierra.

Òwọ̀ èwe ò tó pẹ̀pẹ̀,  
Ti àgbàlagbà ò wọ̀ akèrègbè.  
Iṣẹ̀ èwé bẹ̀ àgbà,  
Kí ó má ẹ̀ kọ̀ mọ̀.  
Gbogbo wa ni a níṣẹ̀ a jọ̀ m̀bẹ̀ ‘raa wa.  
A díá fún Òrúnmìlà  
Èyí ti akápò rẹ̀  
Ó pè lẹ́jọ̀ lódò Olódùmarè.  
Olódùmarè wáá raníṣẹ̀ sí Òrúnmìlà  
Pé kí ó wáá sọ̀ ìdí nàà  
Ti kò fi gbe akápò rẹ̀.  
Nígbà ti Òrúnmìlà dé iwájú Olódùmarè,  
Ó ní òún sa gbogbo agbára òun fún akápò.  
Ó ní Ìpín akápò ni ò gbọ̀.  
Nígbà nàà ní òrò nàà

Tóó wáá yé Olódùmarè yékéyéké,  
Ìnúú rẹẹ sì dún  
Pé òun dá ẹjọ eékún kan.<sup>138</sup>

Un niño no es alto bastante para estirar su mano y alcanzar el estante alto.  
La mano de un adulto no puede entrar por la boca de una calabaza.  
El trabajo que un adulto le pide a un niño que haga  
Permítanle no negarse a hacerlo.  
Todos nosotros tenemos un buen trabajo para hacer.  
La adivinación de Ifá se realizó para Òrúnmìlà  
Sobre un devoto suyo  
Que se había quejado a Olódùmarè.  
Olódùmarè envió entonces a por Òrúnmìlà  
Para que le explicase la razón de por qué  
Él no apoyó a su devoto.  
Cuando Òrúnmìlà estuvo ante la presencia de Olódùmarè,  
Explicó que él había hecho todo lo que estaba en su mano por su devoto  
Pero que el destino escogido por el devoto, hizo sus esfuerzos infructuosos.  
Entonces el asunto  
Quedó bastante claro para Olódùmarè.  
Y él estaba contento  
De que él no pronunció su juicio ante la evidencia de una de las dos partes.

La mayoría de las personas que han escogido un Orí malo en el Cielo están condenados al fracaso.  
Pero como a los seres humanos no les gusta aceptar el fracaso, ellos intentan, en vano, lograr lo imposible: mejorar un destino mal seleccionado.

Bí ó bá ẹ pé gbogbo Orí gbogbo ní í sun pósito.  
Ìrókó gbogbo ìbá ti tán n'ígbo.  
A díá fún igba ẹni.  
Ti nít'íkòlẹ ọrun bọ wá sí t'ayé.

---

<sup>138</sup> Cfr. Abimbola, III, p. 23.

Bí ó bá ʒe pe gbogbo Orí gbogbo ní í sun pósito,  
 Ìrókó gbogbo ìbá ti tán n'ígbo.  
 A díá fún Òwèrè,  
 Ti nít'íkòlé òrun bọ wá sí t'ayé.  
 Òwèrè là nǎ.  
 Gbogbo wa.  
 Òwèrè là nǎ.  
 Èni t'ó yan'rí rere kò wópò.  
 Òwèrè là nǎ.  
 Gbogbo wa.  
 Òwèrè là nǎ.<sup>139</sup>

Si todos los hombres fueran destinados a ser enterrados en ataúdes,  
 Todos los árboles de Ìrókò<sup>140</sup> habrían sido erradicados del bosque.  
 La adivinación de Ifá se realizó para doscientos hombres  
 Que estaban viniendo del Cielo a la tierra.  
 Si todos los hombres fuesen destinados a ser enterrados en ataúdes,  
 Todos los árboles de Ìrókò habrían sido erradicados del bosque.  
 La adivinación de Ifá también se realizó para el Esfuerzo  
 Que estaba viniendo del Cielo a la tierra.  
 Estamos sólo esforzándonos.  
 Todos nosotros.  
 Nosotros sólo estamos esforzándonos.  
 Aquéllos que escogieron destinos buenos, no son muchos.  
 Estamos sólo esforzándonos.  
 Todos nosotros.  
 Nosotros sólo estamos esforzándonos.

Nadie puede saber, de ante mano, quién ha escogido un buen Orí o uno malo. La forma o tamaño de una cabeza no es motivo de diferenciación. El tipo de Orí escogido sólo lo sabe Òrúnmìlà, pues fue

<sup>139</sup> Cfr. Abimbola, III, p. 74 (Osa Meji, capítulo 4).

<sup>140</sup> La madera de Iroko (*Milicia excelsa*) es una de las más preciadas en África. Es la madera con la que se solían fabricar los ataúdes de las personas importantes Yorùbá.

el único testigo del acto de selección del destino. La necesidad de saber de cada persona es lo que le lleva a consultar a Ọ̀rúnmìlà.

Orí burúkú kì wú tuulu.  
A kì í dá ẹ̀sẹ̀ ašíwèrèé mọ̀ lójú-òná.  
A kì í m'orí olóyè lówùjọ.  
A díá fún Móbówú  
Ti í ẹ̀ obìnrin Ọ̀gún.  
Orí ti ó jọba lọla,  
Ẹ̀nìkan ò mọ̀;  
Kí tọ̀kọ-taya ó mọ̀ pe'raa wọ̀n ní wèrè mọ̀.  
Orí ti ó jọba lọla,  
Ẹ̀nìkan ò mọ̀.<sup>141</sup>

Una cabeza mala no se infla.  
Nadie distingue las huellas de un hombre enfadado en el camino.  
Nadie puede distinguir la cabeza que se destinó para llevar la corona en la asamblea.  
La adivinación de Ifá se realizó para Móbówú  
Que era la esposa de Ọ̀gún.  
La cabeza que reinará mañana,  
Nadie la conoce.  
Permita que la esposa lo sepa para comprársela a su marido.  
La cabeza que reinará mañana,  
Nadie la conoce.

El concepto de Yorùbá de Orí también nos habla de la necesidad del trabajo duro para atraer el éxito potencial que un buen Orí conlleva. La selección de un buen Orí no aporta automáticamente el éxito, puesto que hay que trabajar duro para atraerlo. Para aquéllos, sin embargo, que han seleccionaron un mal Orí, la esperanza de mejora es remota, aunque se pasen el día trabajando.

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, III, p. 76 (Osa Meji, capítulo 8).

El siguiente poema habla del día en que todas las cabezas se reunieron para reflexionar sobre algo que querían a toda costa. Invitaron a Esè (Piernas) a la reunión. Después de mucho deliberar, descubrieron que no había nadie que los llevase a ejecutar sus planes. Así que se vieron obligaron a reconocer la importancia de Esè en la realización de sus planes.

Esè se usa aquí como símbolo de éxito en la acción, mientras que Orí es símbolo de éxito predestinado. La moraleja de esta historia es que aún cuando el buen Orí predestina el éxito, no lo logrará sin el uso adecuado del Esè de la persona, puesto que es símbolo de acción y poder.

Òpèbè<sup>142</sup> awo Ẹsè,  
Ló diá f'Ẹsè,  
Níjọ ti nít'íkòlé òrun bọ wáyé.  
Gbogbo àwọn Orí șa araa wọn jọ.  
Wọn ó pe Ẹsè sí i.  
Èşú ní: 'Ẹ ò pe Ẹsè sí i,  
Bí ó ti şe gún náà nù-un'.  
Ìjà ni wọn fi túká níbè.  
Ni wọn fi túká níbè.  
Nígba máà ni ìmọ̀ràn ti wọn nígba tóó wáá gún.  
Wọn ní bẹ̀ẹ̀ gégé  
Ni àwọn awo àwọn wí.  
Òpèbè, awo Ẹsè,  
Ló diá f'Ẹsè  
Níjọ ti nít'kòlé òrun bọ wáyé.  
Òpèbè mà mà dé ò,  
Awo Ẹsè.  
Ẹnìkan kì í gbìmọ̀ràn  
K'ó yọ t'eshè 'lẹ.  
Òpèbè má má dé ò,  
Awo Ẹsè.<sup>143</sup>



Òpèbè, el sacerdote de Ifá de las Piernas,  
Realizó la adivinación de Ifá para las Piernas  
El día en que él estaba viniendo del Cielo a la tierra.  
Todas las cabezas se llamaron a reunión unas a otras.  
Pero no invitaron a las Piernas.  
Èşú dijo: ‘Como ustedes no inviten a las Piernas,  
veremos cómo logran sus deliberaciones con éxito’.  
Su reunión acabó en una riña.  
Ellos enviaron entonces a por las Piernas.  
Fue entonces cuando sus deliberaciones tuvieron éxito.  
Ellos dijeron que eso era exactamente  
Lo que sus sacerdotes de Ifá habían predicho.  
Òpèbè, sacerdote de Ifá de las Piernas,  
Realizó la adivinación de Ifá para las Piernas  
El día en que él estaba viniendo del Cielo a la tierra.  
Òpèbè ha venido, ciertamente,  
El Sacerdote de Ifá de las Piernas.  
Nadie logra nada  
Sin contar con las Piernas.  
Òpèbè ha venido, ciertamente,  
El Sacerdote de Ifá de las Piernas.

---

<sup>142</sup> Palabra que deriva, probablemente, de pèlebé (llano, plano), referido a los piés.

<sup>143</sup> *Ibid.*, I, p. 130 (Oturupon Meji, capítulo. 5).

## 2.4. ÈŞÙ, EL COMPAÑERO DE ÒRÚNMÌLÀ.

Echu<sup>144</sup> es para los Yorùbás como para los afrocubanos una de las mas grandes deidades del panteón Yorùbá. Pese a ello, no está muy claro que Èşù sea una de las divinidades creadas por Olódùmarè, puesto que no siempre actúa como tal. Y, al contrario que ellas, no siempre ayuda a los seres humanos.

En principio, podría parecer que la labor de Èşù consiste en apoyar, u oponerse, a algún poder, o hacer las cosas según su libre albedrío, siguiendo sus antojos y caprichos. Sin embargo, castiga siempre a los ofensores, sobre todo a aquéllos que incumplen los sacrificios prescritos. Sin embargo, a Èşù le otorgan el papel de policía imparcial, que castiga a aquéllos que han perturbado el orden del Universo.

Después de Olorun, la Deidad Suprema, Èşù (Eshu) es la única divinidad a la que se le ha otorgado un general reconocimiento en todo el país Yorùbá. Entre la concepción de Olorun y la de Èşù, sin embargo, hay una gran diferencia. La concepción de Olorun es la de un espíritu puro, un elevado personaje demasiado lejano para ser adorado. No existe representación de él en ningún aspecto o forma. Por otro lado, Èşù pertenece al sistema animístico. Es un Orisa que ocupa el lugar más importante entre los demás Òrìsà.

Representado por diferentes clases de imágenes, recibe adoración en forma de ofrecimientos y oraciones, y debe ser el primero en ser propiciado antes que cualquier otro Orisa. Su adoración nace principalmente del miedo. Como supremo demonio, el miedo que nace del aborrecimiento de su malevolencia conduce a ofrecimientos propiciatorios que le son ofrecidos constantemente. Se le describe generalmente como Buruku, ‘malvado hasta la muerte’, pues está siempre preparado a cometer diabluras.

Como consecuencia de esta maldad, su altar se construye fuera de la ciudad o de las casas. De ahí que se diga, Esu ko mi iwa; a ko ile re si ita, “Esu no tiene carácter; su casa se confecciona para él en la calle”. Dice la tradición que él sale con un nudoso garrote, conocido como Agongo ogo, con el que ataca a sus enemigos o a los que le deshonran.

---

<sup>144</sup> Nótese que aquí usamos la forma de transcripción cubana para el término.

En algunas partes de Nigeria, se le adora muy activamente. Esta adoración que le profesan sus devotos no parece surgir enteramente del miedo. Más bien está inspirada por sentimientos de admiración hacia su gran fuerza, y por ello le son ofrecidas oraciones y regalos, no sólo para evitar su maldad, sino también para asegurar su favor, especialmente contra los enemigos.

Según narra un ese Ifa de Baba-Ejioge<sup>145</sup>, al principio solo existía Orima, o Aima, el oscuro reino de Èṣù. Sobre éste había un pequeña bóveda transparente que contenía un núcleo de luz, aire, agua y espacio, que era el reino de Olódùmarè. Olódùmarè, un día, decidió expandirse y ordenó a la luz que brotara diciendo: o no yoo, de modo que iluminó el oscuro mundo de Orima. Èṣù, contrariado, alzo la cabeza y preguntó: “¿Quién eres tú?”. A lo que Olódùmarè respondió: “Yo soy Olódùmarè, que he observado que la oscuridad que nos rodea no proporciona una base para la plenitud de la existencia. Por esta razón creé la luz, para que la vida pudiese florecer y expandirse”. Èṣù respondió: “Yo soy el dueño del inmenso oscuro espacio, salvo una pequeña mota de luz que a usted le pertenece. Acepto que la oscuridad no proporciona el desarrollo orgánico de la vida<sup>146</sup>, pero siempre moraré bajo la luz brillante”.

Con este acuerdo, Olódùmarè continuó con su labor creadora, e hizo aparecer las plantas, los animales y las divinidades. Fue entonces cuando Èṣù proclamó que:

Cualquier tipo de vegetación que florezca bajo el manto de luz se convertirá en mi terreno de labor, y cualquier ser que se cree en la inmensidad del espacio se convertirá en mi sirviente...

Esta declaración ha regido la vida de los hombres desde el principio de los tiempos, y ésta falta de comprensión hace que el ser humano hierre continuamente sus pasos cuando se enfrenta al mal. Olódùmarè no creó el mal pero no puede impedir que Èṣù desarrolle su estrategia. Sólo el reconocimiento de su existencia impedirá que persista el eterno enfrentamiento entre el bien y el mal.

---

<sup>145</sup> Swoza Hernández, Adrian de, *Echu-Elegguá: Equilibrio dinámico de la existencia*, Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), La Habana, 1998.

<sup>146</sup> Esto explica la incapacidad creativa de Èṣù.

Es lo que se ha dado en llamar el antagonismo entre Èṣù y Olódùmarè. Para la creencia Yorùbá, se evidencia que Èṣù no es un producto de la creación de Olódùmarè.

Ogbe-Odi confirma que Olódùmarè ni creó a Èṣù ni creó el mal. Fue Orichanla, la deidad agrícola, la que descubrió que Èṣù se había infiltrado en las mentes de las primeras doscientas divinidades, con el fin de manipularlas y que cumpliesen sus deseos. En vez de comportarse como ejemplos de virtud, se volvieron antagónicas y destructivas. Así fue como Èṣù demostró que, aunque no era capaz de crear, sí podía alterar lo creado por Olódùmarè. De hecho, Orichanla es la única divinidad a la que Èṣù no puede influenciar, aunque no por ello deja de intentarlo. Orichanla pudo neutralizar los ataques gracias a un sacrificio que hizo.

“El pavo es la única criatura que desarrolla barbas desde su infancia”, fue el nombre del adivino que lanzó Ifá para Orichanla, antes de que obtuviese la supremacía sobre las doscientas divinidades. Le dijeron que hiciese sacrificio con un chivo, doscientos un cocos, un carnero que haya sido padre, un pedazo de tela blanca.

Olódùmarè amonestó a todas las Deidades porque no estaban cumpliendo con los mandamientos que él les había dado cuando los creó. Que al ser víctimas de las maquinaciones de Èṣù, le habían ayudado a que triunfara el mal sobre el bien, dando la impresión de que las había creado para ejercer el mal y, por ende, seguidoras de Èṣù. Como consecuencia de ello, la eficacia de sus autoridades se vería muy menguada, en tanto siguiesen con esa actitud. Por el contrario, cada acto de bondad aumentaría sus poderes.

Ogun, la primera y más poderosa de las deidades, le preguntó a Olódùmarè la razón por la que había permitido que Èṣù las dominara y por qué razón le había dado a Èṣù el poder para poder hacerlo. Además de echarle en cara que ya que era la autoridad suprema, simplemente no lo eliminaba del Universo, y con ello el mal.

Olódùmarè les dijo que él no había creado a Èṣù. Estupefactos ante esta revelación, Obalifón se atrevió a preguntar que quién había sido, entonces, su creador. Òrúnmilá salió en defensa del Creador

y dijo que estaba seguro de que había creado a Èṣù para ponerles a prueba la firmeza de sus convicciones.

Olódùmarè les hizo notar que Èṣù jamás asistía a las asambleas que realizaba el Consejo Divino diariamente. Y declaró que, así como el pavo desarrolla sus barbas desde la infancia, Èṣù existía de forma independiente y con su propio poder. Que los dos ya existían en Aima (u Orima) mucho antes de que comenzase su obra creativa. También les dijo que había creado a Orichanla, tras haber aceptado el desafío de Èṣù, como un reflejo de sí mismo, dotado de su firmeza y determinación. De esta manera, estuvieron de común acuerdo en proclamar a Orichanla como presidente del Consejo Divino, siempre y cuando Olódùmarè no pudiese asistir.

Èṣù representa la infinita oscuridad del Universo y es por esto por lo que siempre se le asocia con lo intangible. Sabemos que existe pero no lo podemos ver en la oscuridad. Su incapacidad para crear es la causa de que lo relacionemos con las fuerzas negativas. Y, aunque Olódùmarè no pueda eliminar esta energía negativa, puesto que es su antagónico, apela a la inteligencia de sus criaturas para que no sucumban ante él.

La influencia negativa de Èṣù afecta a todos por igual, incluso a las propias divinidades. Cuando Olódùmarè decidió enviar a las primeras doscientas deidades para poblar la tierra, ya Èṣù las había manipulado antes de que llegasen, y decidió ser, él mismo, la divinidad doscientas uno y bajar también a la tierra como una más. Pero con notables diferencias respecto a las demás porque ni había sido creado por Olódùmarè, no actúa como el resto de ellas y no vino con ningún instrumento divino otorgado por el Creador.

A pesar de todo esto, su procedencia se aborda en los mitos de modo similar al resto de las divinidades como si fuese una más de ellas.

Tal como afirma Abosede<sup>147</sup>, Èṣù fue adorado durante el Neolítico por los Yorùbá como la deidad protectora de los pueblos y de las casas. Por esta razón, la imagen Èṣù estaba generalmente ubicada en la entrada del poblado, delante de las casas o en cualquier cruce de caminos<sup>148</sup>.

La protuberancia curva que apunta hacia atrás desde el occipucio, llamada Ògo-Èṣù, simboliza, para los Yorùbá, la capacidad que posee de ver detrás de sí mismo, con la misma agudeza visual que de frente. A Èṣù le fue otorgada la capacidad de la visión anticipada y retrospectiva, de modo que su imagen asegura la protección, de forma que previene el peligro que dimane de cualquier dirección, y lo desvía hacia otro lugar. El collar de cowries, que pende de su cuello, simboliza la distribución que hace de las riquezas. El contenedor que sujeta en la mano izquierda es el Àse, con el que realiza sus poderosos actos mágicos. Las marcas faciales son las características de Kètu, ciudad mítica que tiene la reputación de haber sido fundada en la antigüedad por el propio Èṣù. A sus devotos se les otorga el sobrenombre de Èṣùgbamí (Èṣù me protege), Èṣùlaná (Èṣù abre los caminos para la prosperidad o la progenie). También es conocido como Elégbará<sup>149</sup> (El más fuerte de los poderosos).

A Èṣù también se le adoraba en forma de una roca de laterita<sup>150</sup> o cualquier otra piedra hendida en la tierra –prueba de su origen neolítico–, y era propiciado con unciones diarias de aceite de palma. La representación de Èṣù posee diferentes formas:

Una de las más comunes es por medio de una losa de piedra o un trozo de tosco laterita clavado en tierra oblicuamente. A la ceremonia de clavar una piedra de esta forma se conoce como Gigun Èṣù (clavando la piedra de Èṣù en tierra). Así, se encuentra de forma habitual próxima a la entrada de cada ciudad y enfrente de la puerta de muchas casas. La piedra, a menudo, está cubierta con un techado confeccionado con hojas *ikin* y sostenida por cuatro palos cortos o columnas de barro.

---

<sup>147</sup> Abosede, Emanuel, *Odun Ifá. Ifá Festival*, West African Book Publications, New York, 1978.

<sup>148</sup> En el Candomblé de Brasil es muy habitual que se pongan las ofrendas a esta deidad en los cruceiros, o cruces de caminos.

<sup>149</sup> Este sobrenombre ha motivado en Cuba su disociación en dos divinidades distintas. Por un lado está Èṣù, el que entregan los Babaláwos, el malo, el revoltoso, el diablo. Por el otro, el que entregan los santeros, Eleguá (Elegbara), el bueno, el santo.

<sup>150</sup> Conocida como ñanguí (Yanguí). En Cuba hay en Echu Ñanguí, o Añanguí, al que se considera el padre de todos ellos.

Otra de las formas de representación es la de un recipiente de barro con un agujero en el medio, hundido en tierra. Sin embargo, la forma más común es la de una columna de barro, sólida o hueca. A veces se erige sin ninguna señal sobre ella, otras, en cambio, está adornada con tres orificios redondeados. En Benin, y en otros lugares, tres conchas reemplazan a los agujeros.

Las imágenes domésticas de Èṣù están confeccionadas de barro o madera, y se ubican sobre un orupo, o lecho de arcilla. Por lo general, a la deidad se la representa con forma humana, desnudo, sentado sobre sus pies con las rodillas flexionadas y los brazos cruzados, o sentado con las manos descansando sobre sus rodillas.

Farrow<sup>151</sup> las describe así:

La primera figura muestra al demonio en postura arrodillada, sosteniendo con sus manos pechos de tipo femenino. La idea expresada es la de que esta deidad da alimento. Hay que hacer notar que las figuras del demonio son siempre peinadas según la forma femenina.

La segunda imagen es una muy pequeña, de sólo tres pulgadas de alta; pero tiene un especial interés por las marcas grabadas sobre ella. Esta imagen, debajo del pecho no es de forma humana, pero se une dentro de una columna cuadrada. En su parte posterior y en dos lados está grabada una tabla exactamente similar a una tabla escrita mahometana (wala).

El número de líneas que aparecen grabadas en el frente y en la parte posterior de las imágenes son generalmente diecisiete, que son las dieciséis (más una) nueces de palma usadas en la adivinación Ifá. Entre Èṣù e Ifá, existe una íntima relación. Los números cinco y siete grabados a los lados de las imágenes son importantes ya que son impares. El número siete significa 'perfección' en la maldad, y el número cinco, que es el número de días que forman un ciclo completo de una semana Yorùbá, contiene una referencia a la idea de que la malevolencia de Èṣù es operativa cada día de la semana.

El concepto de protector de la comunidad y de la familia, aún hoy, perdura entre sus creyentes. Sin embargo el concepto filosófico de Èṣù como un principio de casualidad o probabilidad tuvo su origen

---

<sup>151</sup> Farrow, Stephan S., *Faith, Fancies and Fetich on Yorùbá Paganism: Being Some Account of the Religious Beliefs of the West African Negroes, Particularly of the Yorùbá Tribe*, Society For Promoting Christian Knowledge (SPCK), London, 1926.

durante la época de Oduduwa<sup>152</sup>, y es una parte importante de las enseñanzas de Ifá. El hogar de Èṣù es un cruce de caminos, como bien nos señala el Odù de Ika–Meji:

Ìgbórí nilé Èegún,  
Ìrànjé nilé Òòṣá,  
Itá gbambga nilé Èlègbárá<sup>153</sup>.

Los antepasados fueron los primeros en ser reverenciados en la ciudad de Ìgbórí,  
Òòṣá (Orisa-Nla) fue el primer venerado en la ciudad de Ìrànjé;  
Èlègbárá tiene su santuario en cualquier lugar donde haya tres o más caminos que se crucen.

Un cruce de carreteras represente una elección entre la fortuna y el infortunio. Èṣù simboliza ese momento de elección tras duda, la vacilación, la indecisión. Es la resultante de una elección. Por extensión, Èṣù es un punto neutral entre el bien y el mal. Con el tiempo, los teólogos Yorùbá trataron de construir un puente entre el Bien y el Mal. Así, Èṣù, se postula como un principio neutral, que no es esencialmente ni lo uno ni lo otro, pero que interactúa en cualquiera de los dos.

Sería de esperar que el carácter de esta deidad fuera bien comprendido y no debiera presentar dificultades en su descripción. Sin embargo, no es así. Veamos ciertas dificultades que plantea su carácter:

El nombre que genéricamente se le suele dar es Òrisá. Son obstante, significado de este término ha desconcertado a algunos historiadores, que lo describen como un “término de derivaciones inciertas”. Johnson<sup>154</sup> explicita lo siguiente al respecto:

Estas deidades son generalmente conocidas entre nosotros como ‘Òrìsà’, un término que, después de la tradición religiosa del país, fue originalmente aplicado a algunos seres a los que Ifá, u Orunmila, el hijo de Dios, había enviado fuera con otros para buscar y recoger juntos la sabiduría que Él había esparcido por aquí y por allá, y que tuvieron éxito en su investigación y reunión

---

<sup>152</sup> Véase, Abosedé, Emanuel, *Odun Ifá. Ifá Festival*, opus cit.

<sup>153</sup> El más poderoso de los poderosos.



mientras que otros fallaron, y que estaban entonces hablando de cómo ‘Awon ti o ri sa’, ‘aquellos que tuvieron éxito en hacer su colección’, y como consecuencia de ello, se convirtieron en objetos de adoración.

Pero otros han descrito el término ‘Òrìsà’ como derivado de las circunstancias de una gran diferencia, o una especial circunstancia, entre dos amigos. Se basan en que, ‘Isha’, algo que uno ha hecho un regalo al otro, pero que el donador exigió su devolución después, por envidia, y que después de la devolución, fue considerado sagrado, y se convirtió en objeto de adoración; y ellos dicen que desde esto, todo objeto de adoración ha sido llamado ‘Òrìsà’ (Ori-isha), una alusión al objeto sobre el que había habido una gran diferencia.

Dennett<sup>155</sup>, por el contrario conjetura que significa “el difunto beatificado”. Epega<sup>156</sup> cree que el término contiene una referencia a la práctica de enterrar una olla para marcar el altar de la deidad.

Esu, Elegbera, Elegbara, Elegba o Legba, también el nombre presenta serias dificultades. Algunos han concretado que significa ‘el que agarra’, ‘el que golpea con una estaca’, ‘el que lleva el cadáver’ o ‘el que salva’. El mismo significado de la palabra Èṣù, nombre popular de la deidad, ha sido también de difícil explicación. Se especula que deriva de shù, ‘emitir, desperdicio, evacuar’, o de shú, ‘ser (o volverse) negro’, de ahí el aventurar que significa ‘oscuridad’ o el ‘negro’, el ‘Ángel de las tinieblas’.

A Èṣù se le atribuyen de la misma forma buenas y malas cualidades. Se le considera tanto una deidad malévola como benefactora. Hay un proverbio Yorùbá que dice que hay un buen Èṣù y un mal Èṣù (Èṣù rere wa, Èṣù buburu wa). Algunas de sus imágenes lo representan como una deidad masculina, otras como femenina. Ante esto, Farrow<sup>157</sup> apostilla sobre las características femeninas de Èṣù:

Esto (el pelo peinado a la moda femenina) podría llevar a la suposición de que Èṣù está considerado como un personaje femenino, o de que es un demonio macho y hembra. La

---

<sup>154</sup> Johnston, Samuel Burr (Rev.), *The History of the Yorùbás*, George Routledge & Sons, Londres, 1921.

<sup>155</sup> Dennett, Richard Edward, *Nigerian Studies, or the Religious and Political System of the Yorùbá*, Macmillan & Co., London, 1910.

<sup>156</sup> Epega, Rev. David Onadele, *The Mystery of the Yorùbá Gods*, The Hope Rising Press, Lagos (Nigeria), 1931.

<sup>157</sup> Farrow, Stephan S., *Faith, Fancies and Fetich on Yorùbá Paganism: Being Some Account of the Religious Beliefs of the West African Negroes, Particularly of the Yorùbá Tribe*, opus cit.

verdad es, sin embargo, que es considerado como el primer y único ser, y se le nombra siempre como ‘Él’, pero esto no le impide poseer ciertas características femeninas.

La palabra Yorùbá para el pronombre de tercera persona para todos los géneros es ‘O’ u ‘On’ (forma nasalizada). Por tanto, no hay nada en la forma del signo por el que se infiera una traducción de tercera persona del singular masculina, femenina o neutra.

El proverbio Yorùbá Èṣù li otá òrisá, ‘Èṣù es el enemigo del Orisa’, da a entender la existencia de un antagonismo entre Èṣù y Òrisá. La concepción de Èṣù afecta de hecho a un dualismo en el que Èṣù, supremo poder del diablo, está en franca oposición a Òlorún, la deidad benefactora.

Èṣù es una divinidad ecuánime puesto que ejerce su funciones sin favorecer a las demás divinidades. Es el encargado de hacer que se reciban las recompensas o castigos que devengan de las acciones realizadas. Consecuentemente, es temido por sus castigos, y ésta es la causa por la que se le identifica con el poder maligno.

La llegada del cristianismo, e incluso de islamismo, a tierras Yorùbá, planteó la necesidad de encontrar un equivalente al Diablo. Y fue en Èṣù donde hallaron el conveniente chivo expiatorio, puesto que como siempre obliga a todos a hacer lo correcto, le convirtió en el mas impopular de todos los seres.

Debido a su sentido ambivalente, se le adjudica cierto grado de maldad. Le corresponde la función de vigilar y supervisar los mandatos de Òrúnmìlà, ya que, en caso contrario, hará que no logremos lo solicitado. Èṣù representa los azares del destino y juega con la andadura que debe transitar el hombre. De la correcta ejecución de los mandatos de Ifá dependerá que el camino a seguir en la vida sea fácil o, por el contrario, será el encargado de castigar nuestra mala cabeza. Debido a esto es por lo que la tradición afrocubana representa a esta deidad como un niño, ya que son iguales de impredecibles y caprichosos y, por ende, consentidos.

Los Yorùbás sostienen que originariamente Èṣù no era intrínsecamente malo, si no que fue su orgullo y desobediencia lo que le convirtió en un ser que destructor de todo lo bueno. Por este motivo se le ha ubicado lo más lejos posible de Olódùmarè debido a su antagonismo con el bien. Su naturaleza malvada oculta su bondad.

Pese a todo lo dicho, todos, absolutamente todos, incluso el propio Olódùmarè, necesitan de Èṣù para llevar a buen término todas sus decisiones. La tradición muestra que es indispensable para todas las divinidades, ya que es el intermediario entre el Cielo y la Tierra. Por esta razón, cada deidad, y cada Odu, tiene un Èṣù que lo acompaña. Él es el único encargado y autorizado para llevar los sacrificios a los pies del propio Olódùmarè. También es el guardián de las puertas del Palacio de Olódùmarè.

Olódùmarè, en el proceso de administrar justicia, emplea tanto el bien como el mal. Èṣù no hace el mal, puesto que no le nace, sino que es el portador de la voluntad de Olódùmarè. Puede favorecer o desfavorecer a la persona, dependiendo de la probidad moral de cada individuo. Su función es la de guardar que se cumpla lo ordenado por Olódùmarè y, consecuentemente, lo aconsejado por Òrúnmìlà y la correcta ejecución de los sacrificios prescritos por él. Por esta razón esta deidad no es caprichosa, sino que somos nosotros los que por no saber si hemos transgredido una ley, le acusamos de esto. El hecho de que todas las divinidades posean algún elemento de maldad no las hace diabólicas.

Los sacerdotes de Ifá creen que, por medio del sacrificio, tienen la solución al problema del Mal. Èṣù, como artífice de la buena suerte, si es propiciado, asegurará los buenos deseos del consultante; o formará problemas, en caso contrario, porque él es, también, el artífice de mala suerte. Él se toma muy en serio el incumplimiento de los sacrificios prescritos, y sólo favorece a aquéllos que los realizan. El proverbio Yorùbá “Èni ó rúbo ni Èṣùú gbè” (los favores de Èṣù sólo son para aquéllos que han realizado los sacrificios prescritos). Y una vez realizados, los libraré de los ataques de los Ajogun.

Cuando Òrúnmìlà desea realizar cualquier fenómeno maravilloso o mágico dependerá siempre de Èṣù. Esto es así porque es el dueño del àse (el encantamiento del poder) que él emplea para lograr todo. Pese a todo, Èṣù podría atacar al propio Òrúnmìlà, o a cualquier otra deidad, cuando se le

contraría. Pero, por regla general, atacará a los Ajogun en nombre de cualquier divinidad, o del propio ser humano, si el interesado realiza el sacrificio oportuno.

Èṣù odara (el mago), Elegbara, o Elegba, (grande entre los poderosos), Èṣù Laalu Omokunrin Ode (el noble hombre que habita en los cruces de caminos), nada tienen que ver con el Satán de la Biblia cristiana, con el que se le ha comparado. La confusión provino de la mala traducción del término Satanás, o Diablo, del Yorùbá en el vocablo Èṣù, en lugar del término más apropiado Àwọ̀n Àyé (Poder del mal), Àwọ̀n Iyá Amí (Señoras de los ritos nocturnos), Àjogun Orùn (Caballeros armados del Cielo), Ikú (la muerte), Àrun (enfermedad), Ofó (la pérdida), Èṣe (la destrucción) y Èjo (la justicia), según sea el caso.

Algunos ese Ifá que nos dan pistas sobre los diferentes aspectos de Èṣù. El Odùn Oyeku- B'Eka nos dice<sup>158</sup>:

Aderomokun, awo Ode-Ijesa,  
Adbori, awo Ode-Egba  
Ko-ko 'fa-ko-ko-gbo'yere-o-nba-won-pin'ru-iogboogba  
Orun nii ti-iwa  
Ti a i pe Èṣù odara.

Itan Ifá nan:

'Oyeku pelu Eka (ika) awon mejeeji nan li o jijo s'awo owa ti o fi aarun lu opo ile re...

Oyeku, señor de la ciudad de Ijesa,  
Fue apodado 'Ganador del collar real';  
Eka, señor de la ciudad de Egba,  
Fue apodado 'Adivinador de la prosperidad'.

Historia:

---

<sup>158</sup> *Opus cit.* Abosede, Emanuel, p. 177.

Estos dos adivinos siempre depositaban su confianza en Èṣù, el mago que habita en el Cielo, que ni es en sí mismo un adivino ni un devoto de Ifá, pero disfruta del reparto igualitario de los sacrificios.

Oyeku y Eka (Ika) fueron dos adivinos que consultaron al Rey de Ilesa (Owa) por el futuro de su linaje. Los sacerdotes, no sólo no acertaron en identificar el problema del Rey, sino que, encima, prescribieron el sacrificio equivocado. Así que el Rey los mandó ejecutar delante del santuario de Èṣù, en un cruce de caminos. Sorprendidos, vieron a Èṣù que descendía sobre el cruce de caminos, y que les frotaba los ojos y la coronilla con hierbas especiales mágicas, al tiempo que recitaba el conjuro:

¡Levántense, resuciten!

Álcense los dos.

Por el poder de estas hierbas

Les conjuro a ustedes, ¡levántense inmediatamente!

Inmediatamente, los adivinos muertos se alzaron y fueron guiados por Èṣù ante la presencia del Rey. Esta vez los adivinos vaticinaron correctamente su problema, y predijeron que su linaje prosperaría y florecería con tal de que realizaran con rapidez el sacrificio prescrito –so pena de que moriría antes de la caída de noche. Naturalmente, el rey cumplió y, de sus ganancias, los adivinos entregaron una parte proporcional a Èṣù.

Èṣù exclamó asombrado: “¿Es así cómo los adivinos sufren en la tierra por su profesión? De ahora en adelante, aunque viva en el Cielo, siempre tendré mucho cuidado en asegurar el bienestar de ellos en la tierra. A cambio, lo primero que deberán hacer es poner a un lado la parte que me pertenece de cada ofrenda recibida de sus clientes”.

Canción:

Los adivinos cantaron con júbilo:

Lo aclamo a usted, una forma en lo alto

Lo aclamo a usted, receptor del sacrificio

Lo aclamo a usted, Èṣù, gran benefactor.<sup>159</sup>

Moraleja: Dado el buen servicio prestado por Èṣù a los dos adivinos, en aquel tiempo, los sacerdotes de Ifá continúan, aún hoy, mostrando su gratitud de la misma manera en cada uno de los sacrificios. El verso racionaliza el importante rol de Èṣù en el sacrificio y su patrocinio por los adivinos de Ifá. El verso explícitamente manifiesta que Èṣù no es un adivino, o un maestro de la adivinación de Ifá, como algunos escritores aseguran<sup>160</sup>.

Èṣù es el primero en ser propiciado antes de que el sacrificio le sea ofrecido a la divinidad pertinente. Este rito confirma la leyenda descrita en el poema anterior.

En el siguiente ese Ifá se cuenta como, en cierta ocasión, Èṣù se asoció con la Muerte y la Enfermedad, en contra de Ọ̀rúnmìlà. Los tres de ellos visitaron Ọ̀rúnmìlà en un momento cuando él no tenía nada en casa y él no tenía el dinero con que para entretener a los visitantes. Ọ̀rúnmìlà, sabiendo totalmente bien que los visitantes eran y lo que podría pasar a él si él no los entretuviera bien, tenía que enviarle a su esposa ir y vender algunas de sus cosas en el mercado y así obtener el dinero para comprar comida y bebidas con que para entretener a sus visitantes terribles.

Ọ̀dà-owó, awoo Kóro;  
Ààbò, obinriin rẹ̀,  
Ọmọọ wọn Ọ̀kẹ̀ Ịjerò.  
Bí ọ̀dà owó ti rídá mi,  
Bẹ̀ẹ̀ ni ààbò mi mbò mi.  
A díá fún Ọ̀rúnmìlà  
Níjọ́ ti olojò mẹ́ta  
Ó wọ s'ílée baba;  
Ifá ò sì ní í ní oókan  
À a yọ ọ́ ná.

<sup>159</sup> *Opus cit.*, Epega, D.O., *Ifá Amona Awon Baba Wa*, verso 63–2, p. 118.

<sup>160</sup> Lucas, J.O., *Religion of the Yorùbás* (1948), en la página 73, cita a Ellis y a Farrow, donde se apoya la errónea visión de que Èṣù enseñó Ifá a Ọ̀rúnmìlà.

Ni Ọ̀rúnmilá bá pe Ààbò, obìnrin rẹ̀,  
 Pé kí ó kó àwọn ǹnkan ìní òun lọ s'ọ̀ja lọ tà.  
 Nígba ti Ààbò dé ọ̀jà Ejígbòmẹ̀kùn,  
 Ìrọ̀kẹ̀ Ọ̀rúnmilà ti ó rà ní egbèje,  
 Wọn ẹ̀ é ni ogóje.  
 Ìrùkẹ̀ẹ̀ rẹ̀ egbèfà,  
 Wọn ẹ̀ é ni ọ̀gófà.  
 Ìbòrí Ifáa egbèrìndínlógún,  
 Wọn ẹ̀ é ní ọ̀kanlélógún.  
 Ni Ààbò bá mẹ̀kun,  
 Ó fi dígbẹ̀.  
 Ó fi ìyẹ̀rẹ̀ ẹ̀'ohùn aró.  
 Ó ní àwọn ọ̀jà náà ò pójúowó.  
 Ni Ọ̀rúnmilà bá fi ìyẹ̀rẹ̀ dá a lóhùn  
 Pé kí ó lọ ta àwọn ọ̀jà náà bẹ̀ẹ̀bẹ̀.  
 Ni Ààbò bá ta àwọn ọ̀jà náà ní ìtàkutà.  
 Ló bá m'ówó ra ońjẹ wálé.  
 Àwọn oljò mẹ̀ta náà-Ikú, Àrùn àti Èsù-jẹ̀,  
 Wọn sì yó.<sup>161</sup>

Ọ̀dá-owó<sup>162</sup>, sacerdote de Ifá de Kóro<sup>163</sup>;  
 Ààbò<sup>164</sup>, su esposa,  
 Y su hija, de la ciudad de Ìjèrò<sup>165</sup>.  
 Así como me falta el dinero,  
 Yo también tengo seguridad.  
 La adivinación de Ifá se realizó para Ọ̀rúnmilà,  
 En el día en que tres hombres extraños  
 Se alojaron en la casa del padre.

<sup>161</sup> Abimbola, Wande, *Ifa: An Exposition of Ifa Literary Corpus*, Olabisi Onabanjo University, Ibadan, 1976, I (Eji Ogbe, capítulo 5).

<sup>162</sup> Nombre propio que significa 'la Escasez de dinero'.

<sup>163</sup> Ciudad cerca de Ijero, en la división de Ekiti.

<sup>164</sup> Nombre propio que significa 'la Seguridad'.

E Ifá no tenía ni siquiera un cauri  
 Que él pudiera gastar.  
 Òrúnmìlà llamó a Ààbò, su esposa,  
 Para que tomara todas sus cosas y las vendiera en el mercado.  
 Cuando Ààbò llegó al mercado de Ejìgbòmẹ̀kùn<sup>166</sup>,  
 El ìròkẹ̀ de Òrúnmìlà, qué él había comprado por setecientos cauris,  
 Se valoró en cientocuarenta cauris.  
 Su látigo ceremonial de cola de caballo que él compró para seiscientos cauris,  
 Se valoró en cientoveinte cauris.  
 El ornamentado de tela que cubrió sus instrumentos de adivinación de Ifá, que él compro a  
 seiscientos cauris,  
 Se valoró en veintiún cauris.  
 Ààbò cantó,  
 En lugar de llorar alto.  
 Recitó poemas de Ifá, en lugar de proferir un gemido lamentoso.  
 Ella dijo que los materiales se valorizaron muy por debajo de sus precios de costo.  
 Òrúnmìlà también contestó recitando los poemas de Ifá.  
 Y le dijo que fuera a vender los materiales.  
 Ààbò vendió los materiales entonces con muchas pérdidas,  
 Y tomó el dinero para comprar comida para la casa.  
 Los tres extraños visitantes -la Muerte, la Enfermedad y Èṣù- comieron,  
 Y ellos se quedaron satisfechos.

En la siguiente historia<sup>167</sup> de Oturunpon—Meji se resalta el papel de Èṣù como el que cambia la mala fortuna por buena:

Cierta vez, a Òrúnmìlà le acosaba siempre la mala fortuna, así que consultó a Ifá y preguntó:  
 ¿Cambiará mi fortuna a mejor?, ¿seré favorecido con dinero para que me ayude a mejorar mi situación?,  
 ¿soportaré las prebendas de la vida?

El Oráculo aconsejó a Òrúnmìlà que fuese ante Èṣù y le ofreciera en sacrificio una paloma, un

<sup>165</sup> Pueblo de la División de Ekiti.

<sup>166</sup> Nombre de un lugar donde crece el atori (*Glyphaea Lateriflora*) que es el símbolo de autoridad de Èṣù. Todos los miembros del culto que lo siguen deben sostener látigos de atori en sus manos cuando ellos van.



gallo, un macho cabrío y una botella de aceite de palma. Presentará las ofrendas a Èṣù y, posteriormente, será Èṣù el que le abrirá el camino a la prosperidad. Ọ̀rúnmìlà accedió y dijo a Èṣù:

Èṣù, me aconsejaron que buscara su gracia porque la prosperidad hasta ahora me ha eludido.

Quiero un cambio de fortuna.

Ese mismo día, Èṣù le contestó a Ọ̀rúnmìlà:

Puedes irte. De ahora en adelante todo será bueno para ti.

Así fue como Èṣù abrió el camino de la prosperidad a Ọ̀rúnmìlà. Dondequiera que Ọ̀rúnmìlà fuese, Èṣù andaría detrás de él y todo iría bien. Al regresar, Ọ̀rúnmìlà cantó alabanzas en su honor:

Esu, a dondequiera que yo vaya le recordaré.

Desde ese momento, Ọ̀rúnmìlà dejó una parte de todo lo que ofreciera para que comiese Èṣù.

En casas de Babalawos es frecuente encontrar una imagen de esta deidad ante la que se pone la primera porción de cualquier sacrificio que sea ofrecido, antes incluso que a la deidad principal a la que se le está haciendo el sacrificio. Aquí, Èṣù se retrata como un protector, y no como un mentor de la adivinación de Ifá.

En esta historia de Okaran-Meji, Èṣù es retratado como un cliente que sufre las desagradables consecuencias de haber descuidado un sacrificio –una pena que él mismo impone a los incumplidores.

Un cliente llamado Laalu consultó el oráculo de Ifá, y preguntó que, “cómo su nombre era conocido en todas partes, ¿le auguraría eso una muerte prematura?, o, por el contrario, ¿viviría muchos años?”.

Era una buena pregunta, ya que Laalu se había vuelto un terco, molesto, con un carácter difícil, del que pocos tenían algo bueno que decir.

A Laalu se le dijo que ofreciese como sacrificio un gran macho cabrío, seis bolsas de cowries y ciertas hierbas mágicas. Si el sacrificio se realiza de la manera que prescribió Ifá, se le aseguró a Laalu, que la muerte no le vendría prematuramente. Además, a Laalu se le recomendó que hiciese otro sacrificio para conservar su salud buena, a fin de que sus esfuerzos por salvarse no fracasasen.

---

<sup>167</sup> Agboola, A.F., *Ojulowo Oriki Ifá*, Project Publications Ltd., Ibadan, 1989, p.176.

Laalu se tomó el asunto a la ligera: “Él no estaba preocupado por salvarse de nada”, dijo, “todo lo que quería era vivir una larga vida”. Así que ofreció sacrificios para tener longevidad y no para salvarse.

Laalu vivió bastante. Aún después de la guerra, Laalu fue el único superviviente. Vivió muchos años pero la mayor riqueza que adquirió fue el poco ahorro que pudo lograr, porque el derroche y las malas mujeres malgastaron todos sus recursos. Fue entonces cuando Laalu recordó la advertencia dictada por Ifá.

Si Okonran cae a la derecha

Y Okonron cae a la izquierda

La configuración resultante presagia adversidad.

Así declaró el Oráculo de Ifá para Laalu,

El señor de la ciudad que reside en el cruce de caminos.

Laalu es otro nombre para Èṣù, y el refrán que se expandió fue: “Èṣù desea riquezas pero está frustrado por aquellos que saquean su santuario”.

Se dice que Èṣù se ha asoció con Òrúnmìlà cuando la Muerte lo persiguió por haber seducido a su esposa.

Ó ṣe fírí kojánà.

A díá fún Òrúnmìlà

Ifá nìlọ lèé gb'Òjòntarìgì,

Obìnrin Ikú.

Òjòntarìgì nìkan ni obìnrin Ikú,

Òrúnmìlà sì fẹ́ẹ́ gbà á lówó Ikú.

Wọ́n ní kí Òrúnmìlà ó rúbọ.

Ó sì rú u.

Ìgbà ti ó rúbọ tán,

Ló bá gba Òjòntarìgì lówó Ikú.

Ni Ikú bá mú kùmòọ rẹ.

Ó kọrí s'ílẹ̀ Ọ̀rúnmílá  
 Ó sì bá Èṣù lójúde.  
 Èṣù ní: 'Nlẹ̀ o,  
 Ikú, Ọ̀jẹ̀pẹ̀ aláṣọ̀ osùn'.  
 Ìgbà ti wọ̀n kíraa wọ̀n tán,  
 Èṣù ní: 'Níbo lò nílọ́?',  
 Ikú ní òun nílọ́ ilẹ̀ Ọ̀rúnmílà ni.  
 Èṣù ní: 'Kín ló de?'.  
 Ikú ní ó gba òun lóbìnrin ni,  
 Lóní ni òun ó sì pa á.  
 Ni Èṣù bá ní kí ó jókò.  
 Ìbà ti ó jókò tán,  
 Ni Èṣù bá fún un ní jíjẹ àti mímu.  
 Ìgbà ti Ikú jẹun ti ó yó tán,  
 Ó dide,  
 Ó mú kùmọ̀ọ̀ rẹ̀,  
 Ó nílọ́.  
 Èṣù ní: 'Níbo ló dà?'.  
 Ikú ní òun nílọ́ ilẹ̀ Ọ̀rúnmílà ni.  
 Èṣù ní: 'À maa jẹun ẹnì tán, k'á tún pa ni?  
 O ò mò pé ońjẹ Ọ̀rúnmílà lo jẹ yíí?'.  
 Ìgbà ti Ikú ò mọ̀ ohun ti yóó ẹ̀ mọ̀,  
 Ó ní: 'Sọ fún Ọ̀rúnmílà kí ó máa mú obinrin náà'.  
 Ijọ́ ni Ọ̀rúnmílà níjọ́,  
 Ayọ̀ ní a níyọ̀.  
 Ó ní ó ẹ̀ firí kojáná.  
 A díá fún Ọ̀rúnmílà,  
 Ifá nílọ́ lèé gb'Ọ̀jò̀ntarìgì,  
 Ọ̀bìnrin Ikú.  
 Ọ̀ràn t'ẹ̀ ẹ̀ rọ̀ kẹ̀kẹ̀ sí,  
 Alẹ̀ ànà ni mo fi s'ótí,

Ni mo fi mu.  
Gbẹrẹfu.  
A f'òràn yíí mu tábà.  
Àwá f'òràn yíí mu tábà,  
A ò kú mọ.  
Gbẹrẹfu.  
A f'òràn yíí mu tábà.<sup>168</sup>

El que pisó rápidamente el camino.  
La adivinación de Ifá se realizó para Òrúnmilà,  
Cuando él iba a llevarse a Òjòntarìgì<sup>169</sup>,  
La esposa de la Muerte.  
Òjòntarìgì era la única esposa de la Muerte  
Pero Òrúnmilà quiso enamorarla.  
A Òrúnmilà se le pidió que realizara un sacrificio.  
Y él lo realizó.  
Después de que él hubo hecho el sacrificio prescrito,  
Se llevó a Òjòntarìgì lejos de la Muerte.  
La Muerte tomó su garrote entonces,  
Y fue a casa de Òrúnmilà.  
Encontró Èşù fuera de la casa.  
Èşù dijo: 'Yo lo saludo,  
Muerte, de apodo Òjèpé, la del vestido siempre rojo'.  
Después de que ellos hubiesen intercambiado saludos,  
Èşù preguntó: '¿Dónde va usted?'.  
La Muerte contestó que iba a casa de Òrúnmilà.  
Èşù preguntó: '¿Con qué motivo?'.  
La Muerte se quejó de que ese Òrúnmilà había seducido a su esposa de lejos  
Y juró que mataría a Òrúnmilà ese mismo día.  
Entonces Èşù pidió a la Muerte que se sentase.

---

<sup>168</sup> Cfr., Abimbola, *Opus Cit*, I, pp.57-8 (Ogunda Meji, capítulo2).

<sup>169</sup> Nombre que se le suele dar a una persona notoria que se ha hecho famosa por cometer un acto malo.

Después de que se hubo sentado,  
Èṣù le dio comida y bebida.  
Después de que la Muerte hubo comido hasta artarse,  
Se puso en pie, tomó su garrote, y comenzó a caminar.  
Èṣù le preguntó de nuevo: ‘¿A dónde va usted?’  
La Muerte le dijo que él iba a casa de Ọ̀rúnmìlà.  
Èṣù preguntó: ‘¿Uno come la comida de un hombre y sube a matarlo?’  
No sabe usted que los alimentos que se comió eran la comida de Ọ̀rúnmìlà?’.  
Como la Muerte no supo qué hacer,  
Le dijo: ‘Le dice a Ọ̀rúnmìlà que se quede con la mujer’.  
Ọ̀rúnmìlà empezó a bailar,  
Comenzó a regocijarse.  
Èl dijo: ‘El que pisó rápidamente el camino’.  
La adivinación de Ifá se realizó para Ọ̀rúnmìlà,  
Cuando él iba a llevarse a Ọ̀jò̀ǹt̀arìgì,  
La esposa de la Muerte.  
La cosa sobre la que usted hizo un alboroto,  
Anoche, yo la puse en el vino, Y la bebió fuera.  
No tomando nada más.  
Nosotros fumamos esto lejos junto con el tabaco.  
Nosotros fumamos esto lejos junto con el tabaco,  
Nosotros no nos moriremos.  
No tomando nada más que aquello.  
Nosotros fumamos esto lejos junto con el tabaco.

En este verso de Osé-Tura se nos muestran a Èṣù como el divino embaucador:

Perí-pokún,  
Pokún-perí  
Èṣù bambí  
A díá f’Akón omọ oluwara òje...<sup>170</sup>

---

<sup>170</sup> *Opus cit.*, Agboola, A.F., *Ojulowo Oriki Ifá*, p. 110.

De aquí a allí,  
De allí a aquí,  
Así se deleita Èṣù, el embaucador,  
En el desvío confuso  
Así declaró Ifá para el Cangrejo  
Que se oculta de hoyo en hoyo en las marismas.

Aquí se explica cómo Èṣù ayudó a la gente de Ìlowòn<sup>171</sup> a ahuyentar a todos los Ajogún que los habían sitiado.

Òpẹ̀ iháhá ab'ídí sùrìkí.  
A díá fún wọn n'Ílowòn,  
Ajogún dí wọn mólé pinpin-in pin.  
Wọn ní kí gbogbo ará Ìlowòn ó rúbọ.  
Wọn sì rú u.  
Ìgbà ti wọn rúbọ tán,  
Ni Èṣù bá bá wọn lé gbogbo àwọn ajogun  
Lọ kúrò lódò wọn.  
Ìgbà ti wọn dùn,  
Wọn ní bẹ̀ẹ̀ gẹ̀gẹ̀ ni àwọn awo àwọn wí.  
Òpẹ̀ iháhá ab'ídí sùrìkí.  
A díá fún wọn n'Ílowòn,  
Ajogún dí wọn mólé pin pin-in pin.  
Àwa ó mà mà r'ógun n'Ílowòn mó,  
Ogún sí,  
Ogún lọ.  
Gbogbo àgbàgbà Ílowòn.  
L'ó rú orín méjì méjì.  
Ajogún ti pẹ̀yìndà,  
Ajogún lọ.<sup>172</sup>

La palma debido a la pesada carga de su copa tiene una base grande.  
 La adivinación de Ifá se realizó para los habitantes de Íṣwòṇ,  
 Cuando ellos estaban sitiados por el Ajogún.  
 Se pidió a todos los habitantes de Íṣwòṇ que hicieran un sacrificio.  
 Ellos lo realizaron.  
 Después de que ellos hubieron realizado el sacrificio prescrito,  
 Èṣù ayudó a que ellos expulsaran a los Ajogún,  
 Fuera de su pueblo.  
 Después de que los hubiesen conquistado,  
 Ellos se pusieron felices,  
 Y dijeron que eso era exactamente lo que sus sacerdotes de Ifá habían predicho.  
 La palma debido a la pesada carga de su copa tiene una base grande.  
 La adivinación de Ifá se realizó para los habitantes de Íṣwòṇ,  
 Cuando ellos estaban sitiados por los Ajogún.  
 Nosotros ya no vemos la guerra en Íṣwòṇ.  
 La guerra se ha marchado,  
 La guerra se ha ido.  
 Cada uno de los viejos de Íṣwòṇ  
 Ofrecieron dos ramitas de mascar como sacrificio.  
 Los Ajogún se han virado de espaldas.  
 Ellos se han ido.

En el siguiente ejemplo vemos cómo Èṣù castiga al cliente que no hizo el sacrificio prescrito mientras que él sí bendijo al que realizó el sacrificio.

Ọ̀tọ́tọ́tọ́tọ́, babaláwo Olówó,  
 Ló díá f'ólówó.  
 Ọ̀rọ́rọ́rọ́rọ́, babaláwo Ọlórò  
 Ló díá f'ólórò.  
 K'á j'ẹ̀wà tán,

---

<sup>171</sup> Ciudad de la división de Oyo, muy conocida en la literatura oral para su devoción al culto de Egungun.

K'á gbọ̀n'wọ̀p rẹ̀ é 'nú àwo poro poro poro,  
 Babaláwo Ọ̀lọ̀mọ  
 Ló díá f'ọ̀lọ̀mọ.  
 Wọ̀n ní kí gbogboo wọ̀n ó rúbọ̀ nítorí ọ̀mọ.  
 Ọ̀lọ̀mọ̀ nìkàn l'ó rú.  
 Olówó àti Ọ̀lọ̀rò fi gbogbo owóo wọ̀n sòdògùn,  
 Sùgbọ̀n wọ̀n ò r'ọ̀mọ bí mọ.  
 Èşú ní: 'Ó àgbòò mi àfàkàn,  
 Òkuuru ọ̀pọ̀n ọ̀nàá sún'.  
 Wọ̀n ní: 'Ta ló sún kàn?'.  
 Wọ̀n ní: 'O sún k'Olówó àt'Ọ̀lọ̀rò àt'Ọ̀lọ̀mọ'.  
 Wọ̀n ní: 'Ta ló ha rúbọ̀?'.  
 Wọ̀n ní: 'Ọ̀lọ̀mọ̀ nìkan ló rú'.  
 Níjọ̀ Olówó kú.  
 Èşú ní kí wọ̀n ó máa lọ pín dúkìáa rẹ̀.  
 Níjọ̀ Ọ̀lọ̀mọ̀ kú,  
 Àwọ̀n ọ̀mọ̀p rẹ̀ nìkan  
 Ló pín gbogbo ǹ̀kan ìní rẹ̀.  
 Ikú p'Olówó,  
 Ó b'owó è níwú jẹ̀.  
 Ikú p'Ọ̀lọ̀rò,  
 Ó k'óròp rẹ̀ lọ.  
 Èrò òkun,  
 Èrò ọ̀sà,  
 Ta ni ò mọ̀  
 Pé ipa Ọ̀lọ̀mọ̀ ò ní í run.<sup>173</sup>

Ọ̀tọ̀tọ̀tọ̀tọ̀tọ̀, un rico sacerdote de Ifá.

La adivinación de Ifá se realizó para un hombre rico.

Ọ̀rọ̀pọ̀rọ̀pọ̀rọ̀, un adinerado sacerdote de Ifá.

---

<sup>172</sup> Abimbola, *Opus cit.*, IV, p.37 (Owonrin Meji, capítulo 4).



La adivinación de Ifá se hizo para un hombre adinerado.  
 Cuando terminamos de comer frijoles,  
 Expulsamos persistentemente las migas con los dedos fuera de nuestro plato.  
 El Sacerdote de Ifá padre,  
 La adivinación de Ifá se realizó para un padre.  
 Fueron los que pidieron realizar un sacrificio para que no pudieran faltarles los hijos.  
 Sólo el padre realizó el sacrificio prescrito.  
 El hombre rico y el adinerado emplearon todo su dinero para procurar la medicina,  
 Porque ellos no podían tener hijos.  
 Èṣù dijo: ‘Es la hora, permítanos ir a la siguiente persona’.  
 La declaración fue: ‘El cuenco ornamentado del sacrificio ya está en movimiento’.  
 La pregunta siguió: ‘¿Hacia quién se ha movido?’.  
 La respuesta fue: ‘Se ha movido hacia el hombre rico, el adinerado y el padre’.  
 Luego vino la pregunta: ‘¿Quién de entre ellos realizó sacrificio?’.  
 La contestación fue: ‘Sólo el padre realizó el sacrificio’.  
 El mismo día el hombre rico se murió,  
 Èṣù pidió a todos que fueran y compartiesen sus cosas.  
 El mismo día el padre se murió,  
 Sólo sus propios hijos  
 Compartieron sus cosas entre ellos.  
 La muerte mató al hombre rico,  
 Y perdió sus riquezas.  
 La muerte mató al hombre adinerado,  
 Y se llevó sus riquezas.  
 Los viajeros del mar,  
 Los viajeros de la tierra,  
 ¿Quién no sabe  
 Que el camino del padre nunca se borrará?

Antes de que Èṣù partiese para la tierra se dirigió ante Òrúnmílá que le aconsejó que se hiciese sacrificio a sí mismo para evitar experimentar el peligro de poderes superiores a él. Debería sacrificar

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, pp. 3-4 (Eji Ogbe, capítulo3).

sobre sí un chivo. Sin embargo, Èṣù se preguntó si existiría en alguna parte del Cielo o de la tierra un poder que lo superara, por lo que declinó realizar el sacrificio.

Partió hacia la tierra con la firme determinación de desafiar a cualquiera que se cruzase en su camino. Al llegar, estableció una granja que pronto se convirtió en la más próspera de todas. Así que comenzaron a robarle. Èṣù se preguntó quién tendría el valor de robarle a él, sin saber que era su doble primordial (Onne en Yorùbá, Esuamen en Bini) el que le había robado.

Onne, que tenía varios hijos, le habían aconsejado que sirviese a Èṣù con un chivo para que evitase el encuentro con fuerzas más poderosas que él mismo. Rehusó hacer el sacrificio porque él era la fuerza guardiana de Èṣù. Aún así, agasajó a los niños, tal como le aconsejó Ifá.

Cuando Èṣù descubrió el engaño se propuso descubrir al ladrón mediante una trampa. Cuando Onne cayó en ella prefirió no poner resistencia y quedarse quieto, fingiendo estar muerto. Así que, a la mañana siguiente, cuando vio a Onne, inmediatamente supo que él era el ladrón de su granja. Tomó pues su machete con la intención de aniquilarle, pero al ver que no se movía y estaba rodeado de moscas, pensó que estaba muerto. Sin embargo, cuando abrió el arco de la trampa para sacar el cuerpo, Onne se abalanzó sobre Èṣù, inmovilizó el arma y se entrelazaron en una pelea. Durante la lucha, los niños a los que Onne había agasajado oyeron el rumor de la lucha y sintieron curiosidad por ver qué sucedía. Al ver a Onne en peligro se introdujeron en los ojos de Èṣù. Éste soltó a Onne para quitarse a los niños de los ojos y Onne aprovechó para esconderse en el fondo del río.

Al llegar Èṣù enojado a su casa le pidió a su hijo Falsedad que le trajese un poco de agua. Como se hizo el remolón le dio un golpe en la cabeza con tal fuerza que lo mató al instante. Fue entonces cuando recordó las palabras de Òrúnmilá de ofrecer un chivo en sacrificio, y así, aunque tarde, lo realizó<sup>174</sup>.

Como ya hemos dejado entrever anteriormente, todas la divinidades emplearon la energía de un Odù para bajar del Cielo a la Tierra, de forma que ese Odù se convirtió en el Odù isalayé de dicha Deidad. Èṣù vino al mundo con el Odù Ogbe-Irete y es el que explica todo lo relacionado con él, sus diferentes

caminos y cómo llegaron a repartirse por el mundo. No obstante, todo Odù de Ifá, además de tener sus propios animales, plantas e, incluso, su Òrìsà, posee un Èṣù particular, al que se le sirve antes que a la deidad que lo acompaña.

Dos Santos<sup>175</sup> nos muestra el siguiente Odù cómo se repartieron los diferentes tipos, o caminos, de Èṣù por el mundo:

Okoto, que tiene una parte superior amplia y hueca,  
De forma que Okoto, con una sola pata,  
Puede girar por toda la tierra.

Fue el adivino que lanzó Ifá para Olugbon cuando preguntó cómo podía hacer para incrementar su linaje y convertirse en el líder de su pueblo. Òrúnmilà le dijo que debía preparar una ofrenda acorde a sus poder sobrenatural y que si la realizaba crecería en extremo y se convertiría en un hombre importante y su pueblo sería grande.

Olugbon preguntó qué debía hacer. Él le respondió que debería recolectar ñame, panes de maíz, frijoles, un licor fuerte, vino de palma, vino de rafia, nueces de kola, kola amarga y pimienta de guinea. Y que debería guardarlo en su casa hasta el momento que lo necesitara. Además, le advirtió, que los habitantes del pueblo deberían buscar grandes cantidades de potasa y hojas de tabaco, machacarlas hasta convertirlas en polvo y almacenarlas en sus casas. Debería estar a la espera de dos extranjeros que vendrían del otro mundo para conocerlo y que debería darles todo lo que pidiesen.

Olugbon estuvo presto en recolectar todo lo que le habían solicitado, pero no halló gran cantidad de potasa ni de tabaco. Aún así, Òrúnmilà insistió en preparar la ceremonia.

Mientras tanto, Èṣù decidió bendecir a todos los pueblos pequeños de la tierra para que aumentaran sus capacidades. Decidió que sólo aquellos que fuesen generosos serían favorecidos por él, mientras que los que no, tendrían que someterse a una prueba. Así que llamó a sus mil doscientas generaciones de

---

<sup>174</sup> Ibie, C. Osamaro, *Ifism: The Complete Works of Orunmila. Vol. 3: The Odus of Oyeku-Meji*, Athelia Henrietta Press, New York, 1990.

hijos y se añadió él mismo, el Èṣù Aragba, como el mil doscientos uno. Según llegaron a la tierra, el primer pueblo que visitaron fue el de Olugbon. Ellos les ofrecieron a los extranjeros todos los alimentos que habían preparado con antelación pero, al terminar de comer, Èṣù dejó entrever que deseaba tomar un poco más de tabaco en polvo, así que salió al exterior y comenzó a cantarle a Ifá:

Así es,  
Ha nacido un niño.  
El niño no llora para comer harina de ñame.  
Así es,  
No llora por comer pan de frijol o de harina de maíz.  
Èrìgì-Àlò<sup>176</sup>,  
Llora por el polvo de tabaco,  
Es por el polvo de tabaco que el niño llora.  
Èrìgì-Àlò,  
Llora por el polvo de tabaco,  
Es por el polvo de tabaco por lo que el niño llora.  
Èrìgì-Àlò,  
Llora por el polvo de tabaco,  
Es por el polvo de tabaco por lo que el niño llora.

Olugbon le ofreció el polvo de tabaco (saa) que tenía pero a Èṣù no le bastó, así que fue a pedíselo a los vecinos. En todo el pueblo no había suficiente polvo de tabaco para los dos mil doscientos hijos de Èṣù, así que se marcharon disgustados.

Cerca de allí había un Rey llamado Olowu que también quería convertirse en un gran Rey y tener un gran linaje. Así que también fue a consultar a Òrúnmilà, que le pidió que hiciese sacrificio con ñame, harina de ñame, pan de maíz, frijoles, nueces de kola amarga, dieciséis ratas de bosque, dieciséis pescados, un chivo y suficientes cowries. También le pidió gran cantidad de tabaco en polvo y potasa, que debería repartir a todos los habitantes del pueblo para que estuviese preparado a tiempo. Así mismo, le advirtió de la visita de los viajeros de Ode Orun (el Cielo).

---

<sup>175</sup> Santos, Juana Elbein dos, e Deoscoredes Maximiliano dos Santos, Èṣù, Corrupio Editora, 2015.

<sup>176</sup> Oriki para Òrúnmilà.

Cuando Èṣù y sus hijos partieron de casa de Olugbon fueron a la casa de Olowu que, inmediatamente, les ofreció todo lo que habían preparado. Cuando hubieron terminado, Èṣù salió al patio y comenzó a cantar:

Así es,  
Ha nacido un niño.  
El niño no llora para comer harina de ñame.  
Así es,  
No llora por comer pan de frijol o de harina de maíz.  
Èrìgì-Àlò<sup>177</sup>,  
Llora por el polvo de tabaco,  
Es por el polvo de tabaco que el niño llora.  
Èrìgì-Àlò,  
Llora por el polvo de tabaco,  
Es por el polvo de tabaco por lo que el niño llora.  
Èrìgì-Àlò,  
Llora por el polvo de tabaco,  
Es por el polvo de tabaco por lo que el niño llora.

Pero Olowu lo tenía todo muy bien planificado, puesto que había seguido los consejos de Òrúnmìlà al pie de la letra. Así que avisó a todos los del pueblo para que trajesen todo el polvo de tabaco y la potasa que tenían. Comenzaron a mascararlo todo hasta que se saciaron, sin percatarse que tanta acumulación de polvo atascaría sus intestinos hasta la boca.

Èṣù comenzó a vomitarlo todo, incluso las cosas preciosas que había acumulado en su estómago de Ode Orun, de gran belleza e importancia, en cantidades ilimitadas. De su estómago comenzó a salir grandes cantidades de dinero, de forma que todo el pueblo se llenó de él. Al segundo día comenzó a vomitar cuentas valiosas de todo tipo, corales, refe (cuentas ralladas amarillas y rojas), okun (cuentas

---

<sup>177</sup> Otro nombre para Òrúnmìlà.

reales rojo oscuro), enla (cuentas ralladas blanco y azul), segi (cuentas azules), itun Ifá (cuentas de Ifá), etc., Vomitó cuentas durante siete días.

Posteriormente, vomitó diversas clases de telas lujosas, mosaja, sanyan, elu ofi, enipopo, ala, aro, y adire. Continuó expulsando caballos, blancos negros y rojos. Esclavos hombres y mujeres, hasta que no salió nada más y dijo: “El pueblo de Owu no vivirá más con penuria y miseria. Serán una generación que vivirán en la riqueza. Así que harás uso de todas estas propiedades”.

Dicho esto, Èṣù partió hacia los siguientes pueblos para continuar con su prueba. Pero antes de marcharse le dijo a Olowu que nunca dejara de reconocer que había sido Èṣù el que le había dado todas esas riquezas, por lo que deberían adorarle y ofrecerle ofrendas cada año.

De entre todos sus hijos, Èṣù tomó uno de cada grupo generacional con el fin de dejarlo en la tierra con diversos fines. Unos para que permaneciesen en los pueblos y fuesen adorados con el fin de otorgar fortuna a sus seguidores. Otros para servir a los iniciados y otros a los no iniciados. Unos para servir a los cazadores y así propiciar la buena caza e iniciarlos en la medicina natural. Otros servirían a los comerciantes para que regulasen sus actividades. Unos pocos vivirían con lo reyes para que , con su autoridad, fuesen respetuosos con su pueblo y dictaran buenas leyes.

Èṣù Agba, también conocido por Èṣù Yangi<sup>178</sup>, que recibe este nombre porque esta roca se desmenuza en numerosos fragmentos que caen como lluvia de piedras rojas, nos da pie a otra leyenda en la que se cuenta que, al principio de la creación, sólo existía aire y agua (Orisanla y Oduwa) y que, de pronto, en el barro líquido se originó una burbuja en la que Olódùmarè, el creador, insufló su aliento de vida. De ese barro solidificado se formó una piedra de laterita (yangi) a la que denominaron Èṣù.

Había nacido Èṣù agba, el mayor de los Èṣù.

Òrúnmilà, cuenta la leyenda, deseaba tener un hijo en la tierra, así que regreso a Orun. Allí se tropezó con Orisanla, el creador de las especies y las razas en sus faenas cotidianas con un niño a su

lado. Òrúnmìlà dijole: Baba necesito que otorgue un niño para mí y mi esposa. Obàtálá le contestó que, en ese momento, no tenía ninguno, a lo que Òrúnmìlà le replicó: “¿Y ese que tienes ahí?, démelo”. Obàtálá se negó, pero Òrúnmìlà continuó insistiendo hasta que Obàtálá le dijo que regresase a la tierra, que ya se lo enviaría.

Después de doce meses de embarazo la mujer de Òrúnmìlà parió a un niño al que llamaron Èṣù. Acabado de nacer, ya tenía un hambre atroz. Le pidió a su madre que le diera peces, ratas, aves, etc., a los que devoraba ávidamente. Cuando ya no tuvo otra cosa que ingerir, se comió a su propia madre.

Òrúnmìlà, al ver esto, lanzó el oráculo de Ifá que le aconsejó que hiciera sacrificio con un chivo y una espada bien afilada. Òrúnmìlà hizo el sacrificio indicado y, cuando el niño comenzó a pedirle comida, se la fue dando hasta que quiso comérselo a él. Inmediatamente, Òrúnmìlà sacó la espada y Èṣù echó a correr. Òrúnmìlà lo siguió seccionándole doscientos pedazos con su espada a lo largo de los nueve Orun, hasta que se dio por vencido. Al virarse le dijo a Òrúnmìlà: “Hagamos un pacto, cada vez que alguien necesite algo de mí cojeras uno de mis pedazos (o yangi), lo lavarás con las yerbas adecuadas y dirás: Iba Ifá, Ibá Èṣù, y yo haré el trabajo que me hayan pedido, pues en cada uno de esos doscientos pedazos que seccionaste de mi cuerpo, estará mi espiritualidad presta a servir a quien lo necesite y sacrifique para mí. Inmediatamente Èṣù comenzó a vomitar todo lo que había comido, incluso a su propia madre.

En el odù Osalofogbejo también se habla de cuando Èṣù, sirviente de Olodumaré, estaba molesto porque también debía servir junto a su señor a un extraño. Por este motivo, hacía invocaciones de malos espíritus al desconocido y después se limpiaba con un huevo de las Ijami para no ser descubierto. Pero un día olvidó hacerlo y Olodumaré lo sorprendió y le dijo: “Éste, al que molestas, es Abita, el representante del mal; y me siento frente a frente, en la misma mesa, porque el bien y el mal andan juntos y son correlativos, pues existe bien que conducen al mal, y mal que lleva al bien. Y tú, por desobedecerme, servirás lo mismo para lo malo que para lo bueno”.

---

<sup>178</sup> Nombre que recibe la laterita en Yorùbá. La laterita es el suelo propio de las regiones cálidas, caracterizado por la pobreza en sílice y su elevada cantidad de hierro, alúmina y/u otros minerales.

Otro mito Yorùbá habla de cuando las dieciséis divinidades primigenias no lograban hacer de la tierra un lugar habitable. Así que decidieron ir a consultar a Òrúnmìlà. Éste les dijo que faltaba la deidad número diecisiete y que sólo lo lograrían si Oshun paría un varón. Después de convencer a Oshun, estuvieron muchos días y muchas noches haciendo ceremonias propiciatorias para que naciera el esperado varón.

En ese tiempo llegó Ashetuwa (El poder no los trajo) a la tierra, había nacido Èṣù Odara. Akin-oso, el único capaz de llevar las ofrendas y ser bien recibidas en Orun.

A Èṣù se le suele comparar con *okoto*, un caracol con forma de tirabuzón cónico, que gira sobre una espiral desde un solo punto de contacto, abriéndose cada vez más hasta convertirse en una circunferencia que se expande hasta el infinito (parte superior hueca). De esta forma muestran que los Èṣù, aunque numerosos, su origen y naturaleza son uno único, explicando de esta manera el principio dinámico y la manera de autoextensión y multiplicación de los Èṣù.

Sencillamente, es la energía que utiliza las polaridades para efectuar sus transformaciones. Nada sin Èṣù podría existir, es la energía que se forma entre lo positivo y lo negativo (Òrìsànlà-Oduwa). La energía que regula lo contrapuesto, acción-reacción: luz-oscuridad, amor odio, frío-calor, contracción-impulso, malo-bueno, etc. Es la que ejecuta las transiciones dinámicas de un elemento a otro, de una dimensión a la otra, es en definitiva el desarrollo. Èṣù es la deidad Yorùbá que abre y cierra los caminos. Si Òrìsànlà es el polo positivo y Oduwa es el polo negativo, Èṣù es la energía que se desplaza entre estos dos, y es, por ende, el mensajero de la creación misma.

Como ya hemos señalado, cada deidad, cada ser creado que tenga vida, lleva implícito su propio Èṣù, de no tenerlo, simplemente no existiría.

Èṣù, Elegba, Bara, Eshu, Elegbara y muchos nombres más con los que se le invoca es el mensajero entre Olodumaré y el ser humano, es la idea que le fluye en la comunicación entre el mundo visible e invisible. Es la palabra, el *ashe*, el fruto del pensamiento que se traduce en lengua y que está representada por Oshetura. Por esta razón se dice que Èṣù es el primero que come.



La lengua se halla en medio de dos mandíbulas, y cada una tiene dieciséis dientes, que a su vez representan el sistema cosmogónico de Ifá: Ajalorun (Cielo-Ife) y Ajalaiye (tierra-oyo). La lengua es la portadora del *ase*, puesto que mediante la palabra podemos construir y destruir todo.

Èṣù es representado de diversas formas: modelado en barro, cemento, tallado en madera, ya sea con una, dos, tres, cuatro caras, siempre lo harán en forma de cabeza humana. Entre sus herramientas hay una pieza llamada Ogbo Èṣù o Ilari (iluminación de la conciencia), que es la que le da la habilidad de trascender las restricciones físicas del tiempo y el espacio y, además, las cuatro dimensiones.

Ile Èṣù ni ba ko, el hogar de Èṣù ni bako, es la nuca, donde se ubica el cerebelo humano. El mismo Èṣù se disfraza de Elenini, “obstáculo”. Cuando Ori, que representa el cerebro, vence los obstáculos que interpone Èṣù ni bako, el cerebelo responsable de las actividades motoras del cuerpo, se podría decir que hemos alcanzado el éxito. Cuando Èṣù ni ba ko ha echado a perder lo que realmente pensaba el individuo hacer como correcto, viene entonces la frustración, es decir, que Èṣù ni ba ko o Elenini han vencido a Ori. La acción vence al pensamiento.

El odù Ogbe-Di, es el que nos habla de la lucha constante entre Elenini (el obstáculo) y Ori por alcanzar los objetivos sobre la tierra. Mediante el libre albedrío llegar a liberarnos de todas las emociones negativas que entorpecen al espíritu y lo encadenan a la dimensión terrenal, condenándolo a una constante regresión.

Para que una energía determinada se transforme necesita del estímulo de otra energía que adicionada o sustraída de el resultado pretendido. Para lograrlo se realizan los llamados sacrificios o èbó, donde la energía circundante de una comunidad, o de un individuo en particular, se verá alterada por la adición o sustracción de una energía inducida a su favor. Por esta razón, a Èṣù se le denomina Èṣù bara baba ebo, puesto que es el padre de los sacrificios, el que comparte o lleva los sacrificios a las diferentes deidades, tal como hemos señalado anteriormente, puesto que sin sacrificios no habrá resultados.

#### 2.4.1. EL SINCRETISMO: ÈŞÛ-ELEGGUA.

Con la diáspora, sobre todo en Cuba, se inició la diatriba entre ÈşÛ (Echu) y Eleggua, sobre si son la misma deidad o diferentes. La mayoría de los iniciados dirán que son dos divinidades diametralmente diferentes y antagónicas, con diferentes papeles dentro del culto. Angarica<sup>179</sup> dice textualmente:

Elegguá, que es sinónimo de Eshú y éste es un espíritu malo que reacciona con los Ebbó, los Addimú, Ebboshuré, etc., la razón por la que en sus rezos se le dice: *Ocolo, Ofofo, Ocolo Oñiñi, Ocolo Tonicán, Ofo Omo Omóoroggún Ollona*, que quiere decir: “Eshú nos está acariciando, en una hora y cinco minutos después, nos lanza al abismo”.

Porque Eshú es como decir Alosi, el Diablo. Usted puede estar muy bien de todo en un momento, hasta ser millonario, gozando de perfecta salud y todo lo relacionado con el bienestar de esta vida, y de súbito, presentársele tal o más cual cosa mala o grave en su vida o en sus momentos, que usted no puede resistir y ello lo impulsa al suicidio. ¿Y quién lo impulsa? ¡Eshú! También usted puede estar muy mal de situación económica y hasta enfermo y de pronto, recibe una fortuna o sale agraciado con el premio mayor con un pedazo de billete que le hubieren obsequiado. Todo esto, es obra de Eshú.

Elegguá, lo que todos tenemos y está más cerca de nosotros, casi obra en la misma forma que Eshú, pero más ligado a Obbatalá, es más dócil, más apacible con los Addimú y demás cosas que le hacemos en nuestras casas. Ya sabemos por el libro titulado *El Lucumí al alcance de todos*<sup>180</sup>, que Elegguá quiere decir: “Está en la Casa”, que ELE, es derivado de Ilé y GGUA significa: estar.

Pero, ¿quién está? Está Eshú, sinónimo de Elegguá pero bajo la influencia de Obbatalá, que neutraliza en parte los impulsos maléficos de Eshú. No obstante ello, hay veces que Eshú se acuerda de quien es él y en un “abrir y cerrar de ojos” penetra en la casa y todo lo destruye o lo echa a perder. Entonces, cuando se presenta este caso, los Iworos responsables exclaman: *Batie-sorde* a Eshú, que quiere decir: “Eshú, retírese a otra parte”. Hay que hacer algo para que salga de la casa.

Y ¿cuándo se da cuenta usted de que Eshú ha entrado en su casa?, cuando surgen por cualquier asunto baladí, problemas, discusiones, tragedias y muchas veces hasta casos de enfermedad.

---

<sup>179</sup> Angarica, Nicolás Valentín, *Manual del Oriaté: Religión Lucumí*, Editorial Independiente, La Habana, 1955, p. 18.

Lidia Cabrera<sup>181</sup> aporta lo siguiente sobre este asunto:

Elegguá en ocasiones por su carácter, no sólo es travieso y malicioso, sino perverso y de franca maldad que asume en otras de sus muchas manifestaciones con el nombre de Eshu, a secas, se le identifica en el sentido puramente cristiano como el Diablo. Eshu es el mismo San Bartolomé (el diablo del 24 de Agosto) [...] Eshu es un Elegguá dispuesto a no hacer más que daño [...] pero Eshu son todos los veintiún Elegguás.

Más adelante explicita:

“Alábbagwanna” a quienes los abórisas la identifican como el “Ánima Sola” (la de los más desesperados y turbios empeños) parió a Elegguá, a quien de chiquito le ató las manos con una cadena y se fue a vivir “como pudo” y solo se hizo grande.

En cuanto a Eshu, lo parió Oyá y lo dejó abandonado en la manigua. Cuando pasaron los años y Oyá quiso reconocerlo como hijo, él se negó y le echó en cara que lo había abandonado.

Por estos motivos la gente de la diáspora cree también que Elegguá es lo que dan los Santeros y Eshu lo que entregan los Babalawos, o sacerdotes de Ifá. Pese a ello, una minoría de sacerdotes afirma que Eshu y Elegguá son la misma entidad, a pesar de que tanto unos como otros se ven incapaces de demostrar mediante el corpus textual de Ifá la veracidad de una postura u otra.

Eshu, Elgguá, Elegbara, tanto en Cuba, en Brasil, como en la propia Nigeria una deidad compleja. De Elegguá se cree que en sus veintiún caminos, o funciones, está la de guardián de la puerta, las encrucijadas y los caminos; mensajero de Olorun y de todos los Òrìsà, y de ser otorgador de bondades. De Elegbara se dice ser dueño de los caminos y de la determinación del destino. De Eshu se piensa que es “otro” Elegguá y que es hermano o hijo de él. A Eshu se le asocia con el Diablo. Sin embargo, sus distintos caminos poseen significativas variantes sustractivas.

Como bien dice Adrián de Souza:

---

<sup>180</sup> Angarica, Nicolás Valentín, *El Lucumí al alcance de todos*, Biblioteca Nacional José Martí, La Habana, [s.a.], Cuaderno mimeografiado.

<sup>181</sup> Cabrera, Lydia, *El Monte: Igbo-Finda; Ewe Orisha. Vititi Nfinda. Notas sobre las religiones, magia y supersticiones de los negros criollos y el pueblo de Cuba*, Ediciones C.R. (Cabrera y Rojas), La Habana (Cuba), Col. Chicherekú, 1954.

Resumiendo aspectos de Eshu en Cuba, considerado como unidad es: guardiero, bondadoso, y travieso hasta la práctica de la maldad, niño, hombre y viejo, dueño del destino y mensajero de los Òrìsà, responsable de hacer llegar los sacrificios, desvergonzado y exigente, valiente y vengativo, dador de vida y muerte, guerrero...

Características muy dispares y contradictorias coincidentes con las de Nigeria y Benin, donde está íntimamente ligado a Òrúnmilà, es decir, a Ifá. Pese a ello, la virtud de poner el orden, o el caos, en los mercados, no llegó a tierras Caribeñas, quizás debido a la condición de esclavos.

Sin embargo, Èṣù no ha sido siempre el mismo. Si consideramos lo que dice Jung al respecto:

El arquetipo es esencialmente un contenido inconsciente que cambia a través de su conciencia y la percepción, adquiriendo tonalidades que varían de acuerdo a la conciencia individual en que se manifiesta.<sup>182</sup>

En otras palabras, Èṣù, como representación arquetípica, se hallaba bajo la influencia del desarrollo consciente, que lo enjuicia y lo evalúa. Por tanto, el Èṣù que emigró de África adquirió nuevos significados, de acuerdo con el valor medio de donde se está recibiendo. Así, la imagen de Òrìsà, deidad embustera, mensajero, símbolo fálico o deidad castrada, se produjo en Brasil y Cuba con características particulares.

Esu, Exu, Elegbara, Eleguá, Legba o Bara son los nombres que recibe Èṣù en Brasil. Es un Òrìsà difícil de definir, poseedor de un carácter ambiguo: Le gusta agitar las disensiones y disputas para causar accidentes y calamidades públicas y privadas. Es ingenioso, ameno, vanidoso, una deidad que se viste de diversos roles sociales. Semeja una máscara que utiliza para tratar con el mundo exterior. Protege tanto al individuo como puede llegar a ser patológico. De hecho, el individuo que se identifica con él hace caso omiso de la parte real de su personalidad.

---

<sup>182</sup> Jung, Carl Gustav, *The Archetypes and The Collective Unconscious*, Collected Works of C.G. Jung Vol.9, Part 1, Princeton University Press, 1981, p. 17.

Eshu es tanto luz como sombra, hasta el punto que los primeros misioneros, asustados por estas características, lo compararon con el Diablo, convirtiéndolo en el símbolo del mal, lo abyecto, el odio en oposición a la bondad, la pureza, la elevación y el amor de Dios<sup>183</sup>. Pero a diferencia de la forma en que los misioneros cristianos entendieron a Eshu, para los africanos es una entidad que debe ser tratada con consideración, ya que tiene un lado bueno. Es dinámico y juvenil, un protector de la sociedad. Incluso hay gente en África que con orgullo usan como nombres propios Èṣùbìyù (diseñado por Eshu) o Èṣùtòsìn (Eshu merece ser adorado).

Bastide evidenciando el carácter benigno de esta entidad en el candomblé brasileño lo considera el embajador de los mortales, el siervo de deidades, intermediario entre el hombre y las divinidades. Y, además, agrega que Eshu:

No es sólo el mensajero, es también el intérprete del lenguaje de los santos, que no es igual al de los hombres y, por lo tanto, necesitan de alguien que traduzca las oraciones a los humanos y las palabras del consejo divino a un lenguaje apropiado<sup>184</sup>.

Bastide señala el intento de los afrodescendientes en Brasil en descubrir el equivalente Católico de Eshu, que pone de manifiesto la imposibilidad de ver a Eshu sólo en su aspecto demoníaco. Otra huella africana de Eshu, que parece haberse diluido en Brasil, es su carácter fálico. En su hégira de África a Brasil pierde su gran falo erecto, tan común en las representaciones africanas. En el Candomblé Nago Eshu está representado como una deidad asexuada. En su introducción a Brasil, pierde su priapismo o lo oculta tanto como sea posible. Sin embargo, es curioso que Exu en Haití se haya convertido en el símbolo de la impotencia sexual<sup>185</sup>.

En Brasil, se mantuvo la idea de Eshu como una deidad que guía al candomblé, el intermediario entre dos mundos, el mensajero de las oraciones de los hombres, previo ofrecimiento de sacrificios. También es una guía divina, ya que abre y cierra los caminos. A escondidas le gusta jugar, jugar malas pasadas, como un amigo molesto. Si se le da de comer primero, antes de cualquier otro Òrìsà, Eshu se convierte en un amigo que ayuda a las personas.

---

<sup>183</sup> Verger, Pierre Fatumbi, *Os Orixas*, Editôra Corrupio, São Salvador de Bahía, 1981.

<sup>184</sup> Bastide, Roger, *Le Candomblé de Bahia (rite nagô)*, Mouton & Co., París, 1958.

Sin embargo, Bastide señala que a pesar de que estos rasgos permanecen en Brasil, otro aspecto de Eshu se hizo más evidente, el de personaje siniestro. Esto ocurrió, según señala Bastide, a causa de la esclavitud. Eshu fue empleado por los negros en su lucha contra los blancos, convirtiéndose en el patrón de la brujería. La divinidad africana juguetona pasó a ser la deidad cruel que mata, lo que demuestra su amistad y su carácter salvador hacia los negros. La personalidad de Eshu dependerá intrínsecamente de la naturaleza de los grupos a los que pertenezca, siendo en los grupos bantúes donde el elemento demoníaco permanecerá con más intensidad, sobre todo en la macumba de Carioca.

Exu, en el Candomblé, tiene una base africana más intensa. Es un Òrìsà desobediente, que perturba las ceremonias; es el mensajero de los dioses, una fuerza movilizadora sin la que no se puede comenzar un trabajo. En la Umbanda, por el contrario, existen muchas entidades bajo el nombre de Eshu, sólo que algunos la definen como Exu Pagano, la espiritualidad marginal sin luz y sin conocimiento de la evolución, que trabaja en la magia del mal. El Eshu ya bautizado es consciente del bien, del correcto camino de la evolución. Por lo tanto, Eshu se califica como una entidad ambivalente y puede llevar a cabo tanto el bien como el mal.

Ortiz<sup>186</sup> es consciente de que esta propiedad, que actúa como un elemento de unión, es un rastro africano de Eshu (rey de las encrucijadas y de las puertas), pero es en la Umbanda donde se reinterpreta según un nuevo punto de vista, el rito de pasaje. La “Umbanda rechazará al Exu Pagano al admitir en su adoración sólo entidades que hayan sido bautizadas, dicho en otras palabras, Eshu debe recibir el sacramento del bautismo, sin el que no será aceptado por la “iglesia” Umbandista”. Continúa el autor diciendo que la puerta y el cruce de caminos, que no pose función de comunicación, adquieren el significado de promoción espiritual.

Sin embargo, las investigaciones hechas por Liana Trindade<sup>187</sup> sobre Exu, que quieren verificar la oposición dialéctica entre el nivel institucionalizado, la codificación y la sistematización doctrinal, y el

---

<sup>185</sup> Bastide, Roger, *Les religions africaines au Bresil*, Payot, París, 1960, p. 349.

<sup>186</sup> Ortiz, Renato, *A morte branca do feiticeiro negro Umbanda e sociedade brasileira*, Editora Vozes Ltda., Petrópolis (Brasilia, D. F.), 1978, p. 138.

<sup>187</sup> Trindade, Liana, “Exu: reinterpretações individualizadas de um mito”, en *Religião e Sociedade*, n. 8, (1981), p. 31.

nivel del instituyente, vivido y experimentado solamente por los individuos con respecto a lo sagrado, parecen haber llegado a otra conclusión:

La dicotomía entre el bien y el mal, Umbanda y Quimbanda, establecida por los teóricos umbandistas conforme a los valores definidos por una cultura dominante, no es reconocida ni vivida, a un nivel instituyente, en la experiencia de los agentes sociales. Los adeptos de Exu, basados en el consenso de su fuerza mágica, lo conciben como demoníaco, pero añadiendo inmediatamente: “El diablo no es malo, son los hombres los que lo hacen malo”. Esta forma de proposición es genérica entre nuestros informantes que explicaron los orígenes de Exu a través del mito bíblico. En todas las cincuenta entrevistas con los “caballos” de esta deidad, Exu sigue siendo el héroe mágico, ambiguo y tramposo. De esta manera, se preserva la concepción africana de la divinidad<sup>188</sup>.

Observa Trindade que los teóricos de Umbanda identifican a Exu con el concepto cristiano del diablo, y que a pesar de que estos teóricos utilizan la misma estructura de la narración del mito bíblico, esta estructura se denomina de acuerdo con el enfoque ideológico del blanco, es decir, de acuerdo con el punto de vista conceptual que el blanco tiene de la cultura negra. La configuración diablo Exu-negro simboliza la magia del negro, las prácticas mágicas de los esclavos contra los amos. Estas imágenes están asociadas con el mito bíblico en el que el diablo es la figura del desafío al poder establecido.

Cabe puntualizar que en la doctrina de los Òrìṣà no existen demonios, puesto que todo lo que creó Olódùmarè fue para equilibrar el destino de los hombres, y no para su destrucción. Èṣù fue el primer ser creado por Olódùmarè y nació del soplo divino de Ọlórún sobre una montaña de laterita. Le encomendaron la difícil tarea de inculcar la sinceridad en el género humano y para ello les pone a prueba sus creencias.

Exu, como un demonio cristiano, corresponde a las perspectivas ideológicas de la doctrina ideada por ellos. Eshu es el mal en sí mismo, porque fue expulsado y desafió al poder celestial. Por ello, denota Trindade, esa noción maniquea del bien y el mal es empleada como modelo por las culturas dominantes. Esta concepción se aproxima al Exu africano, considerado como un héroe mágico, el

principio dinámico del cambio. En este sentido, rompe los modelos conformistas del Universo introduciendo el desorden y la posibilidad de cambio. Para la autora, Exu concebido por los agentes sociales como una fuerza ya existente en los hombres, y al mismo tiempo, externa a ellos, es el principio de la dinámica social. Este significado africano de Exu, traspasado a un nuevo contexto social, introduce la noción de libertad y de acción posible mediante los sistemas estructurados, establece simbólicamente el cambio no realizado.

Renato Ortiz<sup>189</sup>, hablando de la Quimbanda, dice que tiene como objetivo mantener las antiguas tradiciones de sus descendientes africanos, mientras que la Umbanda busca apartarse de la forma incivilizada de sus prácticas debido a la influencia del hombre blanco. Observa así, la oposición habitual entre lo tradicional y lo moderno y, por otro lado, el contraste entre la cultura blanca y la negra. De modo que, los Orixás de la Umbanda son entidades blancas, mientras que Exu es la única deidad que aún conserva vestigios de su pasado negro:

Un primer significado de Exu puede inferirse así: es lo que queda del negro, del afro-brasileiro, de lo tradicional en la sociedad moderna brasileña. Eliminar el mal se reduce, por tanto, a despojarse de los viejos valores afro-brasileiros, para una mejor integración en la sociedad clases.<sup>190</sup>

Básicamente, Exu es uno de los Irunmale que vinieron de Ikole Orun para Ikore Aiye con el propósito de armonizar la vida de los seres humanos y puedan vivir en paz. Èṣù es un òrisá de múltiples y contradictorios aspectos. Gusta de provocar peleas, disputas, accidentes, calamidades públicas y personales. Èṣù es el òrisá de los caminos y las encrucijadas, lugares apropiados para su función de mesajero entre los hombres y las divinidades. Es, también, el guardián de los templos, de las casas y de las ciudades. Guardián que habita entre el plano espiritual y el material, siendo el único òrisá que se mueve libremente entre estos dos planos.

---

<sup>188</sup> Trindade, Liana, “Exu: reinterpretações individualizadas de um mito”, opus *cit*, p. 31.

<sup>189</sup> Ortiz, Renato, *A morte branca do feiticeiro negro Umbanda e sociedade brasileira*, Editôra Vozes Ltda., Petrópolis (Brasilia, D. F.), 1978, p. 133.

<sup>190</sup> *Ibid*, p. 134.



Como guardián es el elemento de unión entre los diferentes planos del universo, tal como lo conciben los Yorùbás, puesto que Olorun, cuando creó el mundo, estableció divisiones dentro del cosmos –el reino de la adivinación, el de los òrisás, el de las plantas y el reino de los muertos –. Osala es el encargado del mantenimiento del orden y Èṣù el elemento de adhesión entre los cuatro dominios. ese es el motivo por el que cada òrisá tiene a su servicio varios Èṣù.

Èṣù, en resumidas cuentas, es el funcionario que se ocupa de la optimización de las relaciones entre el Cielo y la Tierra; el inspector que informa a Olódùmarè de las acciones de las divinidades y de los hombres, sobre todo en lo respectivo a los sacrificios. Partiendo de la idea Yorùbá de que Olódùmarè está demasiado ocupado para entretenerse en los asuntos personales de los seres humanos, fomenta la idea del mensajero divino con el que sí se puede tratar directamente, con el firme propósito de que nuestra petición será atendida por Olódùmarè. Èṣù es el que traduce el idioma de la naturaleza al de los seres humanos y viceversa. Es la divinidad del movimiento, de la acción, de la vida, puesto que nada acontece en la vida sin él.

#### **2.4.2. DE LOS NOMBRES DE ÈṢÙ.**

Los Yorùbá, sobre todo en las regiones costeras, llaman también a Èṣù con el nombre de Èlégbará. Otros nombres son Elégbá (dueño de los Ègbá), Èdṣú, Èdjù, Àgba (referido al más anciano), etc.

El actor dramático y gran conocedor de la mitología Yorùbá Fémi Euba da tres nombres para Èṣù que, a su vez, define tres tipos o caracteres:

Èṣù-orítà: El de los cruceros, o cruces de caminos (encrucijadas).

Èṣù-ònà: El de los caminos.

Èṣù-Ojà: El de los mercados (relacionado con la deidad Ojà).

Sin embargo, el número de Èṣù es mucho más amplio, puesto que su carácter es muy difícil de encasillar, de ahí la expresión Yorùbá:

Lóḡemo Òrun:

A-Ñlá-ká'lùú:

Pápá-wàrà:

A-túká-má-ṣeé-sà.

El indulgente niño del Cielo, cuya grandeza se manifiesta sobre cualquier lugar, el más rápido y súbito, que tiene la capacidad de separar algo sin que nadie pueda unirlo jamás.

Otro aspecto sobresaliente de Èṣù es el género. Es un òrisá al que se le representa con falo y con generosos pechos. Sus aspectos femeninos se concretizan en deidades hembras cuyos atributos las hace simpatizantes con los aspectos de Èṣù, denominadas Ònà-Èṣù.

A Èṣù<sup>191</sup> también le denominan Èṣù ayanmo ipin, por ser el que ordena el destino humano, Èṣù onitoju ashe, el que distribuye el ashe. Ifá enseña que el Universo visible está generado por dos fuerzas dinámicas, Inalo (expansión) e Isoki (contracción). La primera manifestación de ambas fuerzas se produce a través de Imo (la luz) y la otra, Aimoye, de la oscuridad. La luz, en Ifá, se identifica con los espíritus masculinos denominados Òrisà Ko y la oscuridad por los espíritus femeninos llamados Òrisà Bo; por supuesto, ninguna de estas manifestaciones se considera mayor o menor que la otra y ambas son relevantes e imprescindibles para el equilibrio de la Naturaleza.

En Ifá, Imo y Aimoye nacieron, al mismo tiempo, de la matriz del Universo invisible, Imole, la casa de la luz. En esta casa existía una sustancia que transformó el potencial espiritual en realidad física, y esa sustancia invisible, que se mueve entre estas dos dimensiones, es lo que definen como Ashe.

El tablero de Ifá representa el Universo. Y se divide en cuatro partes a través de los ejes cardinales. Los dos cuartos superiores representan Ikole Orun (el cielo), mientras que los dos inferiores Ikole Aiye (la tierra). Las dos secciones de la derecha (arriba y abajo) representan el futuro, ayanmo ipin,

---

<sup>191</sup> Falokun, Awo Fa Lokun, *Esu-Elegba: Ifa and the Divine Messenger*, Original Publications, New York, 1992.

mientras que las dos de la izquierda representan, entre otras cosas, el pasado, *iwe itan*. Ambas fuerzas permanecen, al mismo tiempo, latentes en distintas dimensiones.

En el centro representativo de este Universo, se encuentra *Ita Orun*, lugar donde vive Èṣù y, a él, se llega por tres caminos distintos. *Ita orun* es el mundo real invisible, en donde se recibirán las bendiciones o los castigos en la transición entre la vida y la muerte o entre la muerte y la vida, puesto que este camino va en las dos direcciones. El tercero es *Olotoju ona orun* (el guardián de la puerta de pasaje a la fuente) que es el camino que conduce a *iwa pele*<sup>192</sup>. Èṣù es el guardián de estas puertas, por lo que toda ceremonia comienza y termina con sus oraciones y rituales.

Así que Èṣù es la dinámica de la existencia total, la energía y, ya sea positiva o negativa, siempre será necesaria para propiciar la vida.

Como ya hemos visto, cada òrisá vino de Ìkólé-Orun (el mundo invisible, el Cielo) a Ìkólé-Ayé (el mundo visible, la tierra) acompañado de su respectivo Èṣù. Estas manifestaciones difieren algo de una comunidad Yorùbá a otra.

Falokun Fatumbi<sup>193</sup> explicita lo siguiente respecto a Èṣù:

*Agbo ato*, el tema de estudio de los caminos de Èṣù es compleja. Hay un Èṣù para cada Orisa y hay un Èṣù para cada Odu; y en algunas zonas hay un Èṣù para las comunidades y *egbes* específicos. Los ancianos tradicionalistas con los que he hablado me dicen que sólo hay un Èṣù y que los caminos describen los diferentes trabajos que Èṣù hace en el contexto del ritual. Enumerando aquí los diferentes caminos tal como yo los conozco. Se trata de una lista parcial en el mejor de los casos. También incluyo los nombres de alabanza que describen el carácter de Èṣù. Estas dos listas representan distinciones sutiles y el esfuerzo para diferenciar el camino y el nombre de la alabanza, es uno de los muchos retos del aprendizaje y de la comprensión litúrgica Yorùbá. En mi experiencia, por más que

---

<sup>192</sup> Falokun, Awo Fa Lokun, *Iwá-Pele. Ifá quest: the Search for the Source of Santería and Lucumí*, Original Publications, New York, 1991.

<sup>193</sup> Fatumbi, Awo Fa Lokun (David G. Wilson), *Esu-Elegba: Ifa and the Divine Messenger*, Original Publications, New York, 1992.

exploramos la lengua litúrgica de Ifá, más somos capaces de llegar apreciar la profundidad de la sabiduría de nuestros antepasados.

### 2.4.3. ONA ÈŞÚ.

Así se denominan las diferentes manifestaciones de este Òrìsà. Ya dijimos que Èşù son las diversas configuraciones que posee la energía, y que cada Òrìsà, y cada ser viviente, pasó del mundo invisible (Orun), al mundo visible (Aiye) con sus respectivos Èşù. En algunas comunidades Yorùbá, estos Ona Èşù, o caminos de Èşù, difieren un poco, mientras que en otras son casi idénticos. El nombre no es lo fundamental a tener en cuenta, ya que sólo deberíamos basarnos en las actividades comunicativas que él establece con las diferentes deidades de las que necesitamos su asistencia, puesto que todos se generaron a partir de Bàbá Èşù.

Según Falokun<sup>194</sup>, en Ode Remo, estado de Ogun (Nigeria), son 21 los ona Èşù:

Èşù Oro: El divino mensajero de la palabra, la comunicación verbal; es la palabra que salva y la que perjudica. La palabra es la traducción del pensamiento humano, es la comunicación entre todos los hombres e incluso, bajo ciertos estados de vibración, su resonancia logra comunicarnos con los Òrìsà, Egun y Olodumaré.

Èşù Opin: Es el que establece los límites de un espacio, desde una simple estera o cuarto, hasta un territorio o un país. También se ocupa de los espacios naturales denominados Igbo, bosques consagrados a los diferentes Òrìsà. También de los conflictos que en entre estos límites se crean.

Èşù Alaketu: Está firmemente asociado al Òrìsà Oshun. Es el encargado de la sensualidad y la sexualidad, del amor y de la degeneración física y moral que estos sentimientos originan.

---

<sup>194</sup> *Opus cit.*

Èṣù Isheri: Muy ligado al Òrìsà Osanyin. Este Èṣù es el encargado de dar el *ashe* o el poder benéfico o maléfico de las plantas. Este poder está estrechamente vinculado al rocío del amanecer, por lo que es conveniente recolectar los ewe (plantas) a primera hora de la mañana.

Èṣù Gogo: Es el Èṣù de la justicia; del pago y del cobro de las deudas contraídas entre los humanos y los Òrìsà. El que paga se salva y el que no recibirá el castigo de los adeudados, o no recibirá la ayuda de las divinidades invocadas.

Èṣù Wara: Es el encargado de las relaciones personales, la estructura familiar y la comunidad en general. Se le asocia a la *confusión*.

Èṣù Ijelu: Encargado de los tambores y de la música en general. Con la música manifestamos los sentimientos, se liberan las tensiones o se manifiestan e, incluso, se llega al éxtasis en la comunicación con las deidades.

Èṣù Aiyede: Es el Èṣù de las sagradas escrituras, el de la comunicación entre Orun y Aiye. Comunica a los hombres con todas las dimensiones existentes, dándoles ideas buenas y malas. Es el que lleva nuestras oraciones y da la luz a las visiones proféticas.

Èṣù Odara: Está considerado el Èṣù por excelencia. Ligado a Òrúnmìlà, es el Èṣù de las transformaciones, lo mismo de bueno para malo, que de malo para bueno. Es el primero en recibir todo lo que se consagra al Òrìsà o a Ifá, ya que se necesita una transformación para cambiar el destino/comportamiento de los iniciados.

Èṣù Jeki Ebo Da: Es el que rige los sacrificios. Dirige las secuencias y las manifestaciones de la rueda de la vida, que establece que para que unos vivan otros tienen que morir.

Èṣù Agongon Goja: Se encarga de los utensilios, las ropas y otros enseres de los humanos. Establece las relaciones comerciales. Es el Èṣù de la vanidad y de la ambición desmedida.

Èṣù Elekun: El de los cazadores, el que persigue, prende, encarcela o libera. Está relacionado con las actividades de la caza y de los animales domésticos.

Èṣù Aarowoje: El de los medios de comunicación y transporte.

Èṣù Lalu: Es el divino mensajero de la danza y los movimientos, tanto corporales como el de los órganos vitales. Es la secuencia y el ritmo.

Èṣù Pakuṭa Si Ewa: Es el encargado de destruir la belleza, de conducir a todo ser vivo del nacimiento a la vejez. Es el que produce interés por las cosas y los misterios de la antigüedad. El que establece la medida del tiempo: principio y fin.

Èṣù Kewe Le Dunje: Este Èṣù rige los comportamientos mentales humanos: la alegría, la compasión, la tristeza y la violencia. Es precisamente al que se invoca y se le pone cosas dulces para que alegre nuestras vidas.

Èṣù Elebara: Asociado con el Òrìsà Ogun, es el Èṣù de la guerra y de la paz, de la protección comunal.

Èṣù Emalona: Es el denominado quinto camino, el que establece los movimientos entre las diferentes dimensiones de Orun. Es el portero entre el mundo visible y el invisible.

Èṣù Laroye: Se dice que es el que más habla. Es el maestro, el instructor, el que dirige y encabeza.

Èṣù Ananaki: Este Èṣù es al que denominan *Ánima Sola*, es el de la soledad, la tristeza, la depresión, el que manda en los desiertos y lugares solitarios.

Èṣù Okoburo: Establece los movimientos sociales, el desarrollo, que crea insensibilidad y el atraso, que crea unificación y hermandad. Es el encargado del avance tecnológico.

En la diáspora, los diferentes tipos de Èsù-Elégbàrà o Èsù-Bàrà poseen infinidad de caminos o pasajes, de acuerdo con las funciones que cumpla y con las características que adquiriera en cada situación. Algunos de estos caminos son:

Èṣù Lode: Considerado el Èṣù de las calles, el del exterior, el de afuera. Es bastante brujo y se dedica a vagabundear por los caminos vestido con harapos. De vez en cuando anda por el monte cazando, pues ésa era su profesión cuando vino a Aiye.

Recibe las ofrendas en los cruces de caminos y en los campos abiertos. Su asentamiento se ubica siempre en una casita afuera del Ilé-Osà, o al borde de un camino. Es compañero inseparable de los Òrìsà Ògún y Òsòòsì. Sus números son el 7 y el 21. No acepta a las mujeres. No se le ofrendan bebidas alcohólicas porque cuando vivía en el Mundo, a causa del alcohol, se olvidó de sus deberes, quebró su prohibición y perdió todo lo que tenía.

Èṣù Ìgídé: El que abre los caminos en los montes. Trabaja junto a Osányìn, del que aprendió todo lo relacionado con las hierbas y sus cualidades.

Èṣù Kaminàlowá: Abrir los caminos para las Almas de los que acaban de morir. Además, calcula el tiempo de vida que les queda a las personas. Es mensajero de Sànpónná, Orishá con dos caminos, Obaluaiye y Omulú.

Èṣù 'Karajéu: Este es uno de los apodos que recibió Èṣù al ayudar a Oya, cuando escapaba de Sàngó tras una violenta discusión. Cuando Sàngó le arrojó un rayo, Èṣù lo atrapó y se

lo lanzó de nuevo; Sàngó, sorprendido ante la falta de respeto de Èṣù, abrió la boca y se tragó el rayo, que le lastimó la garganta y el pecho. Àkarajéu significa justamente “el que recoge el rayo y se lo hace tragar”.

Èṣù Aselu: Es el que trabaja al servicio de los Òrìsà mayores, principalmente los funfun<sup>195</sup>. Se le considera una especie de joven vigilante o guardián, muy atento a las faltas que puedan cometer los hijos del Ilé-Osà.

Èṣù Ijelú: Se destaca por su participación en los bailes y toques de tambores. Se presenta como un niño travieso..

Èṣù Alàlúbansé: El dueño de todas las cosas que se estén ejecutando o realizando. Es el portero de las puertas que conducen a la realización de algo, por esto es imprescindible darle una ofrenda antes que a nadie o nombrarlo pidiendo su permiso para lo que se esté por hacer.

Èṣù Diki: El que ayuda a forjar las amistades. Une a las personas implicándolos en tratar bien a los demás, agasajándoles con fiestas y banquetes. Se siente atraído por las reuniones sociales de todo tipo. En su aspecto negativo hace que dichas reuniones terminen en riñas desagradables y escándalos.

Èṣù Dare: A través de su función como mensajero contribuye a que sea posible la obtención de las bendiciones enviadas por Olódumarè.

Èṣù Bàrà 'dage: El que trabaja con las serpientes en general, usa el machete y la hoz. Compañero de Ogun en los campos y los montes.

Èṣù Bàrà 'lajiki: Es bastante revoltoso, de apetito voraz y caprichoso. Nace en Ogúndáloso y representa aquello que no se espera, la sorpresa.

---

<sup>195</sup> Los blancos.



Èṣù Bàrà kikeiyo: Tiene tendencia a trastornar las cosas y a confundir a la gente. Vive en los montes, entre los matorrales.

Èṣù Bàrà Gbó: También conocido como Èṣù Gbó bàrà, es un guardián que está siempre a la expectativa de todo lo que se habla para transmitírselo a los Òrìsà y, si fuera el caso, al adivino que usa los cauríes. Cuando no se le tiene bien atendido crea enredos y problemas entre las personas que frecuentan el Ilé.

Èṣù Bàrà'lóna: El dueño de los caminos. Se le encuentra generalmente apostado en los mismos, modificando los distintos caminos que deberán tomar las personas, según su comportamiento y los ebo que hayan realizado.

Èṣù Birí: Nació para ver los problemas y encontrar las soluciones, o viceversa. Vive en los caminos y está siempre de viaje.

Existen también otros como Èṣù -Bàrà 'lasuajó, Èṣù Bàrà 'lasikú, Èṣù Bàrà iye, Èṣù Àgbàlonké, Èṣù Elégba 'laroye, Èṣù 'lana, Èṣù Yangi, Èṣù Okúbòrò o Bòròkú, Èṣù Araidí, Èṣù Gberú, Èṣù Lolu, Èṣù Tolabí, Èṣù 'Janadá, Èṣù 'Wé, Èṣù Onibodé, Èṣù Biribí, Èṣù Birin, Èṣù Girijelú, Èṣù Elufé, Èṣù 'Ná, Èṣù Odara, Èṣù Kolofó, Èṣù Marimaiyé, Èṣù Obasin, Èṣù Alakétu, Èṣù Onini-burukú, Èṣù Osiká, Èṣù Arere, Èṣù Alawana, Èṣù 'De, Èṣù 'Bikuyin, Èṣù 'Beloni, Èṣù Alagbòna, Èṣù Okàn, Èṣù Ebi, etc.

#### 2.4.4. OBÁTÁLÀ, ÈŞÚ Y ÒRÚNMÌLÀ.

Detrás de los mitos y las leyendas de la mitología Yorùbá, subyace un abstracto mensaje, largamente referido en los versos de Ifá, sobre la trilogía Obàtálá, Èşù, Òrúnmìlà. Ifá enseña a observar la rectitud ética de Obàtálá, a dar rienda suelta al elemento imprevisible en la vida (representado por Èşù) y a abordar los problemas con la sabiduría de Òrúnmìlà.

Al principio, cada Òrìsà tenía un trabajo específico en la tierra otorgado por Olódùmarè. Pero sobrevino la competencia entre los Òrìsà demandando antigüedad en la jerarquía. En este verso de Eji-Ogbe vemos cómo Obatalá obtiene el reconocimiento supremo y el inicio de la formación de la trinidad:

Gbogbo Ola omi ti mbe ni ile-Aye  
Ko le-e to tokun,  
Gbogbo odo ti o se l'oke  
Iyi won ko to tosa  
A daa fun Obàtálá Oseregbo  
Nijoti yio je Alaba-l'ase  
Ti gbogbo Irunmole ni won yio gba okan ninu oriki re  
Ti Òrúnmìlà yehun  
To Elegbara tele e<sup>196</sup>.

Akiyesi:

Ninu ese yi a'ri pe Obàtálá li oje oriki yi "Alaba-l'ase" ati pe nigbati Gbogbo Irunmole njijadu lati gba okan ninu Oriki nan, won fi lo Òrúnmìlà, Òrúnmìlà yehun, won fi lo Èşù, oyehun pelu. Lati Igbana ni apa gbogbo Irunmole ti ro ti won ko le-eje. Alaba-l'ase, won sijowo oriki nan patapata Obàtálá.

Ningún agua puede rivalizar con el Océano en majestad

Ninguna primavera en la montaña puede igualar a la Laguna en grandeza.  
Así declaró el Oráculo de Ifá para Obàtálá, el Anciano de los Días,  
El día en que fue dotado del poder creativo.  
Otras divinidades exigieron que compartiese este poder,  
Excepto Òrúnmìlà y Èṣù, que lo rechazaron.

Nota (de E.M. Lijadu):

En este verso vemos que a Obàtálá le fue conferido el poder de la creación y podemos observar la amarga rivalidad entre las otras divinidades que quisieron una parte de dicho poder; Òrúnmìlà fue invitado a su complot, pero declinó. Le preguntaron a Èṣù, pero él también lo rechazó. Desde entonces, las deidades que perdieron la pelea por el estatus de igualdad con Obàtálá, sin dilación, aceptaron la preeminencia de él para siempre.

Irete–Meji<sup>197</sup> nos muestra que la negativa de Òrúnmìlà y Èṣù de tomar parte en la conspiración contra Obàtálá no estaba exenta de un beneficio calculado. Con premeditación, Òrúnmìlà y Èṣù se promovieron así mismos para estar al mismo nivel con Obàtálá en la nueva formación tripartita.

Ojise Aye,  
Igangan Ifé  
Òrúnmìlà wo suu, oh ko won.

El enviado a la Tierra,  
Pregonero de Ife,  
Fue repentinamente secuestrado y asesinado por Òrúnmìlà.

Historia:

Obsérvense, estas dos frases: “emisario de la Tierra” y “pregonero de Ife”, donde Òrúnmìlà es el mensajero habitual de Eledumare, el Omnipotente.

El mensaje para el Omnipotente podría ser: “siendo así el estado de las cosas hoy en Ife, ¿qué sacrificio debería señalar como remedio?”

---

<sup>196</sup> Lijadu, E.M., Ifá; *Imole Rè ti Ise Ipilè Ìsin ni Ile Yorùbá*, James Townsend & Sons., Exeter, 1923, pp.10–11.

La respuesta sería: “Ofrezca una rata de bosque”.

Actuando con esta recomendación de Òrúnmìlà tendríamos buenos auspicios para la ciudad y todo saldría bien. Pero el tiempo hizo que cambiaron las cosas. Cuando el Omnipotente ordenó el sacrificio de una cabra, estos mensajeros dijeron a Òrúnmìlà que debería ser sacrificado un cordero. El sacrificio tuvo como resultado el fracaso. ¿Cuál podría ser la causa responsable de este giro de acontecimientos? Se preguntaba Òrúnmìlà, no estando al tanto de la perfidia de sus mensajeros. Obviamente la verdad salió a la luz, pero Òrúnmìlà no dijo nada. Él simplemente impidió que los mensajeros llevaran las peticiones al Omnipotente.

Un día, sin previo aviso, en el transcurso normal de una consulta adivinatoria, Òrúnmìlà repentinamente agarró a los mensajeros y los mató los dos.

Cuándo la gente supo lo que había hecho Òrúnmìlà, se horrorizaron sin llegar a creerlo. ¿Cómo pudo Òrúnmìlà haber matado a sus mensajeros cuyos mandados para el Omnipotente siempre aportaron buena fortuna a Ifé? ¿Cómo podría Òrúnmìlà reemplazar a los mensajeros con otros iguales o mejores en el servicio?

Òrúnmìlà contestó que lo sucedido estaba lejos de ser simple, que la verdad había eludido a la gente.

Los ciudadanos enojados se volvieron reacios y, al final, sitiaron la casa de Òrúnmìlà. Él, divisándolos de lejos, se escondió.

Airados, sitiaron a un estudiante de la escuela de Ifá de Òrúnmìlà, que se llamaba Imulegbe (el soporte), y le golpearon hasta herirlo gravemente.

Encontraron allí a otro, Akale (el protector de la casa), y lo abofetearon varias veces. Entonces volvieron sobre Amulegbe para desgarrarle las ropas hasta hacerlas trizas.

En esto, Òrúnmìlà salió a desafiar a los agresores: ¿Así que ya no hay respeto o reverencia hacia mí en esta ciudad? ¿No han prosperado los ciudadanos de Ife bajo mi guía? ¿Es correcto que mis invitados sean maltratados por ustedes?.

Òrúnmìlà, sin dilación, abandonó la ciudad airado, seguido de Imulegbe y Akaye. Sin embargo, antes

---

<sup>197</sup> Agboola, Oloye Akano Fasina, *Ojulowo Oriki Ifá*, Project Publications Ltd., Ibadan, 1989, pp.217–221.

de dejar Ifé, Òrúnmìlà se llevó a todos los adivinos, incluyendo a los que utilizaban tres, cuatro, ocho o dieciséis cowries, que declinaron de allí en adelante consultar a la gente de Ifé. Su habitantes aprenderían entonces lo difícil que sería para ellos manejar sus propios asuntos sin la guía de los adivinos.

Habiendo dejado Ifé, Òrúnmìlà y sus dos amigos viajaron a través del bosque profundo hasta que llegaron a “la mitad de ninguna parte”, y allí construyeron tres cabañas con frondas de paja: una para Akale (de sobrenombre Èṣù), la segunda para Imulegbe, de sobrenombre Obàtálá, y la última para Òrúnmìlà.

Al poco tiempo de la partida de Òrúnmìlà, Ifé comenzó a ser absorbida por los problemas. Las vituallas se hicieron escasas, las mujeres en cinta no pudieron tener a sus hijos; las recién casadas no lograban quedar embarazadas; los hombres se volvieron impotentes. En resumen, el desorden y la confusión reinaban por doquier. Los ciudadanos consultaron a los adivinos, que usaban 3, 4, 8 o 16 cowries, para ver cómo podrían evitar este desastre. Pero los adivinos, individual y colectivamente, contestaron que sus peticiones no podrían ser encontradas en los cowries que ellos usaban, puesto que sus necesidades diarias de adivinación los había gastado completamente. ¿Qué deberían hacer? ¿En dónde hallarían la solución?

El Rey de Ife estaba perplejo e impotente ante las condiciones que empeoraban día tras día en la ciudad.

La lluvia no cayó y todo quedó quieto, así que los aldeanos tomaron cartas en el asunto y viajaron a Ifé para solicitar toda la ayuda que fuera posible.

Primero encontraron a un adivino cuyo apodo era “cangrejo que se arrastra entre los agujeros del pantano lejos de otros moradores”. Él declinó consultar el Oráculo pretextando el mandato impuesto por su maestro Òrúnmìlà antes de partir de Ifé. Pero no sabemos el paradero de su maestro, le contestaron los ciudadanos, así que, ¿qué haremos para salir de esta situación tan desesperada?”.

Apiadándose de su situación, el adivino les aconsejó que fueran a cazar un antílope y que se lo trajesen, y que después de esto, los llevaría ante otro adivino. La gente accedió rápidamente. Así que fueron conducidos ante otro adivino apodado “color dorado como aceite de palma fresco”, que esperaban que les llevase al escondite de Òrúnmìlà. Después

de escuchar su apuro, el adivino exclamó: ¿Sucede realmente así?, vayan a cazar un antílope y tráiganmelo.

Los ciudadanos se fueron y, después de un rato, encontraron un antílope vivo que persiguieron colina abajo del valle. Cada vez más profundo y más profundo dentro del bosque, la persecución continuó hasta que la comitiva llegó a “mitad de ninguna parte”, cuándo repentinamente el antílope desapareció. Buscando el antílope perdido, vieron en aquel lugar tres cabañas cubiertas con frondas de palma.

Completamente asombrados se dijeron a sí mismos: “¿No es un lugar muy aislado para servir de morada? ¿Quién podría vivir aquí cuando en Ifé nos morimos de hambre?”

Uno de ellos recogió una piedra y la lanzó hacia una de las cabañas. Salió Akale (Èşù), que preguntó irritado, “¿quién ha lanzado una piedra a mi cabaña?”

“Lo hicimos nosotros”, contestaron ellos.

“¿Qué sucede?”, preguntó Èşù, “¿qué misión les trae a ustedes aquí? ¿Nos prohíben acaso que vivamos también aquí?”

“¡Ha!”, exclamaron, “¡alguien por fin!”. Invitaron a Èşù y le narraron las condiciones de vida abyecta en Ifé.

“Sin duda”, exclamó Èşù, “Ahora regresarán ustedes a Ifé y traerán consigo la siguiente indemnización por apedrear mi cabaña: 2 ratas de campo, 2 pescados secos y demás cosas, por pares”.

Regresaron a Ifé con la intención de proveerse con el material necesario para la indemnización. En el proceso dieron parte al Rey de que había un rayo de esperanza que resolviera la situación gracias a su tropiezo con “en medio de ninguna parte”.

Una persona que les habló exigió una indemnización por parte de ellos. El rey les contestó que sospechaba que Òrúmìlà podría estar también en compañía de su interlocutor. Deberían regresar al bosque con la indemnización requerida y reportar el desarrollo del asunto. Entretanto, antes del regreso de los ciudadanos, Akale (Èşù) había ido a ver a Òrúmìlà.

“Ha sucedido algo interesante”, le dijo. “Uno de los ciudadanos de Ifé que vino aquí y apedreó mi

cabaña. Salí afuera, oí su lamentable historia y, antes de prometer cualquier cosa, les exigí una reparación por su infracción. ¿Qué debo hacer si regresan con ella?

Inmediatamente, Òrúnmìlà llevó a Èṣù con él para contarle la situación a *Obàtálá*, al que llamaban Elegbe (El Defensor).

Y dijo Òrúnmìlà: “Oosha, podría usted, por favor, escucharnos. Èṣù acaba de contarme que los habitantes de Ifé vinieron hasta aquí y su historia es sombría, muy sombría. El desastre es inminente a menos que hagamos algo por ayudarles”.

Ooshala replicó: “¡Cierto! Pero usted, Òrúnmìlà, sabe muy bien que, desde nuestro exilio aquí, he cerrado las compuertas de la lluvia. Ni una simple gota caerá sobre la tierra hasta que el mundo entero perezca. No escucharé ninguna súplica”.

A pesar de los vanos intentos de Èṣù y Òrúnmìlà, Ooshala rehusó cambiar de idea. Entonces Òrúnmìlà habló con estas lapidarias palabras.

Ooshala, usted debe volver a su trabajo:

El herrero moldea el hierro una y otra vez

Hasta que está derecho y perfecto.

El barbero no termina su obra

Hasta que el cuello y los lados estén bien recortados.

Usted debe regresar a su inacabado trabajo.

Generaciones de reyes han reinado en la tierra

Todavía no he visto a ninguno rivalizar con éste,

Obàtálá, Rey de todos los Òrìsà,

Artífice real de la perfección,

El que vino de arriba pero que emplazó su hogar en la ciudad de Ìranjé.

Él tiene el poder de cerrar las puertas de la lluvia.

Él creó la blanca cúpula del firmamento.

Él creó a las Ratas para que durasen eternamente.  
Él creó a los peces para que durasen eternamente.  
Él creó a los Pájaros para que eternamente.  
Él creó las diversas especies de animales para que durasen eternamente.  
Y decretó que el hombre no se destruyera nunca.

Desconcertado ante esta sutil adulación, Ooshala contestó: “De verdad, Òrúnmìlà, que usted ha narrado una gran historia. Nada más me queda que aceptar sus súplicas”.

Así que cuando los ciudadanos de Ifé regresaron con la indemnización, Òrúnmìlà los perdonó, Ooshala los perdonó, Èṣù los perdonó. Con el pago, un sacrificio de expiación había sido realizado.

Acto seguido, los ciudadanos y las tres divinidades y regresaron a Ifé a bailar y regocijarse de que la ciudad había sido salvada del desastre. De entonces, la ciudad de Ifé se expandió en todas direcciones hasta abarcar el mundo entero.

De esta Trinidad, Èṣù aparece claramente como el menor de los tres miembros. Su papel consiste en recibir y reenviar las ofrendas de los sacrificios. Desde el punto de vista de la moralidad es neutro. Representa, como ya hemos visto, la *oportunidad*, el componente imprevisible de la vida.

En principio, vemos que entre Òrúnmìlà y Obàtálá, Obàtálá es el mayor y, siguiendo la etiqueta social Yorùbá, el más joven es el que se acerca al mayor y no al revés. De hecho, cuando los ciudadanos de Ifé se acercaron a Èṣù, fue éste el que apeló a Òrúnmìlà y no a Obàtálá, que sería lo lógico. Òrúnmìlà, acompañado de Èṣù, el último en el protocolo, fueron a implorar el caso a Obàtálá en Ifé, que es el que debería tener la última palabra.

Una lectura más detallada de la historia revela que esto no es así. Con una mezcla de tacto y de persuasión altamente adulatora, Òrúnmìlà convenció a Obàtálá de cambiar su firme posición, para darle a los ciudadanos de Ifé una mayor autoridad. El argumento moral que esgrimió Òrúnmìlà fue: “El creador no debería destruir su obra”. Obàtálá fue, obviamente, manipulado. Y la narración finaliza con estas palabras: “Òrúnmìlà los perdonó, Obàtálá los perdonó, Èṣù los perdonó”, en ese preciso orden de jerarquía.



Finalmente, apunta Abosede<sup>198</sup>, que para no dejar algún aspecto de la naturaleza o de la vida humana sin representar en el panteón Yorùbá, los teólogos de Ifá crearon una categoría amorfa de diversos dioses a los que denominaron las 200 divinidades de la derecha y las doscientas divinidades de la izquierda (Igba Irunmole Ojukotun Igba Irunmole Ojukosi). Es decir, las 401 divinidades (Okanle nirinwo Irunmole).

## **2.5. IFÁ Y LA CREACIÓN.**

Para comprender la importancia de Ifá y la posición que ocupa oráculo, implica conocer la religión tradicional Yorùbá. Entre los Yorùbá, existen varios mitos que hablan de la creación de la tierra y de los seres humanos. Todos ellos se fundamentan en la creencia de que Olórun fue el origen de la creación.

Al principio de los tiempos, sólo existía Olórun, el creador del Universo. En sus manos estaba contenido todo el poder, tanto del bien como del mal. En ellas descansaba el esplendor de la vida en la tierra y la vitalidad de las criaturas.

Un día Olórun envió a Obàtálá, su hijo, para que crease la Tierra. Le dio un puñado de tierra, un gallo y una nuez de palma de aceite. Obàtálá esparció la tierra sobre el mar y puso sobre ella al gallo, que comenzó a rascar y rascar con sus patas. Cuanto más rascaba, había cada vez más y más tierra, hasta que los continentes emergieron sobre las aguas. Entonces, Obàtálá plantó la semilla de palma, y surgieron los bosques. La tierra estaba creada.

Olórun ordeno a su hijo Obàtálá, que creara a los seres humanos. Obàtálá se sentó debajo de una palma y modeló, con sus manos, unas figuras de barro con forma humana, para que Olórun soprase su espíritu dentro de ellas.

De este modo, los primeros seres humanos fueron creados en Ilé-Ifè.

Un día que Obàtálá, ya que le gustaba mucho, había bebido en exceso vino de palma, comenzó a modelar nuevas figuras de barro, pero deformes. Aún así, Olórun les dio su aliento, y fue cómo aparecieron los mutilados, los cojos, los ciegos, los jorobados y los albinos. Cuando Obàtálá quedó sobrio, y vio lo que había creado, los tomó bajo su propia protección con el fin de subsanar su error.

Se cree que en el Cielo viven muchos Òrìsà. Todos ellos son deidades, pero siempre están, en jerarquía, por debajo de Olórun, puesto que son creaciones suyas. Su posición está distante, muy por encima de la de ellos, tan lejos que su imagen se visto desvahida con el tiempo en la creencia Yorùbá. No existen capillas construidas en su honor, mientras que sí las hay en gran número para todos los demás Òrìsà. No se le canta canciones de alabanza ni de gloria: Oriki, como sí lo hacen a diario para todos los Òrìsà. Sin embargo, en muchos orikis encontramos indicaciones de que detrás del poder del Òrìsà siempre se encuentra el poder de Olórun.

Durante la consulta de Ifá, el Babalawo canta siempre una plegaria de alabanza para Olórun. Y, frecuentemente, encontramos dentro de los ingredientes de un sacrificio, un ebbó, uno especialmente dirigido a Olórun (con preferencia el camaleón). Pero en la vida diaria tradicional Yorùbá, en sus creencias, sus tradiciones, sus rituales, etc., el Òrìsà es el que juega un papel más relevante.

Según la tradición, los Òrìsà fueron, en el inicio de los días de formación de la Tierra, seres humanos, pero con grandes habilidades y poderes. En una de dichas leyendas, los encontramos luchando contra Òrúnmilà con maldad y por celos. Al final de sus vidas, Olórun les permitírles ascender de nuevo al Cielo como deidades. Sin embargo, hay un número indeterminado de Òrìsà en el Cielo, ya que en cada región Yorùbá se adora también a otros Òrìsà menores.

Según las creencias Yorùbá, debajo del Cielo se extiende una esfera grande de espíritus entre el mundo invisible y el mundo visible. El número de espíritus es mucho mayor que el de Òrìsà. El mundo de los espíritus difiere según las idiosincrasias regionales. Hay espíritus que viven en los árboles, plantas, animales, ríos, lagos, montañas, colinas, etc., pero también existen espíritus sin fijación o casa,

---

<sup>198</sup> Abosede, Emanuel, *opus cit.*

que pululan a través del mundo invisible. Todos los espíritus tienen repercusión en el mundo. Se cree que son actores potencialmente poderosos en el desarrollo de la vida humana, y son capaces de influir directa o indirectamente en los humanos.

El mundo invisible es el hogar de los ancestros de las familias Africanas. Los antepasados observan a su familia y afianzan la comunicación entre su linaje y los Òrìsà. Así que los antepasados perviven entre la familia y los divinidades, e Ifá, naturalmente. Se cree que su interacción es fundamental en el transcurso de la vida. De hecho, creen en la reencarnación.

A los pocos días del nacimiento de un nuevo hijo, la familia Yorùbá consulta a Ifá y pregunta por el nombre del antepasado que se ha reencarnado en ese niño. De esta forma, el recién nacido consigue su nombre. La vida y la muerte no están separadas, porque todo está unido en el gran orden de la creación. Olórùn es el que conecta y une todos los elementos uno con otro, asegura la vida de todos y la fertilidad en las relaciones. Es la fuerza y la energía que forma parte del Omnipotente.

Los Yorùbá caracterizaron en la antigüedad al mundo invisible como la morada de Ajalorun (El que actúa desde el otro mundo). Posteriormente, esa idea abstracta se fue concretizando en Olorun (Dios). En su etimología, el signo se explica tomando el prefijo *ol*, –*oni*– (‘Dueño de’ o ‘Señor de’), al que se le añade *Orun* (Cielo). Samuel Johnson<sup>199</sup> da como traducción “Señor del Cielo” para Olorun, mientras que Bascom<sup>200</sup> apunta “Dios del Cielo” para la misma palabra. Todos ellos traducen *Orun* como “Cielo”, cuando Bolaji Idowu<sup>201</sup> y Oduyoye<sup>202</sup> han demostrado que podría ser una transcripción errónea.

En la descripción que da Johnston de la “Ceremonia de Orun”, se ve claramente la connotación que esta palabra tiene acerca de “los misterios de la vida y de la muerte pertenecientes al otro mundo”. Con lo que se debería interpretar a Olorun como el “Señor de los misterios de la vida y de la muerte, que reina en el más allá”. Dice Johnson<sup>203</sup>:

---

<sup>199</sup> Johnston, Rev. Samuel, *History of the Yorùbás*, George Routledge & Sons, London, 1921, p.26.

<sup>200</sup> Bascom, William, *Ifá divination: Communication between gods and men in West Africa*, University of Indiana Press, Notre Dam, 1969, p.103.

<sup>201</sup> Idowu, E. Bolaji, *Olódùmarè: God in Yorùbá belief*, Longmans, Green & Co., London, 1962.

<sup>202</sup> Oduyoye, Modupe, *The Vocabulary of the Yorùbá Religious Discourse*, Olabisi Onabanjo University, Ibadan, 1971.

<sup>203</sup> Johnston, Samuel, *opus cit*, p.48.

[Los Yorùbá],sin embargo, creen en la existencia de un Dios todopoderoso al que llaman a *Olorun*, es decir, Dios del Cielo. Lo reconocen como Creador del Cielo y de la Tierra, pero está demasiado idealizado para vincularlo directamente a los hombres y sus asuntos...”

Este concepto remoto de *Olorun*, mucho más sofisticado que el de *Ajalorun*, fracasó ante la idea de un Dios cercano con el que poder relacionarse directamente. Consecuentemente, *Olorun* fue reemplazado por *Olódùmarè* en la época de *Oduduwa*.

Idowu<sup>204</sup> no está de acuerdo con la idea de *Olorun* como un Dios lejano pero debió concretar aún más el concepto entre *Olorun* (divinidad neolítica) y *Olódùmarè* (Dios omnipotente, con la llegada de *Oduduwa*). Lo que sucedió fue que los atributos de *Olorun* fueron simplemente transferidos a *Olódùmarè* y así, el concepto del Dios remoto se extinguió entre los Yorùbá, y más concretamente en Brasil y Cuba.

Según las creencias Yorùbá, *Olórun*, en cada acto creativo, extiende una porción de su poder a todo lo que forma parte de su creación. Cada ser participa de este poder de creación o energía-de-vida dado por él, y les permite usarlo en sus vidas, ya que su uso es lo que da sentido a la vida humana. Para los Yorùbá ese poder tiene una existencia real, lo experimentan, y este poder aumenta o disminuye a lo largo de sus existencias. El poder es esencial en la vida, es lo que da salud y fortaleza, lo que permite la fertilidad de una mujer y la virilidad de un hombre. Está contenido en la fertilidad de la tierra y los animales. El poder es vivir en armonía con la familia y para tener fama ante los demás. Es vivir con felicidad y armonía junto a los antepasados y las deidades. En definitiva: vivir en armonía con el oráculo de Ifá.

Sin embargo, este poder, no nos es otorgado en una cantidad que permanezca constante a lo largo de nuestras vidas. Por el contrario, depende cómo vivamos dentro del orden de la existencia, es decir: en el orden familiar, en el orden de las relaciones entre la familia y todos sus miembros, con sus ancestros, y los Òrìsà. Esto se entiende porque “poder” y “orden” son las concepciones centrales de los Yorùbás, en su conocimiento epistémico del mundo.

---

<sup>204</sup> Idowu, E. Bolaji, opus cit., pp. 140-143.

El influjo del poder, dentro del mundo visible e invisible, no ocurre todo de una vez, pero sí de manera constante. El camino del poder debe de ser conceptuado como un flujo continuo de “poder de vida”, que circula entre el mundo visible e invisible. El que da poder –un Òrìsà, por ejemplo–, a su vez lo recibe al mismo tiempo, por medio de la adoración, la devoción y los sacrificios. Los ancestros dan poder a la familia de manera que ellos, al mismo tiempo, lo reciben por medio de la adoración, las plegarias y la obediencia familiar. Dentro de la familia encontramos, también, el mismo orden de *do ut dare*.

Pero, ¿quiénes eran los Òrìsà? Todo lo que se puede aseverar con certeza sobre ellos es que la palabra Òrìsà está vinculada a la palabra *Ori* (cabeza). Por una progresión de ideas, la cabeza, simbólicamente, se asocia a un poder sobrenatural. Así, Afolabi<sup>205</sup> hace hincapié en que, Òrìsà es cualquier fuerza personificada de la naturaleza: ríos, colinas, árboles, viento, truenos y relámpagos, o cualquier antepasado divinizado como Òrìsà–*Oko*.

Ajanaku<sup>206</sup>, de hecho, cita un verso de Ifá, de *Eji Ogbe*, que revela que los Òrìsà son simplemente ancestros deificados. Ejemplo de ello fue cómo en la diáspora, los esclavos Yorùbá en Brasil y Cuba rápidamente asimilaron a los Òrìsà con los Santos Católicos romanos, porque así podían venerarlos sin llamar la atención. De esta manera *Ogun* se convirtió en San Jorge y *Oshun* en la Caridad del Cobre, etc.

Los ancianos son la “puerta” por la que el poder entra en la casa familiar. Cada anciano da poder a sus descendientes por el mero hecho de guiarlos, observarlos, protegerlos y ayudarlos de diversas maneras. Los receptores de poder, los menores, revierten ese poder a los mayores mediante la asistencia, el respeto, el agradecimiento, la aceptación de sus consejos y la acatación de sus ordenes. Toda la familia participa de esta retroalimentación de poder con los ancestros y los Òrìsà; esto se hace, como ya hemos señalado, por medio de la adoración y los sacrificios, en el altar familiar que cada familia posee en su casa, y que forma parte de la vida tradicional Yorùbá. El oráculo de Ifá juega un papel muy importante en esta “rotación” de poder.

---

<sup>205</sup> Ojo, G. J. Afolabi, *Yorùbá Culture. A Geographical Analysis*, Book Club Associates, London, 1967, p. 159.

<sup>206</sup> Ajanaku, Chief. Fagbemi, *Iwe Asa Ibile Yorùbá*, Longman, Ibadan, 1978., pp. 3-4.

Este sistema general de captación de poder refleja los movimientos circunvalatorios de todas las cosas y los seres en el mundo Yorùbá. Esta es la razón por lo que nada está nunca decidido. Todo suceso es susceptible de cambiar la vida. De ahí que cuando Ifá aconseja “cambiar la mentalidad”, está evidenciando esta habilidad de los seres humanos.

Los Yorùbá conciben los poderes sobrenaturales sólo de dos tipos: buenos y malos. Creen que los poderes sobrenaturales buenos también se manifiestan mediante dos tipos: las divinidades (Òrìsà) y los antepasados (Òkú Òrun). Los poderes buenos ayudan al hombre en su vida diaria. Sin embargo, a veces se enfadan con los hombres si descuidan sus deberes con los de más o con los poderes sobrenaturales. A través de Òrúnmìlà, el porta voz de las divinidades y los antepasados, es siempre posible averiguar cuándo y por qué razón hemos obrado mal y se han enfadado. Cuando lo están, siempre se puede aplacarlos mediante un sacrificio. Por regla general, las divinidades y los antepasados no sólo no trabajan en contra de los intereses de la humanidad, sino que los protegen de las malas influencias de las acciones sobrenaturales.

Las malas acciones sobrenaturales son también de dos tipos: Los Ajogun (los Enemigos Beligerantes de Hombre) y las Eníyán o Eyele (las Brujas). Los malos poderes sobrenaturales trabajan en contra de la humanidad impidiendo el buen logro de su destino. Los Ajogun más importantes son Ikú (la Muerte) responsable de acabar con la vida de los hombres; Àrùn (la Enfermedad), responsable de afligir todo tipo de enfermedades; Ègbà (la Debilidad), que trae la parálisis y Òfò (la Pérdida), que destruye la propiedad o la despoja. Los Ajogun trabajan contra los intereses de la humanidad todo el tiempo. Sin embargo, se les puede aplacar mediante sacrificios.

Las Eníyán, o Eyele (los pájaros), se cree que son capaces de tomar la forma de pájaros cuando quieren trabajar contra los intereses de la humanidad. Las Brujas no tienen ningún otro propósito en la vida que la destruir al hombre junto con sus propiedades. Contra ellas no existe más protección que el sacrificio. La protección más segura de un hombre contra las Brujas es su Orí.

La creencia en el conflicto entre los poderes buenos y los malos es un tema relevante que aparece en muchos ese Ifá.

En esta lucha entre poderes, la figura de Èṣù (la deidad embaucadora) aparece como un agente neutralizador entre dichos poderes. Aunque se cree que Èṣù, como divinidad, está a favor de las deidades, no siempre los apoya. De hecho, Èṣù opera a favor de cualquier ser humano, o poder sobrenatural, según sus caprichos, influyendo positiva o negativamente en la persona, o poder involucrado, si ha realizado, o no, los sacrificios prescritos.

Como hemos visto, la adoración, en esta concepción de un mundo de poder, es fundamental. El ser humano, en su comunidad con los Òrìṣà, es quien preserva el *continuum* de poder entre los dos mundos de forma que lo transforma en uno único. Sólo el ser humano es capaz de adorar, sacrificar y rendir culto. Es el que reza y el que canta los *oriki*, es el que, por propia voluntad, demuestra obediencia; el que consulta Ifá y decide seguir sus preceptos. Los Yorùbá no se ven así mismos en defensa ante el destino. Ellos se ven, a sí mismos, como miembros muy importantes del orden existencial y de las relaciones entre el cielo y la tierra.

Un especial punto de vista en la vida de los Yorùbás está referido a las relaciones entre los padres y los hijos. Para ellos, tener muchos hijos se transforma en una vida de plenitud, de poder, para la madre y el padre. Los hijos, reciben su poder, por parte los padres. El crecimiento eficiente, la salud, la obediencia y el respeto de los hijos hacia los padres incrementa el sentimiento y la felicidad de poder en los corazones de sus progenitores. Así pues, en esta forma de entender de la vida, es una terrible ofensa hacia los otorgadores de poder rehusar tener tantos hijos como sea posible.

En la creencia de los Yorùbás, es posible influenciar sobre el poder de sus vidas. Pueden incrementarlo con el respeto a sus mayores y al orden familiar, adorando y siguiendo los dictados de Ifá, y con la creación de su propia familia. También, al realizar un mejor trabajo, al ocuparse de los problemas de su comunidad y recibiendo honor y respeto de los demás. Por el contrario, cada uno también es capaz de perder poder o, al menos, de desperdiciarlo. Esto sucede tras negar el orden de la familia, rechazar a los ancestros o a la religión; por maldad hacia la comunidad Yorùbá, por desobediencia de los tabúes, a los Òrìṣà, o a Ifá. En definitiva, cualquier alteración del orden tradicional se traduce en la disminución del poder. Ante esto, Ifá, es el único que puede reparar las infracciones al orden.

Otro problema que ocupa las mentes de la población Yorùbá es la pérdida de poder por medio de la brujería o la magia. Creen firmemente que un enemigo, dentro de la misma familia o fuera de ella, es susceptible de alterar el poder de otra persona, mediante el mal uso mágico del poder. Siguiendo la creencia Yorùbá, para cualquier trabajo dañino no es necesaria la intervención de una bruja. Todos somos capaces de realizar una práctica mágica sencilla mediante el mal de ojo, las maldiciones, etc. En estos casos de magia simple se usan poderes propios para disturbar el poder de los enemigos. Para un ataque mayor se necesita la ayuda de una bruja, ya que ésta usa el espíritu que evoca y le pide que le delegue una parte de su poder. Estos trabajos malos, llamados “medicina mala”, pueden provocar la muerte, o por lo menos enfermedad, mala suerte, accidentes o pérdida sustancial de dinero. Una disminución del orden de protección, incrementa la vulnerabilidad de los Yorùbá en el caso de un mal uso de poder en su contra. Es tarea del Babalawo incrementar la protección y la seguridad, y para ello, hay que consultar a Ifá.

El poder, como ya hemos apuntado, puede materializarse y ser usado en forma de materia. Esta materialización del poder la llaman “medicina” por influencia. Ifá nos dice, con respecto al significado de medicina, que un espíritu, un Òrìsà o el propio Olórun pueden traspasar una parte de su poder a objetos materiales. Este proceso de otorgamiento de poder se lleva a cabo durante la realización de un sacrificio. Los ingredientes son escogidos por Ifá en función de a quién vaya dirigido el sacrificio. En la encantación durante esta realización invoca al espíritu o a la divinidad. Después de realizado el sacrificio, Ifá dice si fue aceptado o no por ese espíritu o deidad. Si es así, el poder se añade a los ingredientes o a los *asheses* de un sacrificio quemado. Estos objetos son ahora poderosos y pueden ser empleados para tratar, o bien a una persona enferma, o, envuelto en un pedazo de piel, para cargarlo como protección alrededor del cuello, el brazo, etc. En la búsqueda de la seguridad y la protección en contra de sus enemigos por celos, envidias, codicia, odios o sed de revancha. Se cree que el peligro, en la mayoría de los casos, es de orden mágico, provocado por el mal uso del poder en “medicina mala”, así que cada uno busca la ayuda de un Babalawo.

El Babalawo, no sólo es el guía oracular, sino también el curandero tradicional. Está capacitado para ayudar a cualquiera a encontrar un protector. Su arma es el oráculo de Ifá. Ifá da consejos y órdenes concretas para vencer a los enemigos. Pero, no nos engañemos, Ifá es mucho más que eso. Ifá juzga la vida y la personalidad del cliente y encuentra la parte que tiene que complementar para reparar el orden



de su vida. Sólo si acepta su parte y las sentencias de Ifá podrá estar seguro de ser protegido por Ifá y las divinidades.

### **2.5.1. LA CONCEPCIÓN YÒRUBÁ DEL SER HUMANO.**

Ya hemos señalado, que la religión domina el día a día de la vida de los Yòrubá, por lo que su concepción de la humanidad es eminentemente religiosa. Al hombre se le valora por su relación con las deidades. Su vida actual y su destino futuro está en concordancia con su concepción religiosa. De hecho, los Yòrubá creen que la naturaleza del hombre es en parte material y en parte inmaterial. Aseguran que el hombre tiene un cuerpo material, por medio del que actúa y reacciona en su entorno inmediato, y una entidad inmaterial.

Para Spencer<sup>207</sup>, el hecho de que los hijos nazcan mostrando características físicas de sus padres hizo sugerir que esas reencarnaciones (de sus padres o de sus antepasados) conducen a la idea de que la segunda individualidad contiene una doble entidad. Una parte es la que se encarnaría en el recién nacido, mientras que la otra contendría al ser de la persona como individuo. Esta creencia de una segunda individualidad es notoria en muchas partes de África. En algunas tribus, la segunda individualidad juega un doble carácter; pero en otras, el ser humano posee varias almas, o espíritus, y una de ellas corresponde con la segunda individualidad, o la doble.

El estudio africano de la génesis del hombre requiere un notable conocimiento de religión comparada. Así pues, una concepción evolucionada, desde el punto de vista de una religión que permanece en relación genética con otras religiones, deberá contener necesariamente supervivencias de algunos elementos de sus predecesoras.

#### **2.5.1.1. PARTES ELEMENTALES DE LA NATURALEZA HUMANA.**

Según la concepción Yòrubá, las partes constituyentes de la naturaleza humana son:

Ara: el cuerpo físico.

Ojiji: la sombra.

Iye: la mente.

---

<sup>207</sup> Spencer, Herbert, *Works: Principles of sociology*, D. Appleton & company, London, 1910.

Okan: el corazón, cuerpo y alma.

Emin: el espíritu, el cuerpo espiritual, el alma.

Ara: el cuerpo físico, es el agente por el que el hombre interactúa en su entorno físico. Durante la vida es sostenido y con la muerte perece. Es concomitante con el mundo físico.

Ojiji: la sombra. Acompaña al cuerpo durante toda su vida. Es la manifestación visible del yo más profundo u okan. Esta representación visible, o sombra, deja de existir cuando el cuerpo perece.

Iye: la mente, es la parte de la conciencia y de la sensatez del hombre. Según el cerebro muere, Iye deja de existir. Cuando esto sucede, los Yòrubá dicen: Ori re fo, su cabeza se ha roto, o, Iye re ra, su cuerpo mental ha desaparecido. La palabra ra se emplea para denotar desaparición, un llamamiento al ocaso.

Okan: el corazón, cuerpo y alma, es una parte inmaterial del ser. La palabra posee dos sentidos: el primero es el corazón material, el otro denota una dualidad, cuerpo y alma, el lugar de la inteligencia, del pensamiento y de la acción. Forma parte del aspecto inmaterial e imperecedero del hombre. Es el yo espiritual, o menor, del hombre.

Creer que Okan ya existía mucho antes del nacimiento de la persona. Podría ser el Okan de un antepasado o de algún fallecido. La palabra connota múltiples significados y, por ello, la emplean en un sentido muy amplio. De ahí que incluya la parte del hombre conocida como iye, la racionalidad, la inteligencia; y también la conocida como inu, la parte oculta, el yo íntimo.

Piensen que tiene una forma determinada y que contiene todas las características del cuerpo. Es importante porque usa el cuerpo como medio de comunicación con el mundo exterior. Incluso es capaz de salir del cuerpo sin dissociarse de él. Es el caso de los sueños, aunque el término no es extensible a las formas humanas vistas en ellos. Después de la muerte sale del cuerpo, como en los sueños, pero sin llegar a estar completamente dissociada de él, de modo que puede ser reencarnada. No es indiferente al destino del cuerpo que lo contiene. El Okan del hombre, o alma, podría abandonar al cuerpo y verse

incapaz de regresar a él. De hecho, si una persona está mentalmente incapacitada de tomar decisión alguna o iniciativa, los Yòrubá dirán: *Okan re ti lo*, su alma se ha ido.

Emi(n): el espíritu. Está considerado como el centro de la vida. Es la parte del hombre que está íntimamente relacionada con las divinidades. A Òlórùn, la Deidad Suprema, se le conoce como Elemi, el dueño de los espíritus. De ahí que, el espíritu del hombre, se halle localizado en Òlórùn y, por tanto, es un elemento divino en él. También está considerada como la parte más elevada del hombre, puesto que usa tanto el okan, el alma, como el ara, el cuerpo.

Al igual que okan, Emi es imperecedero. Abandona el cuerpo después de la muerte. Su destino vendrá determinado por sus hechos durante el tiempo que haya estado en el cuerpo. Aunque haga uso del alma, ésta podrá indicarle el camino correcto. Si permite al alma dirigir mal al cuerpo o hacer mal uso de sus facultades, provocará que sufra incalculables penalidades. No existe una palabra para conciencia en Yòrubá. El término okan se adecua a ese propósito: *okan re gun u*, su conciencia le ha remordido. Hoy en día, se ha adaptado un significante para subsanar la deficiencia del término en el vocabulario Yòrubá. Esta palabra es *eri-okan*, el testigo del alma, la conciencia.

#### **2.5.1.2. OTROS ESPÍRITUS DEL CUERPO.**

Hasta ahora hemos hablado de los elementos esenciales del hombre. Sin embargo, existen, entre los yòrùbà, un sector que cree que en el hombre conviven otros espíritus que están subordinados a su Emi(n). Estos son:

Olori: El dueño de la cabeza. Reside en la propia cabeza, dentro del cerebro. Se le considera el espíritu que trae la buena fortuna. Un viejo proverbio dice: *Olori ni igbe ori 're ko Olori, ki ise akan eti odo*, es Olori el que trae la buena fortuna al poseedor de la cabeza, y no el cangrejo de la orilla del río. Es la deidad de la buena suerte, especialmente la causada por el buen uso de la inteligencia y la prudencia. Todo el que desea buena fortuna hace ofrendas a Olori. Estas ofrendas, entre otras cosas,

consisten en sangre de aves que, mezclada con aceite de palma, se fricciona sobre la frente. Las ofrendas se hace delante de su símbolo, que consiste en media calabaza, cubierta de cauríes.

Ipin-Ijeun: El que participa de los alimentos. Este espíritu, que reside en el estómago, exige su parte de cada comida, por lo que no necesita sacrificios. De aquí el proverbio: *Orisa bi ikun ko si, Ojo jumo ni o ngba ebo*, no hay Òrìsà como el estómago, él recibe sacrificios todos los días. De hecho, Farrow<sup>208</sup>, citando de nuevo al Coronel Ellis<sup>209</sup>, apunta que al hambre se le personifica como el servidor de Ipin-Ijeun, de modo que en la lengua Yòrùbà coloquial, existe la expresión: *Ebi npa mi*, literalmente, el hambre me está matando.

Ipori: el camino de la cabeza, o más exactamente, la posición de la cabeza cuando se ve transportada por los pies. Este espíritu se cree que habita en el dedo gordo de cada pie. Así que no nos ha de extrañar que le hagan ofrendas aquellas personas que vayan a emprender un viaje. Esta ofrenda consiste en sacrificar un ave (no acuática), donde su sangre se mezclará con aceite de palma, y con ella se frotarán los dedos gordos de ambos pies.

De entre las oraciones populares a Olori y a Ipori, destacamos la siguiente:

Ori ri ibi ire gbe mi de,

Ese ri ibi ire gbe mi re,

Edumare masai gbe ire ko mi

Mi corazón podría conducirme a un lugar de buena fortuna,

Podrían mis pies llevarme a un lugar de buena fortuna,

Pero sólo el Todopoderoso podría concederme la buena fortuna.

Sobre el concepto del alma en Nigeria del Sur, Talbot<sup>210</sup> puntualiza:

---

<sup>208</sup> Farrow, Stephan S., Faith, *Fancies and Fetich on Yòrùbà Paganism: Being Some Account of the Religious Beliefs of the West African Negroes, Particularly of the Yòrùbà Tribe*, Society For Promoting Christian Knowledge (SPCK), London, 1926.

<sup>209</sup> Ellis, Alfred Burdon, *Yòrùbà-speaking peoples of the Slaves Coast of West Africa*, Chapman & Hall, London, 1984.

<sup>210</sup> Talbot, Percy Amaury, *Life in Southern Nigeria: The Magic, Beliefs and Customs of the Ibibio Tribe*, Routledge & Kegan Paul, London, 1967.

Existe la creencia general de que cada persona posee cuatro almas: la primera, la etérea, la doble y oculta estructura de la forma física; la segunda, la propia alma, la conciencia, el pensamiento o cuerpo mental; la tercera, el yo espiritual o menor; y la cuarta, el alma-superior o Chi, el gran espíritu, que incluye a menudo a varios menores y siempre permanece con Dios. [...] La sombra se considera como el símbolo generalmente de lo etéreo, pero a veces del cuerpo mental [...] Lo etéreo se disuelve con la estructura física, mientras la mayor parte del alma es relativamente inmortal, y la tercera y cuarta perecen.

Esta concepción no es ajena a los Yórùbà. El alma etérea corresponde al Ojiji que, aunque insustancial en carácter, está íntimamente relacionado con la personalidad humana. La segunda alma corresponde al Okan, el alma propiamente dicha de los Yòrubá, que se la considera como envoltura de la tercera, y constituye en cierto sentido, la verdadera personalidad del hombre. La cuarta corresponde al Emi(n), la que dirige a las tres restantes.

### **2.5.2. LA VIDA TRAS LA MUERTE.**

Hemos señalado anteriormente que los Yórùbà atribuyen a la humanidad tanto un cuerpo material como uno inmaterial. Al cuerpo anatómico se le conoce como ara, que, obviamente, se descompone al carecer de vida. No momifican a los muertos, y la única parte anatómica que conservan es el corazón. De hecho, al corazón lo consideran el asiento de la inteligencia y el valor. El corazón de un Rey se conservará en una vasija para ser adorado como algo divino, o será reducido a polvo y mezclado con ginebra para que sea ingerido por su sucesor, de forma que conserve la divinidad que residía en el rey fallecido. Al cuerpo yacente se le llama Oku.

Tras la muerte, Ojiji (la sombra), la réplica que acompaña al hombre durante su vida, deja de existir en cuanto el cadáver se entierra. Iye, la mente consciente, también lo hace tras la muerte. Algunos afirman que iye puede hallarse perdido durante la vida, o ser destruido antes de la muerte.

Las partes imperecederas son: okan y emi(n). El alma viaja al más allá después de la muerte, pero no puede descansar a menos que los ritos funerarios hayan sido correctamente celebrados. Es esta parte la que requiriere alimento en forma de comida y bebidas. De ahí las ofrendas alimenticias al lado de las tumbas de los antepasados. En el caso de que el cadáver quedara insepulto y se viese su alma en diversos lugares, se llamará iwiri, el espíritu incorpóreo. Si tras el debido ceremonial fúnebre, permaneciese todavía en íntima asociación con su cuerpo, o vagase a voluntad, podrá aparecerse en sueños a los miembros de la familia, especialmente a aquellos a los que aún no se les ha anunciado la muerte de la persona. Por otro lado, ese alma podrá estar en íntima asociación con las almas del resto de los miembros fallecidos de la familia.

El alma no permitirá a los miembros vivos de la familia que la olviden si las exequias fúnebres no se celebraron. De hecho, se aparecerá y atormentará a los parientes vivos hasta que se realicen. El alma de un padre vendrá siempre a bendecir a sus hijos. De aquí la expresión Oku Olomo ki i sun gbagbe, el espíritu de un padre nunca duerme ni se olvida de sus hijos.

Después de la muerte, el alma, el corazón, ya no es llamada okan, sino oji, el espíritu que vaga anticipadamente a la ceremonia fúnebre, o emi(n), el espíritu que es visto con los otros miembros de la familia. A emi(n) se le atribuyen las mismas características del okan, pero se considera disociado del cuerpo y ligada íntimamente con las más altas esferas de la vida de ultra tumba. El espíritu de un hombre puede ser apelado por los vivos por medio de las correspondientes oraciones, de forma que los espíritus ancestrales, en íntima relación con los seres vivos, aparecen con forma humana.

Un alma, okan, puede reencarnarse en un recién nacido. De ahí que los niños reciban el sufijo -tunde como parte de su nombre: baba—tunde o ye—tunde, el padre, o la madre, ha vuelto (reencarnado), respectivamente.

Los Yórùbà también creen que el alma humana puede renacer en un animal inferior, como el tigre eku(n), etc. También que se pueda transformar en un vegetal, aunque los ejemplos en la literatura oral son muy raros.

### 2.5.3. VIDA, MUERTE Y EL MÁS ALLÁ.

Las ideas que los hombres sustentan acerca del más allá dependen de su evaluación sobre el significado de la vida aquí en la tierra y su finalización a causa de la muerte. Para los egipcios, la vida en la tierra se consideraba una preparación para la otra vida. Consecuentemente, el Más Allá era tratado como la vida verdadera. Desde el punto de vista del budista tibetano, la vida en la tierra tiene como objetivo la adquisición del buen *Karma*. Si se alcanza, el individuo logra la unión completa con el alma de Buddha en el Más Allá. En caso de no lograrlo, el continuo renacer permitirá eliminar el mal *karma* residual. Los cristianos y el Islam, aceptan la vida en la tierra como una preparación para la felicidad perpetua, o la eterna condenación en el Más Allá. No hay regreso a la vida en la tierra, sino una estancia probatoria en el purgatorio para las almas en pecado.

Ifa invierte el antiguo concepto del Más Allá, y enseña que la vida en la tierra es la verdadera vida, el Más Allá es sólo una estación de peaje para el regreso a la tierra. La felicidad pertenece al mundo de abajo y no al Más Allá.

De este modo, la felicidad consiste en la búsqueda de las cinco clases de buena fortuna: la riqueza, el matrimonio, la progenie, la victoria sobre los enemigos y la longevidad. Por consiguiente, es preceptivo evitar los cinco aspectos de la mala fortuna: la pobreza, la pérdida, la enfermedad, la litigación y la muerte prematura.

Ifa nos enseña que la muerte lamentable es la muerte prematura, la muerte en la pobreza o en la deshonra, o la muerte por debilidad tras una enfermedad prolongada. Por ello, los tormentos del infierno no tienen cabida en la escatología Yorùbá. El temor a la muerte proviene de un sentido de vida no cumplida. La muerte a una edad respetable es lo ideal.

La creencia en la realidad de la comunión de los vivos con los muertos es el corolario para la evaluación del Más Allá, como una estación de peaje para un regreso a la vida en tierra. Por lo tanto, la veneración a los ancestros y al culto –particularmente ejemplificado en el culto a los Egugun– evoca una devoción especial en la tradición Yorùbá. La reencarnación, por supuesto, no la metempsychosis, representa otro aspecto de la creencia en la que algunos antepasados regresan a la tierra para nacer en la misma familia, con el fin de asegurar la continuidad del linaje. Eso explica por qué los niños Yorùbá



son llamados Babatunde (el Padre regresa), Iyabo (la Madre regresa), Okusanya (el antepasado es reemplazado), etc. La mención debería estar hecha en conexión con el concepto Yorùbá de Abiku. Abiku son niños que nacen, mueren al nacer o en las primeras horas de vida y, se cree, les nace a los mismos padres una y otra vez, en un mismo ciclo de renacimiento-muerte-nacimiento. Se cree que la cadena se rompe cuando estos niños que sobreviven reciben nombres como Malomo (Nunca diga muerte), Kosoko (Ningún entierro otra vez), Igbekoyi (Rechazado por la tumba). Hay cerca de cien nombres como estos para los abiku: un testimonio de la incidencia alta de mortalidad neonatal y del infante en la sociedad Yorùbá de antaño.

Hay un verso Ifá que resume estos mismos puntos de forma apropiada. Tomado de Oyeku'xe:

Ka ma tete ku  
A wo ele alayo:  
Aitete ku ixe,  
Awoibanuje;  
Biku ba de ka yin Oluwa logo  
Awo olooto.  
Awon agbaagba meta lo difa iku wo lodo Órúnmilá won ni:  
Ee se ti iku fi yo i pani?  
Órúnmilá ni: Ire ni Amuniwaye fi iku xe  
Omi ti ko xan siwa, ti ko xan sehin  
A a di omi ogodo  
Ogodo omi ibaje, Omi egbin  
Omi ngbe won lo rere,  
Omi ngbe won bo, rere  
Olokunrun ka a re'le lo gbawo tuntun bo wa'ye.

Si morimos después de una vida muy feliz alcanzamos la gloria; pero si vivimos mucho y morimos en la pobreza, la negligencia y la deshonra, no logramos nada excepto la pena. Deberíamos aceptar la muerte cuando viene y dar gracias a Dios por una vida bien vivida.

Ponderando estos dichos, tres sabios consultaron a Órúnmilá y le preguntaron por qué el hombre debe morir siempre.

Órúnmilá contestó:

El creador ha otorgado la muerte a los hombres como una bendición.  
La vida es una corriente que fluye hacia arriba y regresa.  
Cuando fluye hacia fuera del hombre se llama Muerte,  
Cuando fluye de vuelta se llama Renacimiento.  
Si la corriente no fluye hacia afuera sino que fluye hacia atrás  
Se convierte en un pozo negro estancado con vergonzosas impurezas.  
Sin Muerte no puede haber Renacimiento.  
Y el Renacimiento es el enfermo que viaja a fuera  
sólo para regresar a casa con salud renovada.

#### **2.5.3.1. CIELO/ INFIERNO.**

Las almas, los espíritus, no van exclusivamente a la tierra de la Muerte. Sus destinos están determinado por la vida que han llevado mientras vivían. Para ello, creen en dos clases de Cielo. El primero es conocido como Orun—rere, el buen cielo. Aquí es donde van los justos. Esta es la razón por la que tras la muerte se realicen oraciones de modo que el espíritu del fallecido puede encontrarse con afefe—rere, el viento favorable para que la guíe. Con este fin se sacrificará un ave para asegurar un buen viaje al fallecido. El otro Cielo se conoce como Orun Apadi, literalmente, el cielo de la vasija, es decir, el “infierno”. Para averiguar a cuál de los dos deberá ir el okan, será conducido a Asalu Orun, la sala de juicios celestial, y allí responderá ante sus actos.

## 2.6. OTROS CONCEPTOS FILOSÓFICOS RELEVANTES EN IFÁ.

### 2.6.1. LOS ELEMENTOS TIERRA (ILE) Y AGUA (OMI).

En toda ceremonia de Ifá, Ile es el primer elemento en ser invocado, incluso antes que los puntos cardinales y las divinidades. A la Tierra no se la adora como la Madre Universal, a la manera del culto Ogboni (o la Pachamama incaica, por ejemplo), sino como un elemento de la Naturaleza. Junto a ella, al mismo tiempo, se asperja un poco de agua (Omi tutu) sobre la tierra, enfatizando, de esta manera, su papel como elemento primordial. De esta forma, Agua y Tierra constituyen, para la tradición Yorùbá del neolítico y subsiguientes, (500 A.C. en adelante) el reconocimiento a los elementos primordiales. Como símbolo filosófico, la Tierra es, para los Yorùbá, la representante de la vida, la muerte y la comunión entre los hombres y sus antepasados; mientras que el agua representa la paz, el sosiego, la tranquilidad y la amistad.

Ile (la Tierra) fue personificada, como en la mayoría de las culturas, como la Diosa Madre de la fertilidad, a quién se le rendía culto y a donde todos regresarían al final de sus vidas. El ese de Ifá, de Irete–Meji, relata:

Iyan bemu-bemu ni i kun inu igba,  
Oro bemu-bemu ko kun ikun agbalagba<sup>211</sup>  
A dia fun Ile  
To ni oun l'oun o kere gbogbo aye je  
Koi pe, koi jina,  
kawa ba ni ni jebutu ire...

La comida puede llenar un plato hasta que no cabe más.  
Las palabras, no importa cuán secretas, jamás permanecerán a salvo  
En lo profundo del corazón de un Ogboni.

---

<sup>211</sup> Otro nombre que usan los Ogboni para designar el culto a la Tierra y su propiciación.

Así declaró el Oráculo de Ifá para la Tierra  
Que imploró la adoración de todos.  
¡Vean cómo a la prosperidad le sigue rápido el sacrificio!

El poema nos cuenta cómo la tierra consultó al Oráculo de Ifa: ¿Podría ella sacar provecho del esfuerzo de los hombres durante su vida? A la tierra se le dijo que ofreciese en sacrificio dieciséis ardillas, dieciséis palomas y dieciséis bolsas de cowries. La tierra enseguida cumplió. Así que todo el esfuerzo hecho por los hombres durante sus vidas serían devueltos a la Tierra como ganancias.

En parte organización política, en parte organización religiosa, la sociedad secreta Ogboni participó en la era agrícola del culto a la Madre Tierra. Ulli Beier<sup>212</sup> dice que “era un culto que parecía muy antiguo en la historia Yorùbá, probablemente mucho más anterior a las formas de culto antropomórfico como Sango u Ogun”.

Beier<sup>213</sup> claramente señala que el origen del culto Ogboni se remonta al neolítico (*circa* 500 A.C.), mucho antes de la intrusión del pueblo de Oduduwa en tierra Yorùbá. Por consiguiente, cuestiona a Idowu<sup>214</sup> cuando afirma que la sociedad secreta Ogboni se desarrolló como una reacción a los primeros propietarios de la tierra (Onile) en contra de los seguidores de Oduduwa.

Abosedé<sup>215</sup> reitera que el objeto de culto de los Ogboni era conocido como Onile (Aquél para quién el santuario se construye, el Señor del templo), no como Onilé (el amo). En segundo lugar, lejos de indicar cualquier oposición a Oduduwa, los rituales Ogboni realmente son elogiados y venerados incluso hoy en día, prueba que demuestra que la Sociedad Ogboni fue pacíficamente adoptada por la política conquistadora de Oduduwa.

Ibie<sup>216</sup>, en contrapartida, explica el mito del origen de los Ogboni de la siguiente manera:

---

<sup>212</sup> Beier, Ulli, *Yorùbá Myths*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

<sup>213</sup> Beier, Ulli, “A Year of Sacred Festivals in One Yorùbá Town”, *Nigeria Magazine Publications* (1959), p. 8.

<sup>214</sup> F. Bolaji Idowu escribe en *Olódùmarè: God in Yorùbá belief*, 1962: “Al objeto de culto de los Ogboni lo llaman *Onile* (El Señor de la Tierra), en contraposición al “intruso”, que fue *Oduduwa*, objeto de culto de gente moderna”, p. 24.

<sup>215</sup> Abosedé, Emanuel, *opus cit.*, p. 141.

<sup>216</sup> Ibie, Cromwell Osamaro, *Ifism, the Complete Works of Orunmila*, Athelia Henrietta Press, Brooklyn, 1998, pp. 248–250.

Durante su viaje de regreso a cielo él (Ofun-Meji) encontró a una mujer desmembrada. Ofun-Meji la invitó a regresar con él a la tierra, así él podría hacer un sacrificio para ella allí. Después cargó con prontitud una garza a su espalda y fueron a un cruce de tres caminos (Orita-Meta). Antes de que llegasen al cruce de tres caminos, la mujer le dijo que, a la luz de su condición, no sólo tenía prohibido vivir en el pueblo, sino también viajar por el día, exceptuando la noche.

En ese momento encontraron a un hombre que fue inspector de los tres caminos llamado Ashipa. Con la asistencia de Ashipa despejaron una zona de matorral y construyeron una cabaña allí. A petición de la mujer, la cabaña no tenía puerta y la única forma de ver la entrada a la cabaña era el punto en el que el árbol de la vida (Akoko) fue plantado, además del punto en el que la palma frondosa estaba atada a la cabaña, que fue llamado *Ile-Odi*, hoy popularmente conocida como *Iledi*.

Antes de reanudar su viaje al cielo, Ofun-Meji visitó a su confidente llamado *Akpena* (*Apena*) que había estado buscando esposa. Antes de que la mujer estuviese de acuerdo en ser la esposa de Akpena, sacó una varita misteriosa sobre la que le hizo jurar que nunca revelaría su condición. Ella también le dijo que si cualquier otro viniera a la cabaña para verla por cualquier razón, él debería vendarle los ojos para impedirle verla en su condición real. Las únicas excepciones fueron Ofun-Meji y todos los demás sacerdotes de Ifá después de él.

Antes de que algún otro la viese, deberá hacerle el mismo juramento, o ella no revelará su condición... El matrimonio de la mujer lisiada con *Akpena*, floreció inmensamente... los dos niños mayores se llamaron *Ogbo*, apodada *Yaya*, y *Oni*, apodado *Yoyo*.

El nombre Ogboni es una derivación de los nombres de sus dos fundadores Ogbo y Oni. Se dice que fue la primera sociedad secreta en la tierra –según *Orunmila*.

En los versos de Ifá se referencian con frecuencia a *Awon Agba*, *Agbalagba*, *Osugbo*, *Ogboni*; de modo que son expresiones intercambiables para el culto a la Tierra como Diosa Madre.

La etiqueta social tradicional Yorùbá exige que a una visita le sea ofrecida siempre un poco de agua,

como un signo de paz, y una nuez de Kola, una fruta de la Tierra, como unión amistosa, acatando, de esta forma, la creencia en la importancia de los dos Elementos.

Aunque estos dos Elementos se presentan a menudo unidos, el Agua el que tiene la primacía: Omi Legbon (El agua es el Primer Principio). Así que para el creyente Yorùbá, el agua ocupa un lugar muy prominente en culto. Tal como apostilla Fagbenro Beyioku<sup>217</sup>, en el verso de Eji–Ogbe:

Alukinrin te'ra mo Ifá da,  
A da Orisa te ara mo ogun sisa,  
Akere lo tedi mo odo,  
Ti nse oju omi lenie-lenje  
Awon lo da fun Omi  
Nigbati ejerindinlogun Irunmole n baa xota  
Won ni ki Omi ru  
Omi gbo, omi ru.  
Nwa nse: Eji–Ogbe gb'omi mu  
T'omi l'agba t'omi lase—  
A ki—i b'omi S'ota,  
A ki—i b'omi Yande.  
Omi ni a ma bu mu  
Omi ni a bu we.

Cada uno recibe un destino específico:  
Los sacerdotes Ifá deberían apegarse a la adivinación,  
Tal como los médicos debieran mantenerse en la medicina,  
Las ranas prosperan mejor cerca de riachuelos y corrientes.  
Así declaró el Oráculo de Ifá para el Agua  
Cuando las Dieciséis Divinidades conspiraron contra su soberanía.  
Al agua le fue dicho que ofreciese sacrificio.  
El agua cumplió y triunfó  
Entonces el Agua comenzó a cantar:

Tómeme y beba de mí Eji-Ogbe<sup>218</sup>,  
Pues el agua es el primer Elemento  
Y el agua posee la fuerza creativa.  
¿Cómo podrían las estratagemas o los complots destruir al Agua  
Cuando todos los hombres beben de mí,  
Cuando todos los hombres se bañan conmigo??"

## 2.7. LA MAGIA.

Religión y Magia han estado siempre muy relacionados, y el pueblo yórùbà no es una excepción. De hecho, en algunos aspectos, religión y magia no se distinguen. Las funciones del sacerdote y del mago son a menudo ejercidas por la misma persona. De hecho, según Fraser<sup>219</sup>:

Este antagonismo parece haber hecho su aparición comparativamente tarde en la historia de la religión. En etapas antiguas las funciones de sacerdotes y hechiceros estaban a menudo unidos, o para decirlo quizás más correctamente, todavía no estaban diferenciados entre sí.

El origen de la magia Yórùbà se fundamenta en la creencia de la existencia del mundo invisible, de seres invisibles que causan y controlan fenómenos naturales y, sobre todo, el mundo visible y mental. Creen que pueden interrelacionar con estos poderes ocultos para obtener sus favores por medio de las oraciones o mediante hechizos y encantos. La Magia práctica es parte importante en la cultura Yórùbà. La negativa tomó la forma de tabúes y la positiva de brujería. La creencia en la interacción del espíritu con la materia se formula como un factor fundamental en la práctica de la magia. Por este motivo, la sociedad Yórùbà cree firmemente en la eficacia del sacrificio como un medio de movilizar las fuerzas espirituales. Para ello, celebran sacrificios con el fin de que las bendiciones solicitadas sean proporcionales a los sacrificios.

---

<sup>217</sup> Beyioku, Fagbenro, *Ifa: Its Worship and Prayers*, Tika Tore Press, Lagos, 1945, p. 43.

<sup>218</sup> Las 16 divinidades referidas, en este caso, son los 16 Odù principales de Ifá. Eji-Ogbe es el primero y el más poderoso de todos ellos.

<sup>219</sup> Frazer, Sir James George, *La rama dorada: magia y religión*, Fondo de Cultura Económica de España, S.L., Madrid, 2011.

El tan comúnmente nombrado *fetiche*, no es más que un derivado del término lusitano *feitiço*, que designa de forma genérica a deidades, encantos y amuletos producidos en el África Occidental. Otro término habitual es *juju*, derivado del galicismo *jou-jou*, que significa juguete. Estos términos se aplican por regla general a objetos animados o inanimados, que se adoran en relación a sus manifiestas cualidades sobrenaturales.

El significante ‘medicina’, en este caso, se aplica a los medios sobrenaturales usados para conseguir un determinado fin y, para ello, se emplea el término *ogun*. Sin embargo, la traducción es del todo inexacta. *Ogun* designa *un poder oculto, misterioso o sobrenatural, por el que se consigue un fin*. Este término está en contraposición con *egbogi*, que también se traduce por medicina, pero referida a la medicina material, tal como la entendemos en Europa. Ejemplos representativos son: *Oni-se-gun* (fabricante de medicinas), el médico, *sensu stricto*; *Elegbogi*, *Baba-Alawo* y *Adahunse* se emplean, respectivamente, según el uso que haga de ellos la persona en virtud de sus conocimientos y poderes; *Ologun*, poseedor de la medicina, connota siempre en un sentido malo. *Ologun Buruku*, el poseedor de mala medicina, es sin duda un nigromántico.

*Nkan*, literalmente ‘algo’, denota “algo indefinido, misterioso y poderoso”. La expresión: *o lo nkan*, posee dos significados, uno literal, “utiliza algo”, y otro connotado “emplea medios sobrenaturales u ocultos”. Lo mismo sucede con: *Iwo yio ri nkan*, que deberá traducirse como ‘algo misterioso le sucederá’, y no como ‘algo verá’.

Para comprender bien la magia *Yórùbà*, veamos primero los dos principios generales sobre los que se sustenta, tal como non explica Fraser<sup>220</sup>:

Primero, el efecto se parece a su causa. Segundo, las cosas que han estado en contacto continúan actuando una sobre la otra a distancia, aún después de que el contacto físico haya sido roto. El primer principio se llama Ley de la Semejanza, y el segundo, Ley de Contacto o Contagio. Los hechizos y las acciones basadas en el primero se llaman ‘Magia Homeopática’ y los basados en el segundo ‘Magia Contagiosa’.



### 2.7.1.1. MAGIA HOMEOPÁTICA.

Apeta: disparo de invocación. Es una forma común de magia favorable y se usa principalmente como medio secreto de venganza. Es el clásico ejemplo de las muñecas Vudú, a la que se le pincha o se le lanza un objeto punzante. Ejemplos de ello dan Farrow<sup>221</sup> y Wood<sup>222</sup>, en las anotaciones de sus viajes.

Didi-Emi: literalmente, el fin de la vida de un hombre. Se basa en atar espiritualmente un objeto a una persona, dependiendo totalmente de él. Esta forma de magia se conoce también como Sokuro.

Ogun Ifoju, medios sobrenaturales de provocar ceguera. Como en Apeta, consiste en hacer una imagen de barro de la víctima, recitar los conjuros apropiados y clavarle en los ojos un cuchillo afilado. De esta manera, la víctima se volverá ciega de forma inmediata. Otro método consiste en hacer una imagen de madera con los ojos ciegos. Se le cantan conjuros a la imagen hasta que se consiga lo que se quiere. Entonces se la envuelve con un trozo de tela.

Nina-Ika: señalar con el dedo. Otro método para provocar la ceguera. El dedo de la persona, sobre el que han sido cantados los conjuros, se orienta hacia los ojos de la víctima, al tiempo que recita:

Ika ko loju,  
O ko ma loju  
Ika ki i riran,  
O ko ma riran.

Un dedo no tiene ojos;  
Tu no tendrás ojos.  
Un dedo nunca ve;

---

<sup>220</sup> *Opus Cit.*

<sup>221</sup> Farrow, Stephan S., *Faith, Fancies and Fetich on Yòrubá Paganism: Being Some Account of the Religious Beliefs of the West African Negroes, Particularly of the Yòrubá Tribe*, Society For Promoting Christian Knowledge (Spck), London, 1926.

<sup>222</sup> Wood, J. Buckley, *Historical Notices of Lagos, West Africa and on the Inhabitants of Lagos: Their Character, Pursuits, and Languages*, Church Missionary Society Bookshop, Lagos, 1933.

Tu nunca verás.

Asun-Fonfon: Es una medicina que provoca que se caiga en un profundo sueño. Se hace de la siguiente manera: Se clavan dos finas estacas en el suelo y orea pesada se sitúa sobre ellas. El conjuro es:

Asun-fonfon ni ti ifon,  
Asun-fonfon ni ti igi aja.  
O ki yio sai sun-fonfon.

Profundos sueños, profundo sueño,  
Profundamente duerme la casa,  
Profundamente tienes que dormir.

Pipa Ojiji: hiriendo la sombra”. Es similar al Apeta, pero en vez de una imagen, se usará la sombra de la víctima. Los yórubà creen que un hombre puede ser herido, o matado, lanzando un ogun hecho de pimienta de caimán<sup>223</sup> sobre la sombra. Cualquier parte de la sombra que sea golpeada desarrollará un dolor reflejo inmediato que conducirá al envenenamiento de la sangre y, posteriormente, a la muerte.

Ikoko Gigbona: literalmente, vasija caliente. Consiste en cocer hierbas, y otros ingredientes, en una vasija. Tiene la finalidad de provocar una disputa entre marido y mujer. Mientras la vasija esté hirviendo, la disputa, y la falta de entendimiento, irán en aumento. De ahí la frase amenazante: a ti gbe Ikoko re ka ina, tu vasija ya está en el fuego. Este método tiene también una finalidad más constructiva, la de conseguir el éxito. Las hierbas empleadas serán diferentes a las del caso anterior. Durante el tiempo que la vasija esté hirviendo, la fortuna sonreirá a la persona.

---

<sup>223</sup> Pimienta de melengueta, *Aframomun meleguetta*, más conocida como pimienta de Guinea o granos del paraíso. En Yórubà, atare. Es oriunda de la zona pantanosa costera del Golfo de Guinea, África Occidental. Su sabor es parecido al jengibre porque forma parte de la familia de las *Zingiberaceae*. Su uso es importante porque su energía hace que nuestro cuerpo espiritual despierte, y aumenta el ashe semilenu, la energía de la palabra.

Sugudu: Según algunos escritores es una forma de demoniología basada en el principio de la magia homeopática. Talbot<sup>224</sup> lo define de la siguiente manera:

Si alguna maligna piensa fuertemente en lastimar a otra, durante mucho tiempo y ardientemente, y tiene una confianza plena en su propio poder para provocar tal daño, ¡no hay duda de que la naturaleza obedecerá a ese pensamiento!

El Adahunse (hechicero) ha desarrollado el poder de su mente para el uso de hechizos y conjuros, especialmente para el Sugudu o Sigidi, con el propósito concreto de concentrar la atención para el fortalecimiento del poder de la mente. La proyección del pensamiento se concentra en la víctima y afectan a las partes más íntimas de la mente, tanto para bien como para mal. Si esta proyección se realiza de forma verbal, estamos ante el Epe, blasfemias (maldiciones). El miedo al epe es tan fuerte que no es extraño oír la frase: O sepe fun u, me estás maldiciendo.

Según los Yórùbà, la proyección de un pensamiento malo, dañino, de un malvado no puede afectar a una persona esencialmente buena. De ahí que el refranero popular diga:

Eni se ire se e fun ara re,  
Eni sika se e fun ara re,  
Ire ko ni sai gbe ni,  
Ika ko ni saika onika.  
Bi inu ba mo, esinsin onika ko le kun ni.

El que hace el bien lo hace para sí mismo,  
el que hace el mal lo hace para sí mismo,  
la virtud tiene su buena recompensa,  
el mal tiene malas consecuencias.  
Si la conciencia de uno está limpia, el daño  
enviado por un hombre malvado no puede tocarle.

---

<sup>224</sup> Talbot, Percy Amaury, *In the Shadow of the Bush*, W. Heinemann, London, 1912.

### 2.7.1.2. MAGIA CONTAGIOSA.

La creencia en la eficacia de la magia contagiosa está muy arraigada en la comunidad, así que, tienen mucho cuidado en dejar a buen recaudo sus vestimentas y pertenencias, con el fin de evitar que puedan ser usadas con fines maléficos.

**Bibu-Lese:** Uso de las huellas con fines dañinos. Los pies, o las piernas, de una persona son causa de ataque si sus huellas sobre la arena, o tierra blanda, son tratadas con **ogun**. Esta creencia no sólo está firmemente arraigada entre los **Yórùbà**, sino también en la diáspora. Lydia Cabrera, en palabras del Palero Calazán, nos los explica así:

Los pasos de una persona van dejando, en la tierra o en el suelo, la emanación de su vida. La esencia de su persona queda en su huella. Basta con coger de la tierra un puñadito de lo que pisó. Para esto, nada mejor que en la misma tierra. Si es en un piso, se recoge el polvo.

Cuando se quiere dominar a alguien, hay que amarrar, y para eso, lo primero es tratar de hacerse dueño de sus pasos. Cuando se tienen sus pasos –el rastro–, ya se tiene a esa persona en las manos. La vida y el destino de ese hombre o de esa mujer son de uno porque entonces los trabajamos –embrujaamos– fácilmente.

¿Por qué? Ya se lo he dicho. En la pisada dejó su esencia. Como la tierra está más pura en el campo, en los mismos pueblos de campo, allí se amarra mejor, y el rastro está más vivo<sup>225</sup>.

Este uso de las huellas lo emplean personas maliciosas que fracasan en su venganza con otros medios:

Bi o ba ba a, ki o pa a;  
bi o ko ba ba a, bu u li ese.

Si te encuentras con tu enemigo, o con quien te ofende, mátales;  
si no le encuentras, envenénale o dáñale a través de sus huellas.

---

<sup>225</sup> Cabrera, Lydia, *El Monte: Igbo-Finda; Ewe Orisha. Vititi Nfinda. Notas sobre las religiones, magia y supersticiones de los negros criollos y el pueblo de Cuba*, Ediciones C.R. (Cabrera y Rojas), La Habana, 1954, p. 543.

**Kiko-Ito:** El uso del escupitajo con fines dañinos. Antaño, los Yórùbà creían que la tos grave o la tuberculosis podrían haber sido causadas por captar el escupitajo de una persona y tratarlo mágicamente. De hecho, la tuberculosis se consideró, hasta la llegada de la medicina moderna, causada por este medio. De ahí que el término coloquial para la tuberculosis es *arun-ikoto*, la enfermedad surgida del tratamiento de un escupitajo.

**Gbigbe Pako, Bata:** Empleo del cepillo de dientes, zapatos y otros artículos personales con fines maléficos.

**Bibiye-Aja:** Mordedura de perro. Se cree que la herida producida por la mordedura de un *cánido* será curada rápidamente, si se empapa un pedazo de pan con la sangre que mana de la herida y se da al mismo perro para que se lo coma. Esto hará que las propiedades curativas irradien del propio perro hacia la víctima de la mordedura, produciendo una rápida curación.

**Bibu-Enia-Je:** Mordedura humana. Otro método práctico de llevar a cabo una venganza es por medio de la mordedura. Consiste en que el mordido lave la herida con una poco de agua que haya sido usada por un herrero al enfriar el hierro candente. El efecto mágico de esta acción provocará la pérdida de todos los dientes del que haya mordido.

**Didi-Enia:** Amarrar a una persona. Aquí se combinan los principios de la magia homeopática y de la Contagiosa. Una prenda, un zapato, un vaso o cualquier otra cosa que haya sido usada por una persona puede ser mágicamente atado y colgado del techo. El objeto en cuestión simboliza los poderes físicos y mentales del dueño del artículo atado. La persona será incapaz de moverse hacia una determinada dirección o se moverá de forma inexplicablemente incontrolada. Cuando esto sucede, el humor sarcástico local dirá: *Nwon di tabi nwon ndi o ni*, ¿Te han atado?

**Ma Kan:** Que no se puede tocar, Intocable. Algunos objetos se consideran intocables o inviolables. Si se hace, el resultado podría ser la muerte inmediata. El tiempo de acción mágica del objeto continuará operando aunque el contacto se haya roto hace tiempo.

Ma Gun: Otra variante de la magia anterior que, cuando se aplica eficazmente, ocasiona la muerte instantánea del adúltero.

### **2.7.2. HECHIZOS Y AMULETOS.**

Su uso está extendido por todo el África. Una extensa variedad de hechizos y amuletos se expenden a lo largo de todos los mercadillos locales. Algunos son animados, otros no. Los animales se emplean como hechizos protectores. Son muchos los Odù de Ifá que recomiendan este tipo de protección. Se cree que el animal expele una fuerza que puede anular cualquier ogun. Así que no es raro encontrarlo a la entrada de una vivienda. Obviamente, la muerte del animal protector permitiría asaltar la casa con total impunidad. Las serpientes también se emplean con el mismo fin, de hecho, cohabitan en los dormitorios, tras ser domesticadas. Son una gran protección, sobre todo para evitar accidentes.

Grandes cadenas se posicionan detrás de las puertas de las casas<sup>226</sup>, o de locales, para neutralizar el efecto de cualquier ogun que pueda portar un visitante malicioso. Estacas, cortezas de árboles, hojas secas, plumas, etc., se cuelgan de los dinteles de las casas, como hechizos protectores.

Hechizos más personales consisten en nueces de palma, semillas, colmillos de animales, plumas, piedras o cualquier objeto familiar. Estos hechizos se conocen como ale<sup>227</sup>. El proceso de asegurar una propiedad de esta forma se conoce como pe ale le li ori, solicitar a ale que lo proteja. En los mercadillos de los caminos pueden encontrarse estos objetos para que vigilen la mercancía expuesta sin que sus dueños estén atentos.

---

<sup>226</sup> Con la modernidad, no resulta extraño verlas en todo el Caribe debajo de las alfombras ante las puertas de las casas, espolvoreadas con cascarilla.

<sup>227</sup> Al parecer, Ale debió ser una antigua y temida deidad de la venganza, probablemente la misma que adoraban los Ibos.

Los Awure son hechizos usados como mascotas para atraer a la buena suerte. Los Ajidewe se emplean como rejuvenecedores. Los Maku (no mueras) eran medios de protección contra la muerte súbita. Existen otros muchos hechizos que se crean con un propósito concreto: conocimientos, habilidad, sabiduría, habla, inmunidad a las heridas de balas, contra venenos de serpientes o picaduras de insectos, etc.

Mención a parte, son las imágenes empleadas por los Ogboni<sup>228</sup> como hechizos, conocidas como Edas. Se usan tanto como hechizos ofensivos o defensivos. Confeccionados en latón, son réplicas en miniatura de una pareja de ídolos, masculino y femenino, conocidos como Eda Moles. Las dos figuras están unidas por la cabeza con una cadena, donde sus extremidades inferiores se funden en una cuña de metal. Se sitúan, generalmente, en el centro del altar de cada casa.

Tema recurrente, aún hoy en África y en América, son los encantos usados como filtros amorosos para retener a amantes, mujeres o maridos. Con esta finalidad existen varias clases de plantas, así como partes de animales de gran vigor sexual. No en vano, la fraseología popular dice: O ti ko o li aiya je, él/ella se ha comido el okan de su compañera/compañero.

### **2.7.3. BRUJERÍA.**

Los poderes mágicos, o sobrenaturales, se pueden emplear también con buenos propósitos. Pero la realidad contrasta con esta afirmación. La mayoría los emplean sólo con malos fines. Su práctica ha sido siempre contemplada de forma desfavorable en todas las civilizaciones. De ahí que todo lo relacionado con ella sea secreto. A pesar de la existencia de una fuerte opinión pública contraria a su práctica, todavía existen asociaciones de brujas y brujos que se reúnen en secreto. A este tipo de reunión secreta, de estas asociaciones, se les conoce con el nombre de ajo<sup>229</sup>.

---

<sup>228</sup> Los Ogboni, también conocidos como Osugbo, para los Ijèbú, es una institución autóctona de los sistemas políticos de Nigeria, República de Benin y Togo. Esta sociedad, tildada de secreta, lleva a cabo una serie de funciones políticas y religiosas, a demás de aconsejar a los regentes, y sirven a los altos tribunales de justicia en lo delitos capitales.

<sup>229</sup> Literalmente, reunión o asamblea.

A las brujas se les atribuye el poder de transformar sus okan en pájaros o gatos. Rondan alrededor de sus presas y chupan la sangre de sus posibles víctimas. Cuando una bruja se ha transformado en pájaro, o gato, pierde el conocimiento, ya que su okan no está en el cuerpo. La creencia popular dice que si se mata al pájaro la bruja moriría inmediatamente. Si, por el contrario, es capturado, sería incapaz de volver a la consciencia.

Los chillidos de las aves nocturnas se consideran manifestaciones de estas brujas. Si tras oír, una persona enferma o muere, se llamará inmediatamente al Babalawo para que detecte a la bruja responsable del crimen. Esta creencia la ilustra el refrán: Aje ke lana, omo ku loni, el ave bruja cantó ayer, el niño morirá hoy. Las brujas son más activas entre la medianoche y las dos o las tres de la mañana.

Los hechiceros no son ni tan activos, ni tan numerosos como las brujas, pero también se les atribuyen poderes sobrenaturales. Forman asociaciones secretas y su lugar de asentamiento favorito es la base del Apa<sup>230</sup>. Árbol sagrado para los Yórùbà, está considerado como portador de la venganza, y no debe ser cortado hasta que el espíritu que reside en el árbol haya sido debidamente propiciado mediante la ofrenda de un ave y aceite de palma. A los hechiceros se les atribuye el poder de transformar sus okan en búhos.

---

<sup>230</sup> *Khaya ivorensis*, también conocida como Acajou, Caoba Africana, Mahogany africano. Muy parecida al Iroko, otro árbol sagrado Yórùbà.



### 3. QUÉ ES IFÁ.

No nos ha sido posible obtener una respuesta exacta por parte de ningún Babalawo nigeriano, ni cubano, sobre la cuestión del nacimiento de Ifá. Simplemente, nadie lo sabe. La mayoría de ellos darán como respuesta una historia mitológica sobre el origen de Ifá, o dirán que Ifá existe desde la creación de la tierra. Para ello siempre mencionarán a Òrúnmìlà, como el que trajo Ifá a los seres humanos, del Cielo a la Tierra. Pero Òrúnmìlà, en apariencia, es un personaje mítico, no histórico, y por eso no es posible conocer su tiempo de vida. Como consecuencia, las especulaciones sobre la edad de Ifá son de diversa índole. El hecho de que en alguno de los Odù se haga mención de un arma de fuego, no puede inferirse que Ifá evolucionó después de llegada de los Europeos a la costa de África Occidental, a finales del siglo XV. Simplemente fueron incorporados a un oráculo que ya existía desde mucho tiempo atrás.

La connotación del término Ifá se restringe, normalmente, al sistema de adivinación de Ifá y a su cuerpo literario, tal como se entiende hoy en día en Nigeria Igbo, Nupe, Gwari y Jukun de Nigeria así como entre los Yorùbá de Togo, Dahomey, Cuba, Puerto Rico y Brasil.

A la deidad Yorùbá de la sabiduría es común denominarla por ambos dos nombres, el de Ifá y el de Òrúnmìlà. Varios escritores sostienen que el nombre Òrúnmìlà se refiere a la deidad mientras que Ifá hace referencia, en sí mismo, al sistema de adivinación. Lìjádù interpreta a Ifá como “La palabra adivinatoria que expele la boca de Òrúnmìlà”<sup>231</sup>. Epega, por su parte, ofrece la misma versión cuando dice: “Son las instrucciones recibidas de Òrúnmìlà Ifá [...] son tantas y tan variadas que ninguno puede conocerlas todas”<sup>232</sup>. Clarke<sup>233</sup>, a su vez, sostiene un idea similar.

Owga, Ominigbon (para los Edo de Benin), Ewu, Efa (para los Ekoi), Afa, Aha, Efa (para los Ibo), Eba (para los Idoma), Agbigba (para los Igbira), Eva (para los Edo de Isoko), Noko (para los Jukun), Ebba, Eba (para los Nupe), Agbendi (para los Tiv), Agbigba (para los Yagba), Ifá (para los Yorùbá), en su más sencilla acepción, Ifá es un sistema filosófico literario y adivinatorio de la cultura Yorùbá que

---

<sup>231</sup> Lìjádù, E.M., *Ifá: Ìmólè Rẹ̀ Tí se Ìsìn Ní Ilẹ̀ Yorùbá*, Londres: James Townsend & Sons., 1923, p. 10.

<sup>232</sup> Epega, D. Olarinwa, *Ifá; The Ancient Wisdom*, Imole Oluwa Institute, Bronx (New York), 1987, pág. 12.

<sup>233</sup> Clarke, J.D. “Ifá Divination”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute* (London), Vol. LXIX, (1939).

contiene las manifestaciones histórico sociales de este pueblo<sup>234</sup>. Desde el punto de vista tradicionalista Ifá (en Ìbò, Áfá, y en Èdó, Ìhà) es un sistema adivinatorio y, al mismo tiempo, un conjunto de creencias que conforman la filosofía de todo un sistema teológico. La palabra Ifá hace referencia tanto al *corpus* de conocimiento ritual y filosófico del pueblo Yorùbá, como a su sistema adivinatorio. Ifá es también uno de los nombres de elogio del Orisa de la sabiduría y de la adivinación Òrúnmìlà.

No hemos podido confirmar en esta investigación, sin embargo, que los dos nombres, Ifá y Òrúnmìlà, se refieran a la misma deidad. Mientras que el nombre de Òrúnmìlà refiere exclusivamente a la deidad, Ifá, sin embargo, refiere a los dos, a la deidad y al sistema adivinatorio. La mayoría de los sacerdotes de Ifá sostienen este punto de vista. Bascom corrobora el asunto y dice: “La palabra Ifá se usa para significar ambos, el sistema de adivinación y la deidad que lo controla; y esta deidad también es conocida como Òrúnmìlà”<sup>235</sup>. Un examen minucioso del corpus literario de Ifá nos muestra que se usan los dos nombres, Ifá y Òrúnmìlà, para referirse a la deidad, mientras que el nombre Ifá se emplea más para el sistema de adivinación<sup>236</sup>.

Es costumbre en los pueblos Yorùbá que la mayoría de los nombres personales tengan varios significados, por lo que, posiblemente, el nombre de Ifá no sea diferente, y ha conducido a algunos escritores a especular con ello. Algunos afirman que la palabra Ifá proviene de la raíz '-fa' que significa 'raspar' o 'abrazar, contener'. Fágbè mí Àjànàkú, sacerdote mayor del culto de Ifá en Lagos, anota: Nítórí pé kò sí ohun tí òrò Olórún kò fá tán, ní wón se pè é ní Ifa<sup>237</sup> (porque la palabra de Dios no es la causa, Ifá se llama).

También se ha intentado rastrear la etimología del nombre 'Òrúnmìlà'<sup>238</sup>. Una interpretación popular de este nombre es Òrun-l'ó-mo-eni-tí-o-là (sólo el Cielo sabe quiénes serán salvados). Esta interpretación no se apoya en ningún análisis serio y resulta extraño que algunos la hayan aceptado.

---

<sup>234</sup> Suoza Hernández, Adrián de, *Ifá santa palabra: La ética del corazón*, Ediciones Unión, La Habana, 2003, p. 35.

<sup>235</sup> Bascom, William R., «Ifa Divination: Comments on the Paper by J.D. Clarke», *Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute* (London), 42, v. 21 (1941).

<sup>236</sup> Abímbólá, Wándé, *Ìjìnlè Ohún Enu Ifá*, William Colling, Glasgow, 1968, p.5.

<sup>237</sup> Sówándé, Felá, *Ifá, Odù Mímò*, Ancient Religious Societies of African Descendants Association, Lagos, 1965, pág. 1.

<sup>238</sup> Ìdòwú, E. Bólájí, *Olódùmarè: God in Yorùbá belief*, Longmans, Green & Co., London, 1962, p. 75.

Dafá es uno de los más viejos, sino el más antiguo sistema de adivinación, actualmente en uso en África y a través de la diáspora. La palabra Dafá deriva de la expresión *da Ifá*, que significa “dividir la sabiduría del oráculo”. Es la palabra Yorùbá usada para referirse al proceso de consulta del Oráculo.

Ifá es una colección oral de versos poéticos y simbólicos usados para preservar la sabiduría, el conocimiento, la ciencia, la disciplina espiritual, y las técnicas de sansación tradicional desarrollada a través de cientos de años por la cultura Yorùbá. El cuerpo del material usado en la adivinación de Ifá no es estático. Con el tiempo se revelan nuevas soluciones a nuevos problemas, de modo que la información es sumada al texto básico. Dicho de otra manera, Ifá es un sistema de organizar y guardar información esencial para la salud física, mental y espiritual del individuo y la comunidad.

Jorge Torres, Ochefún, nos da una definición de Ifá conceptuada de forma más universalista, cuando dice que más que la adoración a un culto religioso es “una religiosa adoración a un culto”, el culto a la naturaleza, sus fuerzas, energías y poderes en constante evolución. De la misma forma que la materia interactuando físicamente con la materia produce energía, también existen reacciones resultantes de los estímulos no físicos de la materia.

Ambas reacciones, la física (perceptible) y la no física (imperceptible) tienen un resultado en común, que es la generación de energía. En esa vinculación entre lo perceptible (la materia) y lo imperceptible (no materia) está la energía. Lo perceptible pertenece a nuestra dimensión existencial y lo imperceptible pertenece a otra dimensión, donde nuestros sentidos físicos no tienen capacidad de recibir señales que active su funcionamiento. Pero conocemos esa otra dimensión porque tenemos elementos componentes de nuestro organismo que pertenecen a ella. Por ejemplo: el sueño, el pensamiento, la consciencia, etc., y esos elementos son activados por las energías que se encuentran en “otra” dimensión. El conocimiento es un resultado de la actividad de esos elementos nuestros que pertenecen a esa dimensión. Uno de esos conocimientos es Ifá. Así definiremos a Ifá, como un conocimiento que se encuentra en la dimensión donde se unen las energías perceptibles de la materia y las energías no perceptibles, las de la “no material”. Si estudiamos el conocimiento que encierra Ifá encontraremos, no sólo que se encuentra en ese punto existencial, sino que está allá desde la creación<sup>239</sup>.

---

<sup>239</sup> Torres, Jorge (Ochefún), *Ifá, energía universal*, edición del autor, 1999, p. 9.

Para Fa'lokun Fatunmbi “no hay una traducción literal de la palabra Ifa; hace referencia a una tradición religiosa, un entendimiento de la ética, un proceso de transformación espiritual y un conjunto de escrituras<sup>240</sup>”.

Olumide Lucas<sup>241</sup> nos ofrece varios mitos que explican el origen del culto y que dan detalles sobre la ciudad donde tuvo su origen. El primero de estos mitos fue dado por Oyesile Keribo, en un panfleto publicado por el Gobierno Egba en Abeokuta en 1906:

Ifa era nativo de Itase, cerca del País de Ife, y de procedencia pobre. En su juventud tenía gran aversión al trabajo manual, y por lo tanto, tenía que mendigar para vivir. Para mejorar su condición, solicitó a un hombre sabio para que le aconsejara, y este sabio le enseñó el arte de la adivinación, historias tradicionales con temas relacionados con él y medicina, como un medio fácil de obtener el sustento.

Después de esto, él se hizo muy popular. Los dieciséis originales Odus corresponden a las dieciséis historias originales enseñadas a Ifá, etc. Sus padres, por ser pobres, no eran conocidos en el país. Por lo tanto, fue considerado posteriormente sin parentesco y fue deificado después de la muerte.

El mito, dado por el Coronel Ellis y resumido por Farrow<sup>242</sup>, dice así:

En los primeros días del mundo, cuando la raza humana era escasa en número, las divinidades eran limitadas en sacrificios, y así pasaban hambre con frecuencia y tenían que buscarse el sustento para ellos mismos. Ifá se puso a pescar, pero no tuvo éxito y, pasando hambre, consultó a *Esu* (llamado también *Elegba*) que le dijo que si podía conseguir 16 nueces de palma de dos palmeras de *Orungan*, el jefe, él enseñaría a Ifá como pronosticar el futuro y beneficiar a la humanidad, y así recibir abundancia de sacrificios o cambios; pero él estipuló que la primera elección de todos los sacrificios debería ser para él. Ifá accedió y fue a *Orungan* para pedirle las nueces, diciéndole el propósito por las que las pedía. *Orungan*, encantado con la perspectiva, llevó a su esposa con él y se apresuró a coger las nueces... La mujer de *Orungan*... se las llevó a Ifá. *Elegba (Esu)* entonces dio clases a Ifá, que a cambio enseñó a *Orungan*, y le hizo así el primer Babalawo.

---

<sup>240</sup> Fatunmbi, Awó Fa'lokun: *Ifá and the Theology of Orisha Divination*, Original Publications, New York, 1992.

<sup>241</sup> Olumide Lucas, Canon J., *The Religion of the Yorùbá*, p. 50

Feyisara Sopein, nativo de Abeokuta, bajo el seudónimo de *Adesola*, publica en el noticiario *The Nigerian Chronicle* (17-September-1909), lo siguiente:

Ifá nació en Ife, la cuna del pueblo Yorùbá. Fue un médico hábil que tuvo una gran práctica y fue un adivinador eminentemente hábil. Después que llegara a ser famoso, fundó una ciudad llamada Ipetu y se convirtió en rey del lugar... Yorùbás de todas partes venían en tropel a él... Además de esto, se nos ha dicho que eligió solamente a dieciséis hombres... Se dice que los nombres de estos aprendices eran idénticos a los nombres de los dieciséis signos de adivinación llamados Odus, y el orden de preferencia entre ellos, fue probablemente basado sobre la prioridad del nombramiento. Se cree que todavía se conservan en el actual orden de los Odus.

Otro mito, que muestra la relación entre Ifá y *Esu*, nos lo da Dennett<sup>243</sup>:

Como dice la historia, *Odudua* no tiene más *Orifa* que Ifá, y cuando consultaba a alguien, consultaba a Ifá. Un día Ifá vino a hacer un sacrificio a *Odudua*, y él estuvo muy satisfecho con la ofrenda... en esta ocasión, *Odudua* dio *Esu* a Ifá. De esta manera *Esu* fue el esclavo de *Odudua*, y se convirtió en el mensajero de Ifá. Y cuando alguien quiere hacer sacrificios a Ifá ellos dicen que es mejor propiciar a su mensajero, ya que él es una persona muy perversa.

Lacerda<sup>244</sup>, por su parte, en un pataquí que narra la historia en la que Orúnmilà, apasionadamente enamorado de Osún, le prometió que no tendría secretos para ella, nos dice sobre Ifá:

Después de la boda, durante una reunión nocturna de *Bàbáláwo* (padre de los secretos), Osun entró en la estancia e hizo valer la promesa que *Orúnmilà* le había hecho al tomarla como *Apetebi* (Compañera de Ritual).

Pero incluso con el puesto, no pudo ponerse en contacto con los divinidades (*Orisa*) porque sólo *Orúnmilà* era el que comunicada a los mortales los designios de *OlóÒrun* a través de intuiciones, corazonadas, sueños, fortuna, beneficios y enfermedades, de modo que las personas procurasen el saber

---

<sup>242</sup> Farrow, Stephan S., *Faith, Fancies and Fetich on Yorùbá Paganism: Being Some Account of the Religious Beliefs of the West African Negroes, Particularly of the Yorùbá Tribe*, Society For Promoting Christian Knowledge (Spck), London, 1926

<sup>243</sup> Dennett, Richard Edward, *Nigerian Studies, or the Religious and Political System of the Yorùbá*, Macmillan & Co., London, 1910.

del Babalawo, para que buscara la palabra final de *Orúnmilà*, que asumió la forma de Padre de los medio de adivinación a través del Sistema de Ifá, con el Opón o el Òpèlè, que inspirados por *Orúnmilà*, guiados por Ifá, y ayudados y vigilados por *Esu*, basados en el destino del consultante, por medio de la prescripción de ofrendas, evitaban que empeorase un mal destino, y garantizar la consumación del mismo, llevando (por medio de *Esu*) las ofrendas a *Olóòrun* para aliviar el sufrimiento.

La palabra Ifá se deriva de: *I*: acción; y *Fa*: atraer, contener; es decir, la acción de atraer o contener hacía sí toda la naturaleza de Dios, conocido en el idioma Yorùbá como *Olódùmarè*: *O*: quién; *Li*: posee, es dueño; *Odu*: figura, indicación para la adivinación; *Ma*: continuidad; *Are*: primero en rango. Es decir, el primero en rango, quien posee la figura que indica la adivinación de Ifá y de todo lo que representa la explicación del mundo<sup>245</sup>.

William Bascom, escribió sobre Ifá lo siguiente:

Ifa es un sistema de adivinación basado en dieciséis figuras básicas y 240 figuras derivadas (*Odu*), obtenidas por la manipulación de dieciséis nueces de palma (*Ikin*) o por el lanzamiento de la cadena (*Òpèlè*) de ocho medias conchas de semillas<sup>246</sup>.

Desde el punto de vista tradicional Ifá es el mensaje de Dios comunicado a toda la humanidad. Este mensaje nos fue dado por el profeta Òrúnmilá que, desde la antigua ciudad de Ife, difundió la palabra de Dios a todo el mundo.

En palabras de Atanda, Ifá ni oro enu Olódùmarè, Ifá es la palabra que proviene de la boca del Omnipotente. El Jefe Fagbemi Ajanaku, Araba (Sacerdote Principal de Ifa) de Lagos confirma esta aserción: Ki ni wa nje Ifá papa? Ifá ni akojopo oro Olorun to fi ran Òrúnmilá si awon eda aye<sup>247</sup>. “¿Qué es Ifá en sí mismo? Ifá es la totalidad del mensaje de Dios dictado al género humano y enviado a través de Órúnmilá”.

---

<sup>244</sup> Lacerda, Paulo Fátogun de, *IGBO-IFA: Na Floresta Sagrada de Ifá. Os Segredos do Oráculo de Ifá Revelados*, Athelia Henrietta Press-Publishing, New York, 2010, p. 35.

<sup>245</sup> Souza Hernández, Adrián de: *Órúnmilá, la divinidad de la sabiduría*, manuscrito sin editar, 2000, p. 10.

<sup>246</sup> Bascom, W., *Ifá Divination: Communication Between Gods and Men in West Africa*, Indiana University Press, 1969.

<sup>247</sup> Documentación oral.

El cubano Armando Ferrer Castro<sup>248</sup> señala:

Ifa es un sistema geomántico, cuya forma operativa fundamental consiste en la interpretación de los dibujos que se trazan sobre un polvo esparcido en un tablero de aproximadamente medio metro de diámetro. La configuración de los dibujos se obtiene mediante la manipulación de 16 semillas de palma (*Elacis guineenses*) de forma tal que se van dibujando sobre el polvo verticalmente, figuras compuestas cada una por cuatro elementos. Para ello se utiliza una escritura binaria, cada elemento equivalente a uno es representado por una raya vertical, y si equivale a cero se representa por dos rayas verticales paralelas. De esta forma, se obtienen 16 figuras básicas que si las consideramos en parejas ascienden a 256.

Según Castro es un hecho confirmado que Ifá fue introducido por mercaderes Yorùbás de Dahomey (República de Benin) a principios del siglo XVIII durante el reinado de Agaja, que lo reconoció oficialmente dentro del cuerpo religioso de ese país.

Natalia Bolívar Aróstegui<sup>249</sup> no aporta nada nuevo al decir que “Bajo el nombre de Ifá están comprendidos todos los secretos y sabiduría del complejo adivinatorio utilizado por los pobladores de la parte occidental de África, el Pueblo Yorùbá de Nigeria, cuyo centro es la sagrada ciudad de Ifé, cuna de la civilización”.

Ayò Salami<sup>250</sup> es más escueto en su definición: “Ifa simplemente, es la religión o la divinidad traída al mundo por Ọ̀rúnmìlà. Él es el guardián de la Deidad, la moralidad, económica, la lengua, el origen, y las órdenes metafísicos de la nación Yorùbá y de sus creyentes en todo el mundo”.

Si embargo, la definición de Ifá, para muchos, no está del todo exenta de problemas. Abimbola<sup>251</sup> puntualiza:

En la mitología Yorùbá, Ifá, se cree, es una de las divinidades principales que descendieron de Orun (Cielo) a la ciudad de Ife por medio de una cadena de hierro. En otra versión de la historia de la ocupación de Ife por las divinidades cuenta que vinieron a la tierra bajo el liderazgo de Ogun que, con

---

<sup>248</sup> Ferrer Castro, Armando, *Las tres mujeres de Orula*, Editorial José Martí, La Habana, 1968, pp. 6-7.

<sup>249</sup> Bolívar Aróstegui, Natalia, *Ifá; Su historia en Cuba*, Ediciones Unión, La Habana, 1996, p. 9.

<sup>250</sup> Salami, Ayò, *Ifá una adivinación completa*, NIDD Pub. Ltd., Lagos (Nigeria), 2002, p. 10.

<sup>251</sup> Abimbola, Wande, *Ifa: An Exposition of Ifa Literary Corpus*, Olabisi Onabanjo University, Ibadan, 1976.

su alfanje, abrió un camino por el que pudieron llegar a Ife...

Cada una de las divinidades que llegaron a Ife portaba un instrumento específico de Olódùmarè, Dios Omnipotente Yorùbá. A Ifá le fue dado el polvo con la tarea de moldear la joven tierra con profunda sabiduría y comprensión. A Ogun, la divinidad del hierro, le fue encargado usar su extraordinario poder físico, su valentía y su heroicidad para abordar todos los problemas del heroísmo y la guerra... [Òrúnmilá] Fue el Primer Ministro, entre las divinidades, por su sabiduría y vasto conocimiento. Se cree que estaba presente cuando el Universo fue creado por Olódùmarè. Este conocimiento ha trascendido el tiempo (pasado, presente o futuro) y el espacio. Es también de la creencia Yorùbá que Ifá fue testigo del destino específico seleccionado para cada hombre. Por eso, es necesario rendirle cuentas siempre que se desee encontrar el verdadero camino del destino de cada uno.

Este mito es relatado por Osamaro Ibie en su libro *Ifism*<sup>252</sup> y también por Fagbemi Ajanaku en *Iwe Asa Ibile Yorùbá*<sup>253</sup> editado por O. Olajupu. La leyenda narra la vida y obra de Òrúnmilá siendo éste un ser humano. Se cree que vivió en la ciudad de Ife y predicó su mensaje por toda la tierra Yorùbá y más allá de sus fronteras. Escribe Abimbola:

En este período de permanencia de Ifá en Ife vivió en un lugar conocido como *Oke Igeti*. Uno de sus nombres de alabanza es *Okunrin Kukurú Oke Igeti* (el hombre pequeño de la colina de *Igeti*). Después de una larga permanencia en Ife, Ifá se movió para Ado. Se cree que Ifá pasó la mayor parte de su vida en la tierra de Ado.

Los sacerdotes de Ifá (*Babalawo*) reclaman aún hoy en día la sucesión directa de Òrúnmilá. Aquí vemos como Abimbola apoya esta leyenda:

Ifa tuvo ocho hijos y un gran número de discípulos a los que él enseñó los secretos de la adivinación. Todos ellos crecieron para ser personas importantes y más tarde se dispersaron por diversos lugares de la tierra Yorùbá. Ifá finalmente regresó enfadado al cielo debido a un insulto dado por uno de sus hijos. Poco después, la tierra fue inmersa en una gran confusión. El hambre y la peste se esparcieron por toda ella...

Al poco tiempo la gente de la tierra decidió buscar remedio a esta adversa situación enviando a los ocho hijos de Òrúnmilá al cielo para que le rogasen a su padre que regresara a la tierra. Los hijos

---

<sup>252</sup> Ibie, Osamaro, *Ifism: The Complete Works of Orunmila*, Athelia Henrietta Press, Brooklyn (New York), 1990.



estuvieron de acuerdo. Cuando llegaron al cielo encontraron a Ifá al pié de una palmera muy inclinada que se ramificaba en todas direcciones con dieciséis ramas.

Le rogaron a Ifá que regresase a la tierra pero rehusó. Ifá, sin embargo, les dio dieciséis semillas de palma y les dijo: Todas las cosas buenas que ustedes quieran tener en la tierra las consultarán con ellas.

Cuando los hijos de Ifá regresaron a la tierra comenzaron a usar las dieciséis nueces de palma en la adivinación. Las dieciséis nueces se convirtieron en el símbolo de autoridad de Ifá que sus hijos continuaron usando en la adivinación en su nombre. Las dieciséis nueces, conocidas como *Ikin*, han sido empleadas como una parte importante de la adivinación de Ifá desde aquel entonces hasta hoy. La ausencia de Ifá (Òrúnmilá) de la tierra ya no tuvo relevancia desde que sus hijos y sus discípulos se comunicaron con él a través de los *Ikin* y de los otros instrumentos de adivinación.

Esto constituye el eje sobre el que gira la tradición del origen de Ifá, y puede ser cotejado, sin muchas variaciones, en las obras de Lijadu<sup>254</sup>, Epega<sup>255</sup>, Ogunbowale<sup>256</sup> y Osamaro Ibie<sup>257</sup>.

Entre los sacerdotes practicantes de Ifá, hay algunos que creen que fue Èṣù el que inventó el oráculo de Ifá:

En tiempos antiguos, el concepto del Òrìṣà era de gran necesidad porque los seres humanos realizaban sacrificios. Les convocaron a una reunión para discutir con ellos la posibilidad de acabar con el sufrimiento, aumentando la cantidad de sacrificios. Èṣù prometió una solución, con la condición de que ellos le asegurarían una parte de cada sacrificio futuro. Y lo prometieron. De modo que Èṣù inventó un oráculo, enseñó su uso al Òrìṣà Ifá, e Ifá otorgó este conocimiento –en la persona de Òrúnmilá– a los seres humanos. Siguiendo las órdenes de Ifá ellos ofrecieron muchos sacrificios a las deidades, y su sufrimiento acabó. Desde entonces, Èṣù recibe una parte del sacrificio que le son ofrecidos por orden de Ifá.

---

<sup>253</sup> Ajanaku, Fagbemi, *Iwe Asa Ibile Yorùbá*, Longmans Nigeria Ltd., Ibadan, 1978.

<sup>254</sup> Lijadu, Emmanuel Moses, *Orúnmilá! Nipa*, Samuel E. Richards, Hockley (Essex, London), 1908.

<sup>255</sup> Epega, Rev. David Onadele, *Iwe ifa : ifa-amona awon baba wa : Òpèlè Orunmila*, Imole Oluwa Institute, Ode-Remo (Lagos, Nigeria), 1951; *The Basis of Yorùbá religion*, Ijamido Printers, Lagos, 1971.

<sup>256</sup> Ogunbowale, P.O., *Awon Irumale Ile Yorùbá*, Evans Brothers Publishers Ltd., Ibadan, 1962.

<sup>257</sup> Ibie, Cromwell Osamaro, *Ifism: The Complete Works of Orunmila*, Athelia Henrietta Press, Brooklyn (New York), 1998.

Esta leyenda mítica corresponde a la creencia Yorùbá de que el mismo poder que hace posible el mal (las brujas), puede producir el remedio contra este mal: Ifá.

Muchos Babalawos, de hecho, creen que Ifá es un Òrìsà que usó –con la ayuda de Olórun– al legendario Òrúnmilà para ser útil a los seres humanos.

### 3.1. EL IFÁ CUBANO.

Los antecedentes históricos de Ifá en Cuba se basan, mayoritariamente, en historias orales recogidas por sacerdotes que, popularmente, se conocen como “lukumíes”<sup>258</sup>. Son historias de gente con poca cultura y, sobre todo analfabeta, que sufrieron el hostigamiento de los que no tenían ningún deseo de documentar ni de salvar su legado. Como la mayoría de las historias orales, las interpretaciones discrepan, en mayor o menor medida, sobre todo en la interpretación que el narrador hace a su conveniencia y que puede afectar en muchos aspectos a la historia. Es innegable que existen discrepancias en las versiones que hay en Cuba, y en la diáspora americana, pero hay un consenso en lo referente a los elementos comunes importantes de la historia, que le aportan veracidad. Las tradiciones orales que sobreviven son tan fuertes que dan validez a los acontecimientos históricos.

Fue a partir de finales del XVIII cuando Cuba se transformó en una sociedad de plantaciones. Los acontecimientos que sucedían en el continente Africano tendrían grandes repercusiones al otro lado del Atlántico. El imperio africano de Oyó ejercía un control considerable en el África Occidental. Ya en el siglo XVII era un importante abastecedor del comercio de esclavos, tanto interno como externo. Su localización estratégica a lo largo de las rutas comerciales transaharianas contribuyó al desarrollo del imperio, puesto que con la venta de prisioneros de guerra, provenientes del norte, ganaron una renta considerable al vendérselos a los comerciantes que viajaban al sur<sup>259</sup>.

---

<sup>258</sup> Apunta Cabrera: “Llamaremos lucumís o congos, ya por sus prácticas o por su ascendencia, a los que pertenecen a uno de estos dos grupos (Yorùbá y bantú), como aún actualmente suelen llamarse a sí mismos, al referirse sobre todo a su filiación religiosa”. Véase, Cabrera Lydia, *El Monte: Igbo-Finda; Ewe Orisha. Vititi Nfinda. Notas sobre las religiones, magia y supersticiones de los negros criollos y el pueblo de Cuba*, Ediciones C.R. (Cabrera y Rojas), 1954.

<sup>259</sup> Para más información véase, Smith, Robert, *Kingdoms of the Yorùbá*, University of Wisconsin Press, Madison, 1988, p. 37; Law, Robin, *The Oyo Empire c. 1600–c. 1836: A West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade*, Gegg Revivals, Brookfield, 1991, p. 211.

El interés de Oyó en la participación directa del comercio de esclavos comenzó probablemente alrededor de 1774, durante el reinado de Alafin Abiodun, después de que éste derrocará a Gaha. La tiranía de su predecesor fue tal que culminó con la rebelión de los estados súbditos del Imperio y su destrucción<sup>260</sup>. Así que, a mediados de 1830, la rebelión de Dahomey promovió muchas incursiones para buscar esclavos Yorùbá. Los mismos que antes habían estado bajo la protección de Oyó, y que ahora avivaban notablemente el comercio interno de esclavos. El colofón a este caos lo puso una jihat conducida contra Oyó por los Fulani de la frontera norte.

Fue durante este periodo de inestabilidad africana, junto con la necesidad de mano de obra barata para la producción industrial de caña de azúcar en Cuba, que los Yorùbá (entonces conocidos como Lukumí<sup>261</sup>) hicieron su aparición en número considerable en Cuba y América. Sin embargo, aunque ya había esclavos Yorùbá en las plantaciones mucho antes del siglo XVII, su presencia no se hizo verdaderamente notable hasta el XIX. Esta gran presencia Yorùbá en América (particularmente en Brasil y Cuba) establecería la génesis de las religiones de Òrìsà que se desarrolló en la diáspora.

Las religiones africanas en Cuba sufrieron a lo largo de los años un proceso de cambio que fue definido por Fernando Ortiz<sup>262</sup> como “transculturación”. Ifá no quedó exento de ello. En el país Yorùbá, en Nigeria, Ifá estaba regentado por una casta sacerdotal, restringida a príncipes y grandes personalidades de mucho prestigio y autoridad, en la que sólo ellos conocían los secretos de la iniciación. Con la esclavitud, una gran parte de la clase sacerdotal desaparece y, con ellos, muchas de las formas elaboradas de sus ceremonias. Cuando la tradición resurge en América y el Caribe, trataron de mantener los usos y costumbres de su país de origen, lo mejor posible, adaptándolas a su nuevo contexto.

Dicen lo viejos religiosos que el primer Babalawo que hubo en Cuba fue Addeshina (Obbara Meyi), que había nacido en África Occidental a principios de 1800. Al parecer, otros Yorùbás compraron su

---

<sup>260</sup> Atanda, J. A., *An Introduction to Yorùbá History*, Ibadan University Press, Ibadan, 1980, pp. 30–31.

<sup>261</sup> Castellanos, Isabel “From Ulkumí to Lucumí: A Historical Overview of Religious Acculturation in Cuba”, en *Santería Aesthetics in Contemporary Latin American Art*, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C., 1996, pp. 39–50.

<sup>262</sup> Ortiz Fernández, Fernando, *Los negros brujos. (Apuntes para un estudio de la etimología criminal)*, Librería Fernando Fé, Madrid, 1906.

libertad porque habían reconocido su rango de Rey; Addeshina significa “Corona abre-camino”. Se cuenta que Addeshina había logrado tragarse los ikines sagrados antes de que lo capturaran y que los defecó en el barco esclavista que lo portó al Caribe.

Unos años más tarde, llegó otro Babalawo conocido como Ño Carlos Addebí (Ojuani Bocá), que también logró su libertad, en la provincia de Camaguey, gracias a que su amo había apostado a que les adivinaba algo a los amigos de su amo y que estos quedaron gratamente sorprendidos. Según cuentan, hizo la adivinación con el primer *okpele* que existió en Cuba, confeccionado con una cuerda de majagua y ocho cáscaras secas de naranja.

Tras un corto periodo de tiempo, Addeshina y Addebi se encontraron en la Habana, en Guanabacoa. Addeshina le hizo ifá a dos personas únicamente: una viajó a Estados Unidos y no se conoce su nombre; el otro fue Bernardo Rojas (Irete Tendi), que cuidó a Addeshina hasta su muerte, y aprendió de él todo sobre ifá.

De Bernardo Rojas nació la rama más grande de Babalawos cubanos. Fue el que más ahijados consagró. Otra gran rama fue la de Taita Gaitán (Oggunda fun), oriundo de Matanzas. Su padrino fue otro esclavo llamado Lugery (Oyekun Meyi) que regresó a Nigeria donde murió. Así que en Matanzas quedaron consagrados Taita Gaitán y su hermano de consagración, al que llamaban Ño Cárdenas. Éste nunca consagró a nadie pero le enseñó todo a Taita Gaitán. Otra rama famosa fue la de Asunción Villalonga.

Otra versión que cuentan los viejos olofistas cubanos, es la de que en Calimete, provincia de Matanzas, vivió un negro esclavo llamado Eulogio Gutiérrez<sup>263</sup>. Tras la eliminación de la esclavitud, Eulogio regresó a África para contactar con la tierra de sus orígenes. En Nigeria fue reconocido como descendiente de reyes, y allí recibió el mensaje de Orula que lo reclamaba como hijo suyo. Al parecer, en esa época recibió a Olofi (Odù) en dos ocasiones. Fue entonces cuando, por mandato de Orula, decidió regresar a Cuba, para instaurar allí la llamada Regla de Ifá, la sagrada orden de los Babalawos.

---

<sup>263</sup> Chacón Estrada, L. y Díaz Marrero, N.: “Acercamiento sociológico a la regla de Ifá en Sagua la Grande”, en *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, nº 16 (diciembre-2011).

Una vez en Cuba, se trasladó a Regla, en La Habana, donde abrió una casa de culto a Ifá. Sus primeros ahijados fueron Bernabé Menocal, Bernardo Rojas y Taita Gaytán.

Más tarde, en 1860, llegó a Cuba un negro Babalawo apellidado Villalonga, que dio origen a otra rama independiente de Ifá. Trajo de Africa un Olofi, que escondió por temor a las persecuciones, y que permaneció escondido ciento veinte años antes de ser nuevamente rescatado. Fueron estos los primeros Babalawos y los que habrían de continuar en Cuba la Regla de Ifá.

Adechina buscó reafirmar su Ifá en Cuba con la ayuda de Ño Carlos Ardevi, Ojuani Boka. No deja de ser curioso que lo reafirma logrando sacar el mismo Odùn que ya había obtenido en su país natal, Obara-Meyi.

Ño Carlos Ardevi, también esclavo africano de nacimiento, obtuvo su libertad consultando a los españoles, tal como ya hemos visto.

Cornelio Vidal fue el primer Ifá que se consagró en Cuba, y su padrino fue el propio Adechina, fue ahí, según se cuenta, donde se inició la práctica de Ifá.

A Tata Gaitán, después de coronar Shango, se le hizo Ifa. Este hecho hizo que le fuera conferido el rango de Acheda, y de hecho, ha sido el único al que se le concediera tal distinción. Recibió Ifa de manos de Lugery, Oyecun-Meyi, y fue también el primer *awo* en entregar los fundamentos de Odua y Olokun.

Los pocos Babalawos que coronaron directamente en Ifa a sus hijos, fallecieron rápidamente en difíciles y delicadas situaciones. Estos fueron: Ramón Febles (Obetuanilara) le hizo Ifá a Panchito Febles Padrón (Oturánico) y a su otro hijo, Miguel Febles Padrón (Odica). Cornelio Vidal y Tata Gaitán fueron los padrinos de Miguel Febles. Bernardo Rojas (Irete Untedi) le hizo Ifá a su hijo Bernardito (Oche Paure). Juan Chiquito (Irosoumbo) a su hijo llamado Pancho y Juan Angulo (Ogbetuanilara) a su hijo Eusebio. De aquí surgió la creencia de que un Babalawo no puede coronarle Ifá a su propio hijo ni a su nieto, so pena acarrear grandes consecuencias para él.

La primera letra de Año que se obtuviera en Cuba la efectuó Adechina.

Ya hemos señalado en varias ocasiones, que la transmisión religiosa en África se fundamente en la oralidad. En la diáspora, este fenómeno se vio intensificado a causa de la esclavitud, puesto que la mayoría no sabía ni leer ni escribir. Así que la literatura religiosa cubana comienza tardíamente con las primeras manifestaciones escritas, las popularmente conocidas como “Libretas de Santo” donde los neófitos recogían apuntes, orientaciones y consejos de los santos. El mismo fenómeno ocurrió con las “Libreta de Dice Ifá”. Estas libretas, que escribieron Babalawos y Olúos como ayuda nemotécnica para sus ahijados, fueron los primeros documentos conocidos que compilaron la tradición africana heredada en Cuba, sobre el sistema oracular de Ifá, tal como se conocía en Cuba en aquellas fechas. Ellas fueron la base de lo que más tarde se conocería como los “Dice Ifá”. El primero que se tenga datado fue el de Pedro Arango, publicado en 1962, y contemplaba cuestiones y aspectos concernientes a Ifá y a la Ocha. La publicación de este libro, que le costó la vida, fue el detonante para otras publicaciones de Ocha y de Ifá. Más tarde aparece otro libro anónimo, el “Awó de Orunmila: Dice Ifá”, que surge de una libreta Dice Ifá mecanografiada y obtenida en Regla a finales de la década de los ochenta, sin ninguna referencia respecto al autor y su fecha de creación. De hecho, por las características del papel y la tipografía, se cree que fue confeccionada de forma muy similar a los documentos de la década de 1950.

Este libro, en relación al de Pedro Arango, posee las siguientes características: de los 256 Odù, 119 de ellos no tienen leyendas, mitos e historias. Sin embargo posee un total de 271 referencias mitológicas, mientras que el de Pedro Arango, de los 256 Odù, hay 78 Odù sin historias o patakies y tiene un total de 411 referencias mitológicas. Los dos son semejantes en cuanto a la organización de los Odù en dos capítulos y en relación a los componentes que integran un Odù, a la manera de las Libreta de Dice Ifá.

### **3.1.1. DIFERENCIAS RITUALÍSTICAS ENTRE CUBA Y NIGERIA.**

Hablar de diferencias ritualísticas no implica constatar un hecho como correcto o diferenciarlo del que no lo es, puesto que es innegable que la esclavitud motivó una dispersión forzada de conocimientos religiosos a lo largo de América y el Caribe. Los conocedores de la tradición Yorùbá trajeron consigo sólo los conocimientos que ellos poseían y dejaron otros que, o no habían cultivado aún, o no eran

comunes a su linaje religioso. Así que no es un disparate decir que existen espacios vacíos dentro de la tradición de Ifá, tanto en una lado del Atlántico como en el otro.

Ivor Miller le pregunta, en una entrevista sobre este tema, a Abimbola<sup>264</sup>, si es posible que en la historia antigua Yorùbá, los rituales fueran más complejos y se hayan simplificado en la práctica contemporánea. A lo que Abimbola responde:

Es posible que hayamos olvidado algunos o muchos de los rituales. Admito que no enfatizamos tanto como en otras partes, en algunos rituales. Muchos de ellos se mantienen y se siguen realizando en la diáspora, actualmente. Si es mejor en África, o en las Américas, es lo que nunca podremos decir. Pero una cosa sí diré: “¡Se ha vuelto muy costoso!”. Muchas veces cuando sacrifico para el pueblo, algunos me dicen: ¡Solo le está dando un gallo a Ifá, debería darle dos, y también dos a Elégbà, como debería ser! De hecho, en una prescripción del sacrificio, había 8 pollos y 8 gallinas: “¡Esto cuesta una fortuna!”.

Por su parte, en Cuba se han preservado muchos rituales y conocimientos que no quedaron en Nigeria, tan fundamentales y necesarios como los que no llegaron con nuestros abuelos esclavos; sería prudente y beneficioso para todos, exportarlos, pero antes, deberían ser restaurados y purificados, para que se exporten con la misma originalidad que tenían antes de ser otorgado a los afrodescendientes.

Innumerables son los ejemplos que se pueden citar sobre lo que se hace en Cuba y no en Nigeria, o viceversa. Pero esta realidad no está exenta de conflictos. Algunos iniciados, y seguidores de la tradición Òsà Ifá, tildan de inventores a todos aquellos que no hacen lo que ellos realizan, sin tener en cuenta las razones sociológicas del éxodo, y las circunstancias vividas pos sus antepasados. No se debería dar por sentado que ciertos rituales que se realizan en Cuba, se hayan perdido en Nigeria; ni tampoco que esos rituales sean improvisaciones cubanas. Pudiera ser que dichos rituales pervivan en ciertos linajes existentes, tanto en Cuba como en Nigeria.

Dentro de la literatura popular de Ifá, hay partes que contienen un contenido que se muestra incomprensible, para el Yorùbá actual, tanto en los rezos como en las narraciones históricas. Sin

---

<sup>264</sup> Abimbola, Wándé & Ivor Lynn Miller, *Ifa Will Mend our Broken World: Thoughts on Yorùbá Religion and Culture in Africa and the Diaspora*, Aim Books, Boston, 1997.

embargo, no sucede así en todas las fuentes de conocimiento del Ifá afrocubano, ni es representativo para toda literatura legada de nuestros antepasados. Claro ejemplo de ello es la extensa compilación literaria de Ifá, guardada y custodiada celosamente por muchos sacerdotes conservadores del legado. Ejemplos de ellos los tenemos en el legado de Ramón Febles, Ogbè Òtura, Tata Gaitán, Ògúndá Òfún, Guillermo Castro, Ogbè Òsé, Asunción Villalonga, Ògúndá Òfún, Cebas, Ògúndá Òwònrín, Ibrahim Cobarrubias, Ogbè Òbàrà, entre otros muchos. Todos ellos han proporcionado muchos conceptos litúrgicos y conocimientos tradicionales, y han permitido una mejor comprensión del contenido de los Odù Ifá y de muchos ritos que se realizaban antaño, y que hoy han caído en desuso.



### 3.2. SIMILITUDES ENTRE EL AL-RAML E IFÁ.

Esoterismo proviene del significante esotérico, del griego *esoterikós*: interior; dentro. Significa oculto, secreto. Entonces el Esoterismo Gráfico se podría interpretar como la escritura oculta. El esoterismo Gráfico consiste en una representación de letras y/o dibujos, de manera que toda idea que expresemos sea comprendida solamente por aquéllos que conocen el valor indicativo de los signos que se tracen. El esoterismo Gráfico, por tanto, representa ideas mediante signos. Ya que la palabra significación puede entenderse como: notificar mediante un signo, de modo que el trazado de una letra o dibujo representa una idea definida. Llegados a este punto, nos dice Genta:

La geomancia árabe es un sistema abstracto de adivinación de tipo matemático y geométrico. Se practicaba a partir de puntos trazados sobre la arena o la tierra e incluso sobre cualquier otra superficie plana. De allí viene su nombre de 'adivinación por tierra' (del griego, *gê*: tierra, y *manteia*: adivinación).

Tradicionalmente dichos puntos eran 'golpeados en la arena' (en árabe: *zarl el-raml*); otras veces se utilizaban diversos objetos como: piedras pequeñas, puñados de huecesillos, pequeños guijarros, habas, granos picoteados por un gallo, semillas, dados, etc., que el adivino lanza al suelo<sup>288</sup>.

Webster<sup>289</sup> nos dice que la Geomancia fue refinada por los árabes durante el siglo XVIII y fue conocida popularmente como *Raml*. Durante la expansión islámica hacia el Este de África, fue introducido, pasando a llamarse *Fa* o *Ifá*. También se introdujo en Madagascar donde tomó el nombre de *Sikidy*.

Las similitudes externas entre Ifá y Alm-Raml son más que razonables: El modo de imprimir las configuraciones y su lectura de arriba hacia abajo y de derecha a izquierda. Veamos una tabla comparativa donde se muestran las ocho primeras configuraciones:

---

<sup>288</sup> Genta, Néstor, *Geomancia*, Kier S. A., Buenos Aires, 1980, pp. 32-33.

<sup>289</sup> Webster, Richard, *Geomancy for Beginners: Simple Techniques for Earth Divination*, Llewellyn Pub., Woodbury, Minnesota, 2011, p. 5.

<u>Ifa</u>	<u>Signos</u>	<u>Alm-Raml</u>	<u>Sikidy</u>
Ogbe	0 0 0 0	Tariq (Forma)	Taraiky
Oyeku	00 00 00 00	Jama'a (Personas)	Jama
Iwori	00 0 0 00	Ijitima (Conjunción)	Aditsima
Odi	0 00 00 0	Uqla (Prisión)	Alkola
Irosun	0 0 00 00	Elnusra-El-kharga (Exterior)	Asolacahy
Oworin	00 00 0 0	Nusra-el-dakil (Interior)	Asoravany
Obara	0 00 00 00	Dakila (Alegría)	Alahizany
Okonron	00 00 00 0	Rakiza (Caída)	Alikisy

En la tabla vemos la similitud que hay en la impresión entre las configuraciones de Ifá, Al-Raml y Sikidy. El parecido entre los nombres de las figuras del Al-Raml y el Sikidy, indican una derivación de las formas más tardías a las más recientes, teniendo en cuenta las peculiaridades lingüísticas entre el

árabe y el malgache. La similitud de los significados del Al-Raml y el Sikidy reflejan la derivación de los sistemas del más tardío al más reciente. Completa divergencia de los nombres y los significados, entre el Ifá Yorùbá, el árabe Al-Raml y el malgache Sikidy. El Ifá Yoruba se parece superficialmente al Al-Raml y al Sikidy por su modo de impresión, que no tienen nada en común, salvo el contenido.

La siguiente tabla podemos ver también la similitud que hay en la escritura de Ifá y los sistemas adivinatorios Bini, Igala, Idoma, W. Ibo, Ewe y Fon; además de las correspondencias entre las marcas y los nombres de los signos del Ifá, con los otros sistemas.

Podemos fácilmente intuir que son sistemas adivinatorios que pertenecen a una misma familia. Veamos las dieciséis configuraciones adivinatorias<sup>290</sup> recopiladas por Skinner:

Signo	Yorùbá	Benin	Igala	Idoma	W. Ibo	Ewe	Fon	Sikidy de Madagascar/ Mauritania	
0000	Ogbe	Ogbi	Ebi	Ebi	Ogbi	Gbe	Gbe	Cavaiky	Zamer bedna
IIII	Oyeku	Ako	Aku	Akwu	Akwu	Yeku	Yeku	Asembola	
I00I	Iwori	Oghoi	Ogoli	Ogoli	Woli	Oli	Yeku	Alatsimay	
0II0	Odi	Odi	Oji	Odi	Odi	Di	Di	Alikola	
00II	Iresun	Oruhu	Oloru	Olo	Ulushu	Loso	Looso	Soralahy	
II00	Owara Oworin	Oghae	Egali	Egali Ogali	Ogai	Noli	Nwele	Adabaray	
0III	Obara	Ovba	Obata	Obla	Obai	Abla	Abala	Alahijana	
IIIO	Okonron	Oka	Okara	Okla	Okai	Akla	Akana	Alikisy	
000I	Ogunda	Eghita	Ejita	Ejita	Ejita	Guda	Guda	Karija	
I000	Osa	Oha	Ora	Ola	Osha	Sa	Sa	Alakaosy	
0III	Ika	Eka	Eka	Eka	Eka	Ka	Ka	Alohomora	
II0I	Oturupon	Erhoxwa	Atunukpa	Etrukpa	Atokpa	Trukpe	Trukpe	Alabiavo	
0I00	Otuwa	Eture	Ocula	Otre Otle	Etile	Tula	Tula	Alakavabo	
00I0	Irete	Ete	Ete	Ete	Ete	Iete	ete	Betsivongo	
0I0I	Ose	Ose	Oce	oce	Ose	Tse	che	Adalo	
I0I0	Ofun	Ohu	Ofu	ofu	ofu	fu	fu	Alihostv	

Skinner, obviamente, admite que hay “que aceptar que las tradiciones Fon y las tribus Ewe reconocieron a la ciudad Yorùbá de Ife como el centro de propagación de las prácticas de adivinación

<sup>290</sup> La posición del adivino es a la izquierda; el 0 indica abierto, parte cóncava de la nuez de palma o una marca simple del odu; la X indica posición cerrada, parte convexa de la nuez de palma, o marca doble del odu. En Skinner, Stephen,

de Ifá”<sup>291</sup>.

### 3.2.1. DIFERENCIAS METODOLÓGICAS ENTRE LOS DOS SISTEMAS DE LECTURA.

Tanto en Ifá como en Al-Raml las marcas se escriben y leen de arriba de a abajo y de derecha a izquierda. La mayoría de las civilizaciones antiguas, incluyendo la árabe, siguieron este método hasta finales de la civilización griega. Los romanos fueron los que adoptaron la escritura de izquierda a derecha, y que siguen todos los países de influencia occidental. El hecho de que los signos de Ifá se escriban y lean a la manera oriental simplemente constata un fenómeno que nada debe a la transmisión. En cuanto a la similitud de la técnica, Skinner anota:

En su forma más simple, *Raml*, fue denominado ‘marca en la arena’, porque el método consistía en hacer marcar aleatorias en la arena o en el polvo, tachándolas posteriormente de dos en dos hasta que sólo quedasen una o dos marcas, de forma que quedase un dibujo de una línea sola o doble. Repetir cuatro veces este procedimiento produce una de las dieciséis formas básicas de las figuras geománticas del *raml*.

Hacer hendiduras en la arena fue y es una forma extendida de geomancia practicada por muchos islámicos al oeste y norte de África: Su similitud con el sistema dahomellano adivinatorio de Ifá y el Yorùbá Ifá fue primeramente anotado por Fischer en 1929.

[...] Más allá de la sugestiva evidencia de la conexión directa entre el *Raml* y el sistema adivinatorio Yorùbá, existe la presencia entre los Yorùbá de una forma de marcado en la arena que ellos llaman *Iyanrin-Tite*, que es practicada por adivinos musulmanes, conocidos como Alufa, cuya técnica a menudo se denomina *Hati raml* (o *Atimi*, para abreviar).

El *Iyanrin-Tite* o *Hontu* deriva del árabe *Raml* por su semejanza con la técnica y por las figuras geománticas. A menudo no hay una conexión directa entre el *Iyanrin-Tite* e Ifá, pues uno lo practican los sacerdotes musulmanes y el otro por el Babalawo tradicional, y, como se verá más adelante, también difieren en la técnica. De hecho es difícil de ver cómo Skinner concluye que “el paralelismo lugareño entre el *Iyanrin-Tite* e Ifá ayuda a confirmar su posterior origen musulmán”.

---

*Terrestrial Geomancy*, opus cit., p. 139.

No obstante, es muy extraño que diga que “Los nombres de las dieciséis figuras básicas difieren claramente de los de Ifá”. Y concluye:

Una prueba final dada por Ellis (1894) dice que el tablero de Ifá usado por los adivinos ‘es muy similar a los usados por los niños musulmanes en las escuelas, como sustituto de las pizarras, de aproximadamente dos pies de largo y ocho o nueve pulgadas de ancho’, y esto refuerza la evidencia del origen islámico de Ifá.

Comprobamos que esta declaración es engañosa, así como la misma prueba que aduce, puesto que, comparando el tablero de Ifá con la pizarra, se observan claramente las diferencias. La pizarra musulmana es siempre de la misma forma: rectangular con un manubrio en la parte de abajo. La tabla adivinadora de Ifá puede ser rectangular, circular u oval, pero siempre, sin excepción, tiene la cara de Èṣù tallada en el parte superior.

### 3.2.1.1. EL RAML.

La técnica de la escritura la explica perfectamente Skinner:

El practicante, o *khattat*, prepara una extensión lisa de arena, a una hora específica del día, según la naturaleza de la pregunta. El consultante coloca la punta del dedo medio de su mano derecha en la arena, al tiempo que se concentra en su pregunta que, por regla general, es desconocida por el *khattat*. Al mismo tiempo, el *khattat* realiza en la arena cuatro líneas o marcas, de longitud aleatoria, con sus dedos. Éstas son tachadas, de dos en dos, hasta que sólo quede una o dos al final. Este proceso se repite cuatro veces generando figuras geománticas compuestas de cuatro niveles que contienen, cada una, una o dos marcas en la arena. Otras tres figuras más se harán de la misma forma. Estas cuatro figuras son las figuras madre y, ordenadas de derecha a izquierda, engendran el *khatt* o figura geomántica.

La técnica para derivar las once figuras restantes es la siguiente:

VIII VII VI V IV III II I

---

<sup>291</sup> *Opus cit.*

0	00	0	00	00	0	0	00
00	00	0	0	0	0	0	0
0	00	0	0	00	0	00	0
0	00	0	00	0	0	00	0

XII	XI	X	IX
00	0	0	0
00	00	00	00
00	00	0	0
0	0	00	0

XIV	XIII
0	00
00	00
00	00
00	0

XV
0
00
00
0

La decimoquinta figura es el juez y el factor determinante de la totalidad del *khatt*. Estas quince figuras formadas por el proceso descrito anteriormente se interpretan ahora de acuerdo a la posición en las que caen.

### 3.2.1.2. IFA.

En Ifá, la configuración se genera de dos maneras: mediante la cadena adivinadora (Òpèlè) o por el uso de las nueces de palma (Ikin). El método de los Ikin está normalmente reservado a ceremonias importantes. Y como explica Adeboye Oyesanya, Sacerdote Mayor del Ijo Órúnmilá Ato, los Ikin:

Se usan continuamente en conjunción con el *Opon* (tabla adivinadora), el *Iyerosun* (polvo sagrado) y el *Ajere* (recipiente que contiene las nueces de palma).

Se espolvorea *Iyerosun* en el *Opon* y se extiende por toda su superficie. Dieciséis *Ikin* (seleccionados) sirven para el propósito de la consulta. Los 16 *Ikin* se colocan en la palma de la mano izquierda del consultante. Éste (el adivino) intenta coger, al mismo tiempo, todas las nueces con la mano. Si permanecen dos *ikin* en la palma izquierda, se imprime una marca en el *Iyerosun* del *opon*, y si queda uno, se imprime una. La primera impronta se marca en la parte alta de la columna derecha, como en el diagrama posterior. El proceso se repite y el resultado se imprime en lo alto de la columna izquierda marcada como B. Se repite el proceso, señalando alternativamente un total de ocho marcas, hasta obtener la configuración final.

Esquema configurativo de la secuencia del proceso de la técnica de Ifá con *Ikin*:

B	A	B	A
2 <—	1	(2) 00	0 (1)
4 <—	3	(4) 00	0 (3)
6 <—	5	(6) 00	0 (5)
8 <—	7	(8) 00	0 (7)
		Oyeku	Ogbe

La impresión y la lectura se hacen de arriba hacia abajo y de derecha a izquierda. En este ejemplo la configuración resultante se llama *Ogbe-Yeku*.

Sobre la realización de la técnica con el *Òpèlè*, Bascom<sup>292</sup> nos explica en su libro de Ifá;

Se dice que la cadena de adivinación ‘habla más’ que las nueces de palma, pero está considerada como un instrumento inferior, menos fiable, que las nueces de palma para decidir cuestiones importantes. Esto lo comentan, incluso, los servidores de Ifá. No obstante, se usa de forma más común en la adivinación, y un gran número de adivinos de Ife la emplean sólo porque les desagrada

<sup>292</sup> Bascom, William Russel, *Ifa divination: Communication between gods and men in West Africa*, University of Indiana Press, Notre Dame (Indiana), 1969, p. 3.

usar las nueces de palma. La razón de esto es que la cadena de adivinación llega a la misma conclusión, a través de las mismas figuras y más rápidamente al poema.

[...]La cadena de adivinación, que tiene aproximadamente tres o cuatro pies de largo, consta por lo general de ocho mitades de conchas o semillas unidas entre sí por secciones cortas de cadena, sujetas a un lado más largo. Las otras secciones son de igual longitud, de modo que cuando la cadena es sujeta por la mitad, cuatro conchas en la derecha y cuatro en la izquierda penden hacia abajo, una al lado de la otra. La cadena se tira con la mano derecha, y se dice que está hecha así para que pueda ser usada consecuentemente en Ifá incluso por individuos zurdos. El adivino la lanza frente a sí de forma que los dos finales sueltos caigan lo más cerca de él y que los dos lados estén paralelos. Si las conchas, o semillas, no caen lado con lado, a fin de que las figuras puedan ser fácilmente leídas, se puede ajustar la cadena estirando los dos finales hacia el adivino, con la precaución de no virar alguna de las semillas. Cada mitad de la semilla puede caer con la superficie interior cóncava hacia arriba o hacia abajo. Esto es esencial para poder distinguir la posición de las dos superficies de las semillas, o de cualquier otro de los materiales usado.

Diversos objetos –incluyendo abalorios, cowries, conchas, botones de metal, anillos, campanas pequeñas y pedacitos de metal– cuelgan de la última semilla, al final de la cadena. Su propósito es permitir al adivino distinguir la parte derecha de la cadena de la izquierda, con el fin de que la figura no sea leída mal; por ejemplo, Ogbe-Oyeku en vez de Oyeku-Ogbe. Por regla general un número impar (uno o tres) para la pata derecha, y un número par (dos o cuatro) para la izquierda.

Interpretando la configuración que sale, Oyesanya<sup>293</sup> nos enseña:

Si la cara cóncava de cualquier ‘semilla’ está hacia arriba, se hace una marca, 0 o I. Por ejemplo, si todas las ‘semillas’ caen con el lado cóncavo hacia arriba, el Odù revelado es Eji-Ogbe; y si todas las ocho caen con el lado cóncavo hacia abajo, Oyeku Meji, se nos muestra; y así todo.

De la comparación de las dos técnicas queda claro que Ifá difiere radicalmente del *Al-Raml*, así que no pudo ser una herencia árabe.

Entre los Yorùbá y los Nupe de Nigeria, los Sara de Chad, los Teda de Tibetsi y los Fulani de Macina, cuando tachan las marcas aleatorias realizadas en la Arena, se traza una sola línea si queda una marca, o una línea doble si quedaran dos marcas; esto es lo contrario a lo que hace Ifá. Tampoco está Ifá



asociado a la astrología. Son más bien una serie de versos aprendidos de memoria, o historias, de las que depende su decodificación. La geomancia islámica, en cambio, no tiene versos –al menos como lo practican los Alufa entre los Yorùbá.

La geomancia islámica no hace sacrificios (Ebo), que es algo de tremenda importancia en Ifá. El método de *macar la arena* difiere claramente de lanzar una cadena o manipular las semillas de palma.

Se podría añadir a los argumentos de Bascom que el estudio del contenido de los versos del *corpus* de *Ifá* no revela huellas externas de préstamos árabes:

- a) La fauna y la flora mencionada en el corpus de Ifá son autóctonas de las tierra Yorùbá;
- b) Las ciudades nombradas como lugares de la práctica adivinatoria de Ifá se hallan dentro del marco geográfico-cultural Yorùbá.

La oposición de Ifá a la incursión de la influencia árabe y su religión fue más intransigente al principio. En este punto Wande Abimbola<sup>294</sup> escribe:

Para los propósitos históricos, lo más relevante en esta conflictiva tradición son los poemas contenidos en Otua-Meji, que tratan del inevitable conflicto inevitable entre la religión tradicional Yorùbá y el islamismo. Que han debido de originarse en los últimos momentos de propagación dentro del territorio Yorùbá.

Un verso de Ifá, *Ogbe-Tutu*, nos ejemplifica este punto:

Los musulmanes practican la falsedad y el engaño. Predican que nadie debería ayunar por su padre o su madre fallecida. Dicen que esos que lloran por los muertos les invitan al fuego del infierno y los que ayunan para ellos les niegan la paz del descanso eterno en cielo.

Pero he aquí que la estación de ramadán viene y los engaños quedarán al descubierto. Los musulmanes dan la vuelta rápido y ayunan y torturan a sus organismos con el hambre.

---

<sup>293</sup> Adeboye, Oyesanya, *Órúnmilá Magazine* (Orunmila Youngsters International, Lagos), 1986, p. 6.

<sup>294</sup> Abimbola, Wande, *Ifa: An Exposition of Ifa Literary Corpus*, Olabisi Onabanjo University, Ibadan, 1976, pp. 5-7.

¿Por qué esas privaciones tan repentinas?

Contestan que ayunan para Dios.

Así es que los musulmanes creen en el ayuno después de todo.

¿Por qué para Dios?

¿Ha oído alguien alguna vez que Dios muere?

¡Los musulmanes creen en ayunar para una divinidad que nunca muere!

El Omnipotente nunca sucumbe a la enfermedad.

Los musulmanes condenan a los sacerdotes Ifá, que trafican con hierbas, porque son médicos, sí los más grandes médicos. Los musulmanes dicen que está mal ofrecerles sacrificios a los Òrìsà y pagarle el derecho a Èṣù, pero cuando llega su festividad matan un carnero ofreciéndoselo a su propio Dios.

Añade Lijadu:

Esos sabios entre los paganos (los sacerdotes de Ifa) no tienen gran respeto por el Islam. Sus argumentos son que las limosnas y los sacrificios, siendo parte integrante de los principales preceptos del Islam, los sacerdotes musulmanes que además practican la adivinación por el método de marcar la arena, que durante el ramadán rápidamente sacrifican un carnero a Alá como expiación, cada festival piden indulgencia de la misma forma que a los condenan de Ifá.

A pesar de la crítica de Skinner sobre su teoría de la derivación del Yorùbá Ifá del *Raml* árabe, podemos concluir que el asunto no está probado, y existe la necesidad de una mayor investigación para elucidar la verdadera relación entre Ifá y el *Raml*.

Una conclusión diametralmente opuesta nos la aporta Otunba Awopeju<sup>295</sup>, que afirma categóricamente que Ifá se originó entre los Yorùbá y de ahí al resto del mundo.

Los dieciséis Odù Ifá (los símbolos geománticos) reciben nombres distintos en diferentes partes del mundo. Entre las Naciones que trabajan con la geomancia de Ifá están los hebreos y los árabes de los que la humanidad obtuvieron la Biblia y el Corán, respectivamente. Todas las doctrinas morales dadas a los hebreos y a los árabes, reflejadas en la Sagrada Biblia y el Corán, derivan de las doctrinas reveladas a Órúnmilá a través del corpus de Ifá. A este respecto, por lo tanto, Ifá puede

verse como la primera Biblia del género humano. Diferentes nombres se dieron a los dieciséis Odù Ifá en diversos países de Europa, Asia, América y África.

Pese a toda esta divergencia de opiniones, podemos decir que Ifá fue creado por los Yorùbá y exportado a las naciones colindantes del Oeste africano. Y que con la esclavitud llegó a Cuba y Brasil.

Ifé es la ciudad más probable de su origen, aunque también pudo serlo Ekiti, en tierras Yorùbá, en la que tres ancianos reyes de Ekiti aparecen con mucha frecuencia y de forma destacada en el corpus de Ifá. Estos reyes fueron *Alara*, *Ajero* y *Owa-Orangun-Aga*. El primero contiene la combinación Odù *Ogbe Otura*, u *Ogbe-Alara*, nombrado después de él y el último tiene *Ofun-Meji* (*Orangun-Meji*) como su Odù epónimo.

Algunos escritores afirman que el pueblo de Ekiti eran los aborígenes que se encontró Oduduwa y que fueron conducidos a Ife por sus generales.

Por otra parte, algunos versos de Ifá niegan específicamente el origen de Ekiti y, en lugar de eso, constatan la primacía de Ife.

Bascom aborda este punto sin dar la razón ni a unos ni a otros. Las evidencias internas del corpus de Ifá revelan que el sistema que tenemos ahora no nos fue legado sin alteraciones desde sus orígenes, sino más bien, se ha desarrollado a través del tiempo y en partes diversas de la tierra Yorùbá.

### **3.3. LA RELACIÓN ENTRE IFÁ Y EL ICHING<sup>302</sup>: EL TESTIMONIO FINAL DE ORÚMILA**

No se nos escapa que en el largo proceso de conformación de la religión que nutrió al culto de Ifá y a su oráculo, contó con elementos cognoscitivos mucho más ricos aportados por antiquísimos antecedentes históricos y culturales. Estos produjeron toda la fuente histórica de origen socio religioso,

---

<sup>295</sup> Awopeju, Otunba J. O., *Órúnmilá Magazine* (June-1987), pp. 35-36.

<sup>302</sup> Aboy Domingo, Nelson, *25 Siglos de Historia de la Santería Cubana*, Copicentro, Santander, 2004.

que se aglutinó de forma integral en su acervo, y le permitió la creación, en unos casos y la modificación en otros, de las dinámicas de los rituales religiosos, en donde Oduduwa se nos aparece como su máximo instaurador. Desde sus inicios se continuó con un proceso de enriquecimiento y de adaptación evolutiva que aún hoy se mantiene.

Ciertamente, Oduduwa fue uno de los más importantes recopiladores de las manifestaciones culturales de su época. Evidentemente a su llegada a tierras Yorùbá, demasiados acontecimientos histórico culturales habían acontecido ya, en el curso del desarrollo religioso, social, político y cultural de la región; que por entonces contaba con unos antecedentes históricos, que se remontaban a casi más de dieciséis siglos antes de su nacimiento.

No hemos encontrado otras evidencias de corte histórico o arqueológico, que contribuyan a acreditar la total autoría de los procedimientos oraculares de Ifá como netamente Yorùbá, ni la causa que estableciera las condiciones necesarias, para sustituir al original Diloggún, por otro sistema más complejo, más acabado y muy superior; que lograra satisfacer las complejidades de información, más que personales y territoriales que comenzaron a formarse en estos territorios.

Como resultado de diversas investigaciones han surgido varias posibles hipótesis acerca del origen real del sistema oracular de Ifá, que han partido del estudio de sus signos oraculares y de la connotación simbólica que representan, así como de los contenidos culturales, y relacionándolos con otros sistemas similares, mucho más antiguos. La valoración de los estudios comparados y de las investigaciones bibliográficas han dado tres posibles orígenes culturales hipotéticos, o, también, la posible combinación de los elementos culturales de estos tres orígenes.

Por un lado los préstamos de la cultura China, a través del antiguo Egipto o por conducto de los árabes; de la propia cultura Egipcia, y de la cultura de los Orí, como reminiscencia de la cultura Nok en estos territorios, a pesar de los casi más de mil años que la separa de esta última; así como importantes elementos o vestigios residuales del Islam. No podemos obviar que el desarrollo de la cultura de Ifá, se estructura sobre otros territorios de altísimo desarrollo cultural; tampoco que los orígenes de su principal instaurador, no fueron autóctonos del lugar.

Estos autores argumentan que los signos de Ifá están, con cierta seguridad, basados en el sistema de signos binarios de la antigua China. En la extraordinaria similitud de emplear en ambos casos, los llamados pares de contrarios. Un concepto que ya existía en la filosofía China desde mucho antes del Confucionismo y de la dinastía de Ifé. El estudio comparado realizado de los diversos sistemas oraculares de mayor antigüedad, de las culturas milenarias anteriores a la Yorùbá, les llevó a encontrar precedentes idénticos a los empleados por Ifé.

El análisis y estudio de la estructura gráfica y contenidos, de los signos de Ifá, hacen muy dudosa la originalidad de los mismos, e induce a pensar en probables préstamos culturales. Uno de estos casos sería el *I Ching*<sup>303</sup>, o *Chou I*; Texto que se considera de comienzos del reinado de la Dinastía de los Chou, cerca del año 1122 hasta el 221 A.C.

El procedimiento dinámico empleado para obtener los signos oraculares, consistía en lanzar al aire con una mano, las conchas o escamas del caparazón de la tortuga, tratando de coger con la otra, la mayor cantidad de conchas posibles. Si el número de conchas cogidas al azar resultaba impar, realizaban una marca lineal continua (—) si por el contrario el conteo resultaba par, hacían una marca lineal horizontal discontinua (— —). Interpretándose en el primer caso la respuesta como un sí ante lo cuestionado, y como el no en el segundo caso<sup>304</sup>.

Más tarde, y aún en un estadio muy temprano, la extraordinaria complejidad del pensamiento chino, requirió de respuestas filosóficas más complejas e implicó la necesidad de desarrollar signos y procedimientos mejores, pero basados en los mismos principios de pares opuestos o complementarios, (ley de contrarios) como fue desde su inicio. Los trazos y preguntas simples pasaron a respuestas más completas, con trazos más complejos. Para ello duplicaron el número de signos pero con las mismas posibilidades del resultado oracular. Si la resultante oracular era impar, lo representaban con dos líneas continuas y paralelas; mientras que en el caso de un resultado par, lo hacían con dos líneas discontinuas Paralelas.



<sup>303</sup> *I Chin El Libro de las Mutaciones*, Editorial Sudamericana, S A, Buenos Aires, 1976.

<sup>304</sup> *Idem*, p. 62

No sólo el par de contrarios implicaron los conceptos sí y no; si no que, además, adquirieron el sentido de géneros masculino y femenino, para las líneas continuas y discontinuas respectivamente. Este paso brindó un mayor número de combinaciones y sentidos filosóficos interpretativos, dando lugar a las cuatro siguientes posibilidades combinatorias, que denominaron las *sz'siang*, las cuatro figuras.

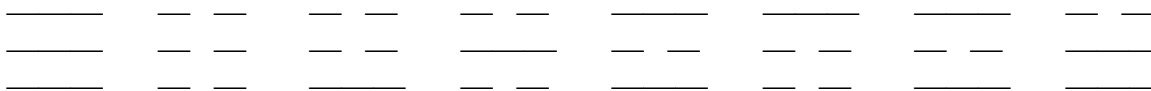


No sólo se duplicó el número de posibilidades combinatorias sino que, además, dio lugar al concepto de la aparición o repetición de modo cíclico, en tanto fueron asociada con cada una de las estaciones del año, que se repiten cíclicamente. Combinando, a su vez un signo con su opuesto en género, da lugar a las posibilidades de la paridad mediante el apareamiento de signos de géneros opuestos. Ello implicó más complejidad conceptual en su construcción y en la filosofía de sus interpretaciones.

Al combinar dos elementos simples, en un solo binomio, tuvieron que definir el sentido y la dirección al representar la escritura y la interpretación de los mismos. Esto se realizó en sentido vertical, al estilo de la escritura china y en dirección ascendente. Los signos inferiores significan el asunto terrenal, y los superiores infieren el consejo supremo celeste. De la conjunción de ambos, resulta el contenido cultural expresado por los intérpretes, con lo que se demostraba además, la necesaria coherencia entre el asunto planteado y el tratamiento de contenido cultural correspondiente.

Filósofos y pensadores aportaron a la China antigua un extraordinario código ético que influyeron en los contenidos filosóficos ético moralistas del *I Ching*, incrementándose cada vez más y convirtiéndose poco a poco en un libro de consulta más que en religioso. El sentido filosófico chino de buscar la explicación de los sucesos terrenales, como consecuencia resultante del mundo natural y de la influencia de sus elementos adicionó al apareamiento de signos de géneros opuestos la conjunción de cualidades y jerarquías. Dos nuevas categorías, multiplicadas por los cuatro símbolos anteriores, dieron ocho nuevos símbolos, con solo agregar a cada uno de los anteriores, una de las dos nuevas categorías, y el elemento gráfico correspondiente. Estas dos nuevas categorías de cualidades y jerarquías, cumplieron también la condición de ser complementarias, en tanto opuestas, y se obtuvieron entonces, con solo agregar a cada subconjunto un símbolo más; nuevamente el doble de las anteriores,

obteniendo ocho posibilidades de subconjuntos de signos, pero integrados cada uno por tres elementos simples.



Dio lugar a los signos actualmente conocidos como trigramas, máximos exponentes simbólicos de la filosofía y la sabiduría china. Fue, además, el último nivel de complejidad de signos, y de contenidos simbólicos, que alcanzaron a desarrollar. Estos trigramas en su conjunto fueron denominados los *Pat-Kaa*, las ocho emanaciones.

El significado de los trigramas fue deducido mucho después de su surgimiento. Poco a poco se fueron incorporando significados y referencias culturales, partiendo de las esencias primarias y de sus derivaciones. De ellos se dedujeron las dieciséis esencias filosóficas que se llegaron a desarrollar. La relación y cualidades físicas de los elementos tierra, aire, agua y fuego, madera, metal, como resultado de ponerlos en contacto entre sí, producen una reacción física o química, (según se combinen) que es aplicable a las características de las relaciones interpersonales. Infiriéndose que a iguales caracteres de personas, como de elementos naturales, se corresponderán las mismas reacciones tanto en uno, como en otro caso, de modo que conociendo bien los primeros, podremos saber cómo se comportarán entre sí los segundos.

Observando y estudiando al mundo de la naturaleza les permitió crear “Las Máximas o Los Adagios”, que aún hoy nos aportan sabiduría. Las llamadas “Dieciséis Esencias Básicas” de los chinos, llegaron a representar un importante cúmulo de posibilidades de conjugación y fueron representativas desde el punto de vista filosófico.

Signo. Nombre/ Significado/ Cualidad/ Imagen/ Jerarquía.

—— Kien. Lo Creativo. Fuerte. Cielo. Padre.  
 ——  
 ——

— — Kun. Lo Receptivo. Abnegado. Tierra. Madre.

— —  
— —

— — Dschen. Lo suscitativo. Movilizante Trueno. 1º. Hijo.

— —  
— —

— — Kan. Lo Abismal. Peligroso. Agua. 2º. Hijo.

— —  
— —

— — Gen. El Aquietamiento. Quieto. Montaña. 3º. Hijo.

— —  
— —

— — Sun. Lo Suave. Penetrante. Viento. Madera. 1ª. Hija.

— —  
— —

— — Li. Lo Adherente. Luminoso. Fuego. 2ª. Hija.

— —  
— —

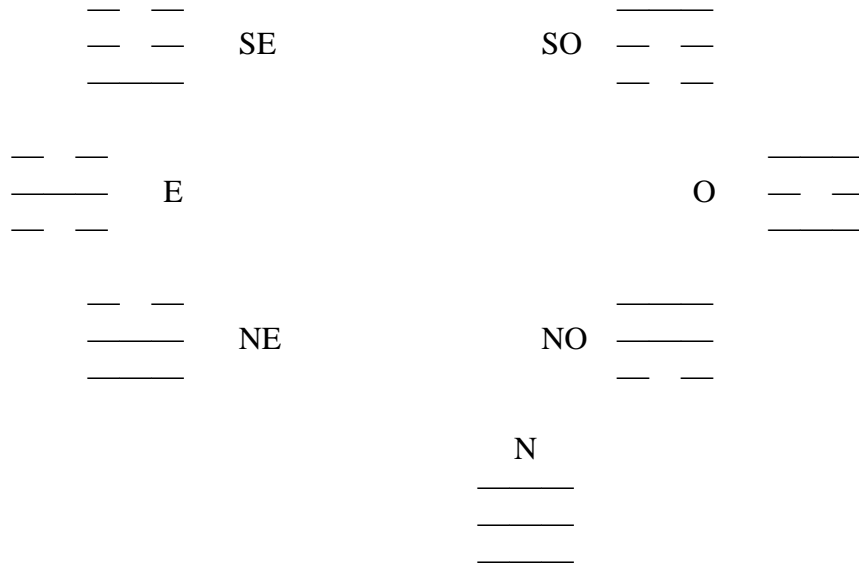
— — Dui. Lo Sereno. Regocijante. Lago. 3ª. Hija.

— —  
— —

Estos ocho trigrámicas, o Pat-Kaa, tienen un orden jerárquico, y su nuevo agrupamiento le adiciona un acercamiento a los elementos naturales, conjuntamente con su posición cardinal. No solo se trata de establecer significados y sentidos, sino también conjugarlos entre sí, así como vincularlos con los problemas y conflictos humanos.

— —  
— —  
— —  
S





Con el tiempo observaron que en ocasiones se invertían los referentes de las interpretaciones, con relación a la colocación de los signos. De esta forma, se puso en evidencia la importancia de poder intercambiar el trigramas de abajo con el superior y viceversa. Comprendieron la similitud que existían, entre los fenómenos de la naturaleza, durante las estaciones del año y los fenómenos sociales del Imperio en determinadas épocas: primavera: cosechas, nacimientos etc.; verano: sequía, calor, incendios etc. De modo similar se comportaban las relaciones sociales de su mundo. Comprendieron que un trigramas y su contenido cultural, podía hallarse abajo, como problema terrenal, que arriba, como problema causado por la naturaleza. Comprobaron que tanto la sociedad como las personas, eran víctimas de circunstancias naturales, en desequilibrios naturales a causa de la naturaleza sobre los humanos, motivado por el desequilibrio de las energías internas.

Así, en lugar de obtener un trigramas, conformaron un hexagramas; es decir, un signo integrado por seis símbolos (dos trigramas superpuestos) que sustituyó al esquema anterior. Este fenómeno produjo dieciséis combinaciones básicas resultantes de repetir dos veces cada uno de los *Pat-Kaa*; además de las combinaciones obtenidas por intercambio de sus posiciones superior e inferior. En vez de los *Pat-Kaa*, u Ocho Emanaciones, emergieron las *Dieciséis Esencias Básicas*.

Durante los siglos X al XII d.C., se produjeron importantes intercambios comerciales y culturales entre la antigua China y el Alto Egipto. Hubo un largo período en el que ambos pueblos se beneficiaron

de mutuamente, sobre todo en el campo del pensamiento místico, simbólico y filosófico. Estas influencias pasaron al África Subsahariana, bien con el mercado de esclavos, con el comercio de equinos o por cierta migración desde el Sudan y Egipto que llegaron al antiguo reinado del Dahomé (actualmente Benin), y las costas occidentales del África, pasando por el antiguo Oyó hasta la antigua Ifé y la costa.

Las fuentes documentales refieren que en el siglo XIII d.C., cohabitando con el sistema oracular del Diloggún, aparece como modelo místico religioso el de la China Imperial, con muy pocas modificaciones, respecto al original. Si hacemos un estudio comparativo entre el I Ching y el oráculo de Ifá, encontraremos similitudes verdaderamente llamativas, en sus signos, sus formas de conjugación, el procedimiento para la obtención de los signos, la manera gráfica de representarlos, etc.

En sus comienzos, la obtención de los signos de Ifá, se hacía mediante el lanzamiento, con una mano, de dieciséis nueces de kola<sup>305</sup>, al tiempo que con la otra se cogía el mayor número posible de ellas. Si el número obtenido era impar, se representaba con cuatro líneas simples sucesivas verticales, de arriba hacia abajo. Si se obtenía un número par, lo representaban con cuatro pares de líneas sucesivas verticales, en igual sentido y dirección.

I	II
I	II
I	II
I	II

Se observa, a simple vista, la extraordinaria similitud entre estos signos simples y la estructura de Ifá, considerados como pares opuestos y/o contrarios, al tiempo que se conjugan y complementan. También con la condición de género, masculino y femenino para uno y otro, respectivamente. Al mismo tiempo, fueron ordenados en jerarquías, igual que en la cultura China. Ya que el ordenamiento de los mismos, no discurre desde un primero, hacia el último, se estableció un ordenamiento que va desde el mayor al menor, con significado de sexos opuestos de modo alterno, comenzando por un padre, masculino; seguido de otro, madre, el femenino. Conjugándolos entre sí, tal como lo hicieron los chinos, apareció

---

<sup>305</sup> *Garcinia kola*, Lin. Tal como se describe en el texto apócrifo del Orúmila Lerí Pkuín.

una familia de signos, a las que les implicaron determinados significados, que en esencia, conformó un poemario lírico, de contenidos filosóficos culturales, muy similares a los del *I Ching*:

I II II I I II I II I II II II I I I II  
 I II I II I II II II I I I II II I II I  
 I II I II II I II II I I II I I II I II  
 I II II I II I II I II I II II I I II I

Como se puede apreciar, estamos en presencia de ocho pares de signos que se corresponden con los llamados *Pat-kaa*<sup>306</sup> (Las Ocho Emanaciones) y que tuvieron su origen en las llamadas dieciséis Esencias Mágicas<sup>307</sup> de la cultura China, que también aparecen en la cultura de Ifá.

Cada una de las ocho esencias, en el caso de Ifá, están integradas por un signo masculino (impares) y un signo femenino (pares), de forma que el concepto de apareamiento también existe. También vemos que se cumple la condición de paridad, al poder reproducir las 256 combinaciones de cada uno, con cualquiera de las 16 posibilidades básicas. Las 16 posibilidades, elevadas a las 16 potencias, dan como resultado los 256 pares de combinaciones, con solamente haber agregado una línea sígnica más que en el caso de los Chinos; lo cual ya era tradicional en ellos.

Al igual que en el sistema chino, la composición de cada signo simple tiene su par opuesto, determinado por la representación gráfica construida de modo contrario o de estructura e integración inversa, que en cada caso corresponde a los signos que ocupan las posiciones nones, a excepción de los dos signos primarios, como esencias primarias del concepto de los signos binarios, exactamente igual que ocurre con el *I Ching*.

Durante el acto oracular en el culto de Ifá, en la medida que se van obteniendo los signos, en la dinámica adivinatoria, se van registrando en dirección vertical, de arriba a abajo y de derecha a izquierda. No ocurre así en el *I Ching*, pero sí con la escritura de los ideogramas. Se puede apreciar, también, que el resultado oracular de Ifá se compone de una estructura también exagráfica.

---

<sup>306</sup> Las leyendas de los *Patkaa* (leído Patkuá, Las Ocho Emanaciones), llamados de forma genérica *Pattakí*, (léase Puattakí), tenían el idéntico propósito de exponer un contenido filosófico de enseñanza. Pudiera ser que la voz *Puattakí*, empleada por los Yorùbás sea la resultante corrupta de la *Patkua* china.

El sacerdote de Ifá, en una consulta ordinaria, tiraba tres veces el opkele (o los Ikinés), para formar dos pares de trigramas, es decir, un hexagrama. Posteriormente comenzaron a leerlos e interpretarlos como tres pares de bigramas, y en el mismo sentido y dirección en que se comienza y termina; tanto su escritura como su lectura e interpretación.

El procedimiento chino, en principio fue un método de adivinación religioso que dio paso a un procedimiento de consulta popular. Una vez obtenido el signo se procedía a buscar en el *I Ching*, las historias del signo correspondiente, de modo que la persona determinaba cuál de los poemas se ajustaba a su caso, acatando el consejo filosófico correspondiente. En Ifé, desde un inicio, el procedimiento era idéntico. El sacerdote de Ifá procedía a recitar de memoria todo el poemario correspondiente al signo obtenido, y era el cliente el que determina cuál de ellos encajaba a su caso. El sistema continúa con el mismo procedimiento chino, de no incurrir en la adivinación, sino de recitar todos los poemas y es el cliente el que escoge cuál de los enunciados se ajusta a su caso.

No es el caso de la diáspora. En América y el Caribe, estas prácticas de Ifá comenzaron a poseer verdaderas características de corte adivinatorio, desde el punto de vista oracular, puesto que el sacerdote oficiante, a diferencia del Africano, debe adivinar la historia exacta que encaja y corresponde a lo solicitado por el cliente. Como veremos más adelante.

En el estudio de las analogías entre ambos métodos oraculares, apreciamos que también poseen las condiciones de cualidades y jerarquías; dado que a cada signo, se le atribuyen determinadas cualidades que, no sólo lo identifican, sino que lo diferencian de los restantes, imprimiéndole peculiaridades de identidad propia, así como un nivel jerárquico de orden de prioridad, que determinan un primer o mayor lugar al signo considerado como El Padre y, a su vez macho, y así sucesivamente. De la misma manera, vinculados también a las estaciones del año, fenómenos naturales y los propios elementos de la naturaleza.

Si la cultura China, desde el siglo XX A.C. hasta el XII d.C., alcanzó a recrear un procedimiento oracular, basado en el lanzamiento de objetos con una mano, para ser tomados con la otra, resulta inverosímil inferir que Ifé haya creado durante los siglos XII al XVI d.C. un procedimiento oracular

---

<sup>307</sup> Héres Hevia, Manuel, *Orígenes del sistema oracular de Ifá*, opus cit, p. 286.

verdaderamente autóctono, tan complejo y casualmente tan parecido, si no, casi idéntico, al de una cultura no tan antigua en el tiempo.

Si consideramos que el sistema oracular chino, con el decursar de los tiempos, devino más en un libro de consulta popular que en sistema místico religioso, es lógico pensar que sus contenidos y funciones se divulgaran ampliamente. A partir del siglo XII queda definitivamente despojado de su identidad mágico religiosa, lo que conllevó a la conservación de sus contenidos culturales, filosóficos y su estilo poético en el discurso literario.

En un estudio sobre la Historia de África<sup>308</sup>, Herbeck constata la diversidad de contactos e intercambios tecnológicos y culturales que se produjeron entre Chinos, Egipcios, Árabes musulmanes y los propios Yorùbás, a partir del siglo XII.

También es lícito señalar, que en el transcurso del tiempo, se han perdido muchos aspectos ceremoniales en la actualidad. Resultado de ello ha sido la síntesis de partes complejas de ceremoniales en las que han sido sustituidos muchos ingredientes y otros tantos que ya no se emplean, por no hallarse en los nuevos contextos, además de cambios en el propio sistema motivados por criterios de índole personal, que atentan contra la calidad de los resultados.

De modo que, tenemos una transmutación en el uso del sistema chino y una adaptación, enriquecimiento y transculturación en el África Subsahariana de los contenidos filosóficos que produjeron un novedoso producto cultural. En los contenidos literarios del mensaje oracular de Ifá se aprecian muchos rasgos de otras culturas y aportaciones de corte islámico. El estudio comparado de sus contenidos, sólo es posible a partir de los textos apócrifos e inéditos realizados en América y el Caribe, particularmente en Cuba. Textos escritos en español y en un Yorùbá arcaico (incompresible para muchos autores nigerianos actuales), y que fueron escritos a finales del siglo XIX y principios del XX, para el aprendizaje de los nuevos iniciados en el culto de Ifá, fuera del contexto original. En ellos se aprecian importantes vestigios de las culturas mencionadas anteriormente, y otras aportaciones netamente españolas y cristianas.

---

<sup>308</sup> Para más información véase, AAVV, *Historia General de África*, Vol. III. Cap. Nº 1, “África en el Contexto de la Historia Mundial”, UNESCO.

Los contenidos y la redacción, tanto del *Dice Ifá*, como del *Tratado de Odun de Ifá*, y otros muchos textos más de autores también anónimos, no responden a un solo estilo literario, sino, a la contribución y recopilación de muchos sacerdotes a lo largo del tiempo. La estructura de los versículos y el volumen de sus contenidos, no fueron compilados en el orden cronológico de los acontecimientos, sino que fueron ordenados por su importancia jerárquica y por su volumen de la información.

Algunos autores creen que estos libros se redactaron siguiendo el mismo patrón del *Corán*. En los dos, los primeros versículos son, en su contenido, mucho más voluminosos que los últimos. Hay más información y jerárquicamente son más importantes las informaciones de los primeros versículos o Suryas que las de los últimos. Los autores de estos libros, que ordenaron y estructuraron la información teológica de Ifá, o estaban muy influenciados por el Islam o siguieron los patrones tal cual los importaron de África. También, un importante cúmulo de información de la historia y cultura Yorùbás, que precedieron la etapa imperial, fueron también incluidos en estos anales que Ilé Ifé compendió.

Recopilaron hechos y acontecimientos socio-político-culturales de interés para el naciente imperio, así como mecanismos de solución y recursos empleados en cada ocasión, que se encontraban únicamente en las tradiciones orales, de todos los pueblos Yorùbás y fronterizos. En las tradiciones orales de carácter teológico encontramos las leyendas (que en sus distintas versiones se han empleado) para argumentar el surgimiento de los odu. A ellos se les otorga un origen de carácter místico, a partir de la inspiración de una verdad revelada, y que está contenida en esas dieciséis esencias mágicas.

El análisis exhaustivo del contenido y de la estructura del ordenamiento del mismo, indica que no fueron precisamente los hechos lo que plasmaron con mayor relevancia, tal como hicieron sus predecesores, sino que progresivamente se le fue otorgando más importancia a los personajes centrales de cada historia. Los objetivos de interés de cada personaje fueron sus acontecimientos trascendentes, separados a modo de versículos. Equipararon los caracteres de cada personaje con los rasgos caracterológicos y jerárquicos de los signos originales. Y estas características individuales se verían contenidas en todas las versiones posteriores de Ifá que se hicieron. De esta forma, cada personaje con el tiempo, fue adquiriendo las características de los elementos de la naturaleza y se fueron

personalizando hasta su conformación en deidad.

Este sistema de códigos, fue identificado con el nombre genérico de Odu, que con toda seguridad proviene de Oduduwa, y quedó acuñado definitivamente en el contexto cultural, incluso contemporáneo, infiriéndose por el pueblo Yorùbá que era un producto de su divina creación. De modo que todo lo que contenía cada Odù era únicamente del conocimiento y participación de Oduduwa en sus inicios. Estos códigos u Odù en principio fueron solamente ocho. Posteriormente, a causa de la complejidad y el volumen de la información, más el incremento de personajes, el número de Odù se elevó a doce y finalmente hasta dieciséis<sup>309</sup>. Sin la escritura, debieron asignar a cada Odù una persona, dado el volumen de información que ya contenían y que tuvieron que memorizar y detallar, cada vez que Oduduwa así se los solicitara<sup>310</sup>. Esto dio origen a la escuela y estilo de aprendizaje contemporáneo de los Babalawo en la actual Nigeria, Níger, Benin y Togo, pero no así en Cuba.

Indudablemente, por la frecuencia con que requerían la presencia de estos personajes para su consulta y nuevo aprendizaje, y dado que se trataba de dieciséis personas con la misma función, Oduduwa nombró a cada uno de estos personajes por la dominación del Odù que le fue asignado como su especialidad. Con el tiempo fueron adquiriendo un rango dentro de la casta superior, debido al tipo de conocimientos adquiridos y porque tenían la posibilidad de acceder directamente al propio Oduduwa, el Primer Gran Ooní<sup>311</sup>.

La preferencial posición que adquirieron, en la función de preservar en sus memorias el acervo cultural, determinó que fueran excluidos de realizar otras labores socio-religiosas, para que pudieran estar solícitos a los llamados del Ooní. Las prerrogativas y privilegios que les fueron concedidos, produjeron morosidad y desdén en el cumplimiento de las ordenanzas del Ooní. Por este motivo se comenzó a golpear con el báculo o irofá<sup>312</sup>, en el borde del tablero oracular, luego de mencionar el Odù resultante,

---

<sup>309</sup> Producto de reducir los triagramas del *I Chin* a signos binarios. Con los elementos sobrantes lograron crear subconjuntos de signos con más elementos, que elevados a la 2ª potencia, obtuvieron 16 Odù y 256 posibles combinaciones. *Opus cit.*, *Orúmìla Lerí Pkuín*, Cap. VI: “El Testimonio Final”.

<sup>310</sup> De ahí: “Este Odù nos dice...”, o “Este Odù cuenta...”, típico de la forma en que, originalmente, eran consultados estos por los encomendados de Oduduwa.

<sup>311</sup> Denominación que se le da al rey y líder espiritual del pueblo Yorùbá de Ilé Ifé.

<sup>312</sup> Especie de báculo o bastón representativo del poder dinástico y religioso. En sus inicios fue confeccionado con la tibia izquierda de las cabras, que se atribuían a Obatalá. Posteriormente fueron confeccionadas en maderas duras y preciosas, con tallas artísticas, y finalmente en marfil. Tanto unas como otras, en algunas ocasiones eran horadadas en su interior para depositar una carga mágica.

para requerir rápidamente la presencia del personaje y que desempeñara su labor de declamar los poemas correspondientes<sup>313</sup>.

De esta forma surgieron las dieciséis personalidades reales denominadas Orangún, Oyekún, Iwori, Oddí, Iroso, Obáara, Okana, Oggundá, Osá, Iká, Otrupon, Otura, Irete, Oshé, y Ejiogbe<sup>314</sup>, que en este mismo orden de prioridad, comenzaron a presidir los eventos que requerían de su presencia. Poco a poco fueron dirigiendo toda la ritualística de las ceremonias religiosas, relacionadas con su especialidad, y comenzaron a ejercer las funciones de impartir sus conocimientos. Para poder acceder a los poderes, los novicios debían ser descendientes directos de los dignatarios de Oduduwa. De esta forma recibirían las atenciones y recompensas a su orden de dignidad, que llegó a ser sinónimo de jerarquía entre los mismos<sup>315</sup>.

La cantidad de personajes y las diversas interrelaciones sociales, políticas, culturales, maritales, morales e inmorales, siempre y cuando incidieran de modo influyente, en el curso de la vida interétnica Imperial, no podían escapar del control del palacio. El problema radicaba, en cómo registrar un hecho que involucraba a dos o más, de los posibles personajes de la época y que Oduduwa controlaba. Para ello, reunía a los dieciséis odu, que debían determinar el personaje central y la repercusión de los secundarios en el suceso.

Sucedía, en ocasiones, que el peso mayoritario de la trama recaía en uno de los 16 odu, pero también resaltaba el protagonismo del personaje secundario. Para reflejar el papel en segundo plano, se debió establecer un sistema compuesto del nombre de dos Odù para estos casos. Se antepuso el de mayor relevancia seguido del otro. De este modo surgieron odus dobles, que debían quedar recogidos y memorizado por el responsable del Odu, por ser el personaje preponderante.

Es signo doble quedó como un código secundario, como una incidental menor y no como un personaje propiamente dicho<sup>316</sup>.

---

<sup>313</sup> Esta acción aún permanece en la ritualística cubana.

<sup>314</sup> Observamos aquí la denominación cubana.

<sup>315</sup> Orangún, siendo el primero, fue desplazado al último lugar. Su supremacía y privilegiada posición pasó a ocuparla Ejiogbe de manera poco ética. Así Orangún quedó relegado al último lugar. Desde ese entonces pasó a denominarse Ofún.

<sup>316</sup> Las combinaciones dobles de los Odù se crearon para recoger la información referida a las relaciones interpersonales y no a los propios personajes.



En *El Testimonio Final de Orúmila* se recomienda que cuando el Odù que sale en una consulta es un signo Melli, dos iguales, el awó de Orúmila debe comenzar su recitación así: “Este Baba Odù dice..”, o “Dice (se nombra el signo)..”. Pero cuando se trata de los Odù compuestos, o menores, lo correcto es decir: “(signo)... este Odù cuenta..”, o, “(signo), aquí en este Odù sucedió..”. Así fue haciéndose más compleja la labor de cada recopilador de información y conocimientos que, con el tiempo, fue mucho más rico y complejo, incluyéndose en sus conocimientos el uso y la forma de empleo de múltiples materiales, así como todos sus secretos, más sus dieciséis posibles cruces e incidencias con los Odù personificados restantes.

La posesión de tanto conocimiento sobre un Odù personificado, les convirtió en verdaderos padres del saber, sobre determinada parte del total de conocimientos, compartimentados. Esto condujo a la denominación común de Baba (padre), seguido del Odù de su conocimiento. En el caso de Ejiogbe, por ejemplo, debió surgir, el sustantivo original de Baba Ejiogbe (Padre del conocimiento sobre Ejiogbe), y así sucesivamente.

A estos altos dignatarios les correspondió la tarea de enseñar a los descendientes directos de Oduduwa, (hijos y nietos) como se establece en la leyenda del origen del reinado. Estos recibían en una ceremonia consagratoria de jerarquía, la investidura de poderes necesarios, para el ejercicio del poder religioso, político, administrativo y cultural que se les encomendara. Después de Oduduwa, fueron los primeros conocedores de todos los misterios que, hasta entonces, estaban compartimentados en los dieciséis sacerdotes primarios. De modo que los dieciséis Baba Odu, fueron los que invistieron en ceremonia consagratoria de poderes a los primeros Baba (padre), awó (misterio), dando lugar así a la primera generación de Babalawos con consagración iniciática o Padre de los Misterios, del linaje real consanguíneo de Oduduwa.

Estos Babalawos, como emisarios políticos, culturales y religiosos de la dinastía de Ifé, fueron portadores de un legado cultural muy vasto, que abarcó, en una sola doctrina, el conocimiento cultural de muchas tradiciones. De modo que fueron los instauradores, tanto de nuevas concepciones, como de muchas otras que fueron asumidas.

La estandarización de la lengua ritual religiosa, la instauración, diseminación y control de la religión como elemento regulador de la ética y la moral, y su rol como representantes de toda la cultura y de todas las costumbres y tradiciones, sentaron la expansión y la consolidación de la identidad cultural y nacional del Reino Yorùbá.

A la muerte de los dieciséis Baba Odu, en circunstancias históricamente no esclarecidas, sin un linaje consanguíneo directo con Oduduwa, fueron “deificados” como símbolos del saber. Por esta razón se dice que en los Odù está contenido todo el saber. Cada deidad recibió la denominación de Odu, como la representación del saber en el acontecer humano.

A estos contenidos culturales poco a poco se les ha ido incorporando, sucesivamente por sus sacerdotes durante generaciones, nuevos ingredientes de la cultura occidental y recogieron las nuevas problemáticas espirituales, incluso occidentales, que se han expandido en sus prácticas hasta hoy en día.

El análisis antropológico de este proceso cultural, conduce a presuponer, dada la desaparición física de los llamados dieciséis Odu, la obligatoria creación de un procedimiento místico oracular, que les permitiera poder continuar accediendo a la resolución de la problemática del individuo, pero por intermedio de una interpretación mística del mensaje. Este mensaje se expresaría solamente por intermedio del oráculo como soporte material. Esto explica, el porqué los Babalawo pasan por una ceremonia especial que procura garantizar que los mismos no hagan procesos de trance, durante sus praxis religiosas.

En Cuba, se evita, de esta forma, cualquier vínculo con las prácticas del espiritismo y con aquellas en las que los procesos de trance, no sólo son posibles, sino que en ocasiones son imprescindibles e inevitables. Por esa razón, toda forma de comunicación y de consulta con los odu, tiene necesariamente que producirse a través del Babalawo, y no en un proceso de trance, donde el Babalawo, se vería manipulado por Orúmila, que utilizaría al sacerdote como mediun portador del mensaje del odu.

Este criterio enriquecedor, de incorporar leyendas contemporáneas de otras culturas, así como elementos materiales de múltiples etnos, ha propiciado la praxis que conocemos hoy. Sin embargo, a

pesar del discurso teológico que presupone que en un Odù está contenido todo. Se observa como continuamente se procura una adecuación, entre el mensaje clásico y la realidad contemporánea del cliente, que no responden a la dogmática del odu. Preguntas nuevas dan como resultado alternativas dialécticas, para su factible aplicación actual. De modo que buscan alternativas de sustitución a los contenidos del Odù que hayan caducado ya, con lo que se enriquecen sus contenidos y mantienen su vigencia y contemporaneidad.

Esta deidad pasó a ser de atribución exclusiva de los Babalawos y era consultada como un recurso mnemotécnico, donde cada símbolo del oráculo u Odù presupone recordar lo recitado en la antigüedad, pero actualizado, en ausencia de personajes y escenarios originales. Bajo la advocación de Orúmila, como Dios Supremo de la Adivinación, a quienes se subordinan estos Odu, se mantene la estructura jerárquica, el orden, la disciplina y el control que originalmente no lograron sobre ellos. El proceso iniciático está ahora regido por Orúmila y, con ello, se accede a los conocimientos contenidos en los odu. Sin embargo, no tiene una ceremonia de asentamiento, puesto que sólo se recibe simbólicamente y, en cualquier caso, los Odù serán siempre objeto de control de Orúmila. Por esta razón, primero se hace la ceremonia de investidura de Ifá hacia Orúmila y es entonces cuando se está en condiciones de recibir Odu.

Cuando se hace un estudio comparativo entre las denominaciones de los signos del sistema de caracoles y los Odù de Ifá, se aprecia cómo en este último se conservaron las mismas denominaciones que tenía el Diloggún, hasta el momento histórico en que, tras su consolidación política y cultural, la dinastía gobernante de Ifé creó denominaciones con personalidad propia en sustitución de las correspondientes en el Diloggún. Esto respondió a la necesidad de establecer para estos signos determinados contenidos culturales, que estuvieran acordes con los intereses de la nueva casta sacerdotal, de forma que obviaron y tergiversaron las historias reales que se relataban en el Diloggún. Porque, obviamente, contenían la versión sobre las condiciones y circunstancias fraudulentas en que se estableció la época dinástica de Oduduwa.

Acabaron prohibiendo la lectura de los 16 signos del sistema de caracol, homólogos a los de Ifá, permitiendo sólo la de los doce primeros, es decir, hasta (Eellilá Shébora), a pesar de que el sistema sigue operando oracularmente con sus dieciséis caracoles. A pesar de que en la Regla de Osha, los

Òrìsà llevan dieciséis caracoles manipulables y en el acto oracular se usan todos, la dinastía de Ifé, al subalternizar el culto de los Òrìsà, a través del culto de Ifá, prohibió definitivamente que fueran interpretado los signos correspondientes a las posiciones doce, trece, catorce, quince y dieciséis, en el caso de que apareciesen en el acto oracular. Con ello obligaban a recurrir, sí o sí, al culto de Ifá.

En Cuba se halla muy generalizado este criterio, no siendo así en Brasil. En el candomblé brasileño leen e interpretan las dieciséis resultantes oraculares, como signos simples, sin la combinación del par o doble tiro. Sin embargo, en la lectura del doce en adelante, asumen muchas denominaciones de los Odù de Ifá<sup>317</sup>, cosa que denota que el culto a los Òrìsà migra hacia el Brasil con mayor influencia de Ifá, que en Cuba, puesto que llegaron a Cuba antes que a Brasil.

Habrà de tenerse en cuenta, entre las múltiples contradicciones que se ponen de manifiesto, entre Ifá y el oràculo del caracol, el hecho de que la única y verdadera categoría máxima, de personaje jeràrquicamente superior, es el rango conocido como Omó Kolaba Olófin. Esta condición se pone de manifiesto durante el acto oracular del Itá, en la Regla de Osha, y de no Ifá; cuando el neófito, al tirar sus caracoles, le salga el número dieciséis en posición conservatoria. Es la única ocasión en que se puede determinar que una persona está llamada a ocupar la máxima jerarquía, incluso para ambos cultos. El tabú sobre la lectura e interpretación de los cuatro últimos signos del Diloggún, sirvió no sólo para limitar la superior trascendencia en la clasificación de personajes arquetípicos, sino también para enmudecer los contenidos históricos inconvenientes a la dinastía.

Dado que los Yorùbás basaron el conocimiento ancestral en los sucesos trascendentales ocurridos y en el orden en que se produjeron, a la dinastía de Ifé no le resultaba en absoluto conveniente que los hechos históricos recogidos en los odus fuesen recitados. Esta sería la única evidencia que revelaría la época real de aparición de la dinastía, y con ello la evidencia de su temprano surgimiento y falta de antigüedad, con respecto al culto de Los Òrìsà.

Por esa razón el ordenamiento de los signos en el Diloggún posee un orden cronológico del primero al último, mientras que en Ifá se cambió posteriormente el orden. Por lo que se reestructuró con un orden que posee un marcado principio jeràrquico de casta, es decir, a una valoración de supremacía

jerárquica, del personaje correspondiente. El concepto de mayor o menor en el orden de los signos de Ifá, no está concebido desde el punto de vista numérico, sino ajustado a la mayor antigüedad, por la mayor jerarquía del personaje protagonista y con más contenido informativo.

Si hacemos un análisis comparativo entre las denominaciones de los signos del Diloggún y las de Ifá, así como su ordenamiento en las diferencias de concepciones filosóficas, no es difícil apreciar en qué casos concurre una mayor antigüedad en el orden de los acontecimientos históricos, así como el momento en que estuvieron en condiciones de crear nombres propios para ciertos odu.

Ifá alcanza la mayoría de edad en Eellilá Shéborá, si damos por sentado que los contenidos culturales del caracol, podrían verse como categorías histórico-culturales Yorùbá, en virtud del análisis de sus contenidos.

Nº de Orden	Diloggún	Odu Ifá.	Pasaje a Ifá.
1º	Okana	Ejiogbe	del 8º a 1º
2º	Eyioko	Oyekún	en su lugar
3º	Oggundá	Iwori	del 15º al 3º
4º	Iroso	Oddí	del 7º al 4º
5º	Oshé	Iroso	del 4º al 5º
6º	Obáara	Ojuani	del 11º al 6º
7º	Oddí	Obáara	del 6º al 7º
8º	Ejiogbe	Okana	del 1º al 8º
9º	Osá	Oggundá	del 3º al 9º
10º	Ofún Mafún	Osá	del 9º al 10º
11º	Ojuani	Iká	del 14º al 11º
12º	Eellilá Shéborá	Otrupon	en su lugar
13º	Metaná	Otura	del 16º al 13º
14º	Marunlá	Irete	del 13º al 14º
15º	Merinlá	Oshé	del 5º al 15º
16º	Medilogún	Ofún	del 10º al 16º

En Ifá se conservaron diez de las denominaciones originales del Diloggún. Partiendo del criterio de que el sistema de los caracoles entró en vigor alrededor del siglo X, mientras que Ifá en el XIII o posterior.

<sup>317</sup> Véase, Miranda Rocha. Agenor, *Caminhos de Odu*, Editorial Pallas, Río de Janeiro, 1999.

Se crearon seis nuevas denominaciones, y concentraron el peso de las creadas por ellos en la última etapa de los acontecimientos históricos, con referencia a los del caracol. El asunto de que Ifá creara el sistema oracular del Diloggún con dieciséis signos, para sólo permitir la lectura de los doce primeros, y prohibir la interpretación de los cuatro restantes, en cuanto menos dudoso. La secuencia cronológica recogida en cada signo del Diloggún, como acontecimiento histórico, se ajusta al orden de los sucesos históricos, mientras que Ifá, en la estructuración del suyo, asume un reordenamiento en las cronologías de los ancestros para así poder velar con el tiempo los orígenes reales, y así instaurar los nuevos linajes. Seis de los signos del Diloggún, y los acontecimientos que reportan, cambiaron su orden con la nueva estructura de Ifé, en la medida en que estos personajes asumieron y representaron a Ifá. Mientras que a ocho de los signos descendieron en el orden, atendiendo a los propios intereses de Ifá, de forma que minimizaran sus relevantes significados en la historia de Ifé.

El orden de los signos de Ifá fue convenientemente reordenado, en atención a las pugnas internas de cada comandante de Ifé en sus distintas localidades<sup>318</sup>:

	Ifé.	Variante Ifé	Oyó, Ondó y Benin	Cuba
1°	Ejiogbe	Ejiogbe	Ejiogbe	Ejiogbe
2°	Oyeku	Oyeku	Oyeku	Oyeku
3°	Iwori	Iwori	Iwori	Iwori
4°	Oddí	Oddí	Oddí	Oddí
5°	Obara	Obara	Obara	Iroso
6°	Okana	Okana	Okana	Ojuani
7°	Iroso	Iroso	Iroso	Obara
8°	Ojuani	Ojuani	Ojuani	Okana
9°	Ogundá	Ogundá	Ogundá	Ogundá
10°	Osa	Osa	Osa	Osa
11°	Etura	Irete	Irete	Ika
12°	Irete	Otura	Etura	Otrupon
13°	Ika	Otrupon	Otrupon	Etura
14°	Otrupon	Ika	Oche	Irete
15°	Oche	Oche	Ofún	Oche
16°	Ofún	Ofún	Ika	Ofún

En la medida en que se fue difundiendo la cultura de Ifá hacia nuevos territorios, el orden de los signos, en tanto a su historia, se adecuó a los intereses de las castas locales. El ordenamiento cubano se

<sup>318</sup> Véase, Adrián de Souza Hernández, *opus cit.*

corresponde con el mismo empleado en el sureste del País Yorùbá, tal como aseguran Bascom y Abimbola. Esto nos confirma que el origen de la cultura de Ifá en Cuba procede de las costas occidentales de la región, y no así del interior del continente, ni de Benin.

En un acto oracular de Ifá, el objeto de oráculo es manipulado por el sacerdote oficiante, mientras que en el sistema de Diloggún, generalmente (aunque eso también está cambiando), la primera tirada la efectúa el cliente.

Por otra parte, si a los sacerdotes del culto a Ifá, les está vedado el uso de los caracoles como medio oracular, es imposible que lo hayan transferido como elemento cultural legado. También hay que tener en consideración, que el sistema de adivinación de Ifá en su lectura, escritura e interpretación, opera verticalmente y de derecha a izquierda. Esto es debido a que el astral de las personas transcurre sobre el eje de la tierra, en forma de espiral y desde el centro hacia afuera en sentido opuesto a las manecillas del reloj. De este modo, Ifá se anticipa en el tiempo a los acontecimientos, y así interponer una solución adecuada que se anticipe a los acontecimientos. De esta forma, por medio de la fuerza centrípeta, expulsa en el tablero los aspectos negativos de la persona.

En el Diloggún se opera exclusivamente en sentido horizontal. Su lectura, escritura, e interpretación se hace en dirección totalmente transversa con respecto al eje de la tierra, o sea de izquierda a derecha, con respecto al eje polar del planeta y, por ende, horizontal. Esto se presupone porque el curso de la vida de la gente discurre horizontalmente en espacio y tiempo, ya que pasado, presente y futuro se configuran linealmente en función de la sucesión de los días y las noches. De Este a Oeste se originan los días, con ellos el tiempo y lo que acontece en el transcurso del mismo. Así se conoce su origen y su final, es decir el hombre y su medio y, por tanto, las incongruencias a resolver. El Diloggún es acción retroactiva, mientras que Ifá es suceso en tiempo presente, con independencia del discurso teológico.

Los esquemas filosóficos de sus génesis siguen de manifiesto en el mecanismo funcional de cada tipo oracular. Por esta razón, ambos sistemas no son convergentes, sino transversales en lo funcional, histórico y cultural.

Desde el punto de vista de la realización de la consulta, Ifá parte en tiempo desde cero, hacia delante,

en dirección positiva. Es decir, la consulta oracular de Ifá resulta a partir del mismo momento de la consulta, dado que aporta una alternativa de solución a la problemática actual, en el momento de la misma.

El Diloggún lo hace desde un punto determinado muy por debajo de cero, en dirección positiva hacia delante. La información oracular que aporta, generalmente parte desde una época anterior al momento en que se realiza la consulta, en virtud de que aborda la historia personal precedente a la problemática que le aqueja.

No obstante desde el punto de vista práctico, la problemática humana es el factor común, por tanto, la credibilidad de ser el sistema oracular de los caracoles, una técnica surgida y cedida por Ifá. Sencillamente tienen génesis y concepciones distintas, que responden a sus propias filosofías, concebidas, además, muy extemporáneamente una, con relación a la otra.

En su concepción original, incluso en la práctica actual en Nigeria, Ifá no es un sistema para la adivinación propiamente dicho, sino que se limitan a recitar todos los poemas, o *ese*, del Odù y el es el cliente el que escoge la historia que se corresponde con su situación. El culto a Ifá en Cuba, es un oficio religioso adaptado a la adivinación —tras el estudio e investidura de poderes—, donde dentro de un grupo de posibles historias, que están relacionadas con un odu, se discierne cuál es la que concierne al individuo en su problemática. Para ello es absolutamente imprescindible que el Babalawo halla estudiado y memorizado todo lo referido ese Odù oracular y adecuarlo al acto adivinatorio, a la historia real que aqueja a ese individuo.

Mientras que el sistema oracular de los Òrìsà está concebido, no para adivinar, sino para “divinizar”. Puesto que los caracoles se utilizan para que las vibraciones internas que lleva cada ser humano se exprese en forma de energías por sus propias extremidades superiores.

Los Òrìsà son formas concretas de vibraciones cerebrales personales, que se manifiestan a modo de energías, y que están ubicadas en una zona de nuestro cerebro denominado *Eledá*. En ese área está contenido todo lo relacionado al potencial de posibilidades, que nos reserva el inconsciente del cerebro en la memoria genética. Mediante el proceso de iniciación conocido como *Yoko Osha* (asentar lo



divino), se establecen estas conexiones armónica, que facilitan una mejor potencialización de la utilización del inconsciente incontrolado biológica y psicológicamente. De esta forma se logra convertir todo lo que es desconocido e importante de la individualidad específica en su problemática, en elementos cognitivos de información, a través de los oráculos específicos de los Òrìsà; de ahí que los mismos “divinicen” y no adivinan. Precisamente, esta condición de ser portadores del mensaje individual del *Eledá*, es lo que los acredita como los mejores portadores del mensaje del Osha específico que se encuentra en nuestro Orí.

En el culto de Ifá, los Babalawos no son paridos por Orúmìla. No es un culto iniciático de asentamiento en *Ori* (cabeza), y por ello, no es un culto reproductor “matriarcal”, a diferencia de La Regla de Osha. En ella se “paren” o reproducen Òrìsà de cabecera para su asentamiento (*yoko osha*) en *Ori*. Por esta razón es factible ser sacerdote de Ifá sin estar siquiera iniciado en el culto de los Òrìsà y viceversa. Estas características esenciales evidencian que ninguno de los dos cultos ni anteceden, ni preceden el uno al otro necesariamente.

Ifá es un Conjunto de Poderes que se validan únicamente por medio de la adquisición de sus conocimientos y no sólo por la participación en su ceremonial. Estos se les concede mediante una ceremonia de Investidura, no de Asentamiento, que los faculta para el manejo de las energías y las leyes de la naturaleza. Mediante ellas se les permite resolver las situaciones que están fuera de las causas individuales de vibración trascendente. De ahí su importancia.

Los múltiples procesos transculturadores, determinados por intereses sociopolíticos, como consecuencias de la colonización, conllevaron a la supeditación de la cultura dominada, o del propio colonizador. Esta tendencia se observa como una característica específica en pueblos de culturas ágrafas, y muy común dentro de los procesos transculturadores afroamericano en sentido general.

Por otra parte, si el Culto a los Òrìsà fue subordinado convencionalmente al Culto de Ifá, por la casta gobernante de Ifé, el sistema de los caracoles, debió ser intolerado para los propios Babalawos, por ser una práctica de inferior cultura y porque por ellos se expresaban los Òrìsà nativos originales, como verdaderos estandartes de los territorios dominados. Era necesaria una desvalorización mediante la

creación de un tabú teológico, para categorizarlo como inferior, de forma que terminó prohibiéndose definitivamente.

Es un error continuar estableciendo si el culto de los Òrìsà es más importante que el de Ifá, o si el culto de Ifá es superior con relación al de los Òrìsà. Sencillamente estamos en presencias de cultos de pleitesías hacia cosas distintas, con objetivos distintos, con propósitos específicos diferentes. Además, los requisitos para ser iniciado en cada uno de ellos son diversos. Y, sobre todo, sus prácticas y contenidos filosóficos y los procesos de iniciaciones están encaminados hacia diferentes sentidos e intereses.

El debate sobre si Ifá es la deidad más importante del panteón Yorùbá aún continúa. Los sacerdotes de Ifá, obviamente, lo consideran el más importante, y fundamentan esta teoría basándose en el cuerpo literario de Ifá, que apoya esta idea<sup>319</sup>. Farrow postula que “Ifa puede ser considerado el más importante Òrìsà del panteón Yorùbá<sup>320</sup>”. Pero Bólájí Ìdòwú sostiene que Òrìsànlá, la deidad Yorùbá de la creación, es la más importante: “Òrìsànlá es la divinidad suprema de la tierra Yorùbá. Como su nombre indica, él es la gran archidivinidad<sup>321</sup>”. Ìdòwú se apoya en la literatura oral Yorùbá para sostener su argumento.

Los resultados no son concluyentemente. Ni siquiera hemos encontrado algo en el refranero popular Yorùbá que designe a una deidad en particular como la más importante. Claro está, que ciertas deidades Yorùbá son consideradas más importante que otras, son las deidades mayores. Sin embargo, el orden de antigüedad de estas divinidades no está claro.

Se tiene la creencia de que Ifá fue enviado por Olódùmarè para que, por medio de su inmensa sabiduría, pusiese orden en la Tierra. Esta creencia acerca de su gran sabiduría se evidencia en los nombres de la alabanza que le han otorgado. Sirva a modo de ejemplo, Akéré-f'inú-sogbón (La

---

<sup>319</sup> Véase, Abimbólá, Ifá; *An Exposition of Ifá Literary Corpus*, Cap. II: “Òsé- Méjì”, Oxford University Press Inc., Ibadan, Nigeria, 1977, p. 147.

<sup>320</sup> Farrow, Stephan S., *Faith, Fancies and Fetich on Yorùbá Paganism: Being Some Account of the Religious Beliefs of the West African Negroes, Particularly of the Yorùbá Tribe*, Society For Promoting Christian Knowledge (Spck), London, 1926, p.3.

<sup>321</sup> Ìdòwú, E. Bolaji, *Olódùmarè: God in Yorùbá belief*, Longmans, Green & Co., London, 1962, p. 71.

persona menuda con la mente llena de sabiduría) y Akóni-lóràn bí íyekan-eni (El que da sabios consejos como el propio padre).

La relevancia de las otras divinidades Yorùbá se vería grandemente afectada sin su mención en los templos de Ifá. Ya sean castigos, emolumentos, sacrificios, etc., sólo puede saberse mediante la consulta de Ifá. De modo que, de esta manera, se mantiene su popularidad, puesto que Ifá los inmortaliza<sup>322</sup>. Ifá sirve de intermediario entre las divinidades y las personas, y entre ellas y sus antepasados. Es el vocero y el funcionario de las relaciones públicas de todos las deidades Yorùbá<sup>323</sup>.

Queda claro que Ifá es tenido como la divinidad de la adivinación. Sine embargo, no es el único: Sàngó, Òrìsànlá y Òsányìn, por ejemplo, tienen sus propios sistemas de adivinación. Ifá no sólo habla del pasado, sino también del presente y del futuro. Mediante la consulta de Ifá, el Yorùbá da significado a su pasado, se presente y su futuro. La creencia acerca de la importancia de la adivinación de Ifá en la vida diaria se ve patente en el siguiente poema de Ifá;

Ifá ló l'òni  
Ifá ló l'òla,  
Ifá ló l'otunla pèlú è.  
Òrúnmlà ló n'ijó mérèèrin Òsà d'ááyé<sup>324</sup>.

Ifá es el amo de hoy,  
Ifá es el amo de mañana;  
Ifá es el amo de pasado mañana.  
A Ifá le pertenecen los cuatro días<sup>325</sup>  
Establecido por Òsà<sup>326</sup> en la tierra.

---

<sup>322</sup> Abimbólá, Wándé, "Ifa as a Body of Knowledge and As An Academic Discipline", Notes and Records, nº 2, Vol. 2 (1968-1969), pp. 3-4.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p.4.

<sup>324</sup> *Opus cit.*, Abimbólá, I, p. 99.

<sup>325</sup> Los Yorùbá tradicionales disponían de una semana de cuatro días.

<sup>326</sup> Òsà: Òsàálá, la divinidad Yorùbá de la creación.

### 3.4. IFÁ Y SU RELACIÓN CON EL ANTIGUO EGIPTO.

Si la teoría del origen asiático del pueblo Yorùbá es dudosa, no cabe duda de que ellos moraban en África desde tiempos antiguos. Las evidencias conducen a los investigadores a concluir que se asentaron durante mucho tiempo en el Antiguo Egipto. Estas evidencias se agrupan en los siguientes aspectos:

- Similitud en el lenguaje.
- Semejanza en las creencias religiosas.
- Similitud en las ideas y prácticas religiosas.
- Supervivencia de costumbres, nombres propios, topónimos, objetos, etc.

Kayode<sup>327</sup>, Lucas<sup>328</sup>, Adegbola<sup>329</sup> y otros, han investigado acerca del origen histórico del culto hallando una íntima conexión entre la religión Yorùbá y la de los antiguos egipcios. Aunque la existencia del sistema en todo su conjunto no se encuentra en las inscripciones del Antiguo Egipto, estos autores han hallado elementos esenciales en varias inscripciones. La mayor parte relacionadas con reliquias de la fe de Osiris.

El primer punto que destacan se basa en el verdadero nombre de la deidad: Ifá. Esta palabra la derivan directamente de Nefer, el título de Osiris, de la siguiente manera:

Como todo nombre Yorùbá empieza con una vocal, la consonante inicial de un nombre que se ha tomado de otra lengua, o recibe una vocal antepuesta o es omitida, especialmente si es una débil consonante nasal. Por lo tanto la consonante inicial en ‘nefer’ se omite quedando ‘efer’. El sonido ‘e’ se representa en Yorùbá por ‘i’, y el sonido ‘er’, al no existir en Yorùbá, es cambiado por ‘a’. De aquí que la palabra ‘nefer’ se convierta en ‘Ifá’. Es destacable que la consonante inicial ‘n’ permanece cuando la palabra está unida a otra palabra, por ejemplo ‘Ope-nifa’ u ‘Ope-lifa’, ‘el árbol del cual son obtenidas las nueces de palma usadas en la adivinación Ifa’.

---

<sup>327</sup> Kayode, J.O., *Healing in African traditional religion*, University of Ife, Ile-Ife (Nigeria), 1977.

<sup>328</sup> Lucas, Jonathan Olumide, *The Religion of the Yorùbás: Being an Account of the Religious Beliefs and Practices of the Yorùbá Peoples of Southern Nigeria, Especially in Relation to the Religion of Ancient Egypt*, Athelia Henrietta Press, London, 1996.

<sup>329</sup> Adegbola, E.A., *Traditional Religion in West Africa*, Oxford University Press Inc., Ibadan (Nigeria), 1983.

El siguiente punto que consideran es el origen mismo del término ‘Odù’. Entre los antiguos egipcios se creía que la residencia de los muertos estaba dividida en zonas o dominios (Aats, Ots u Ods), y que estaban bajo el mando de diversas deidades. Los textos de *La Pirámide* o *El Libro de los Muertos*<sup>330</sup> contienen frecuentes alusiones a los Aats, o dominios de Horus y Set, y hace una lista de los Aats de Sekhet-Aaru sobre los que Osiris presidía.

A la vista de los elementos que han sobrevivido de la fe de Osiris en la religión Yorùbá, no debería sorprendernos si la creencia en los Aats sobre los que presidía Osiris todavía persiste. De hecho, la creencia permanece en el culto a Ifá. La mayoría de las palabras relacionadas con el culto se derivan directamente de los nombres de los Aats de Sheket (Aaru). La misma palabra ‘Odu’ se deriva de ‘aat’ (u ‘ot’, ‘od’), sometiéndose a las reglas fonéticas de modificación de palabras extranjeras al ser incorporadas a la lengua Yorùbá:

‘Aat’, la primera ‘a’ es generalmente reemplazada por ‘o’ en varios libros; la segunda ‘a’ es suprimida; la dental ‘t’ se convierte en ‘d’, y recibe una vocal para formar su propia sílaba, no habiendo sílabas cerradas en la lengua Yorùbá. Por lo tanto, la palabra se convierte en ‘Odu’. ‘Ot’ u ‘Od’ se encuentran en libros en Egipto como el equivalente de ‘Aat’.

Budge muestra dos listas de los Aats u Ots de Sekhet-Aaru, reproducidas en su libro, donde el número de Aats en la primera lista es de catorce, y en la segunda de quince. Ahora el número de los Odus de Ifá es dieciséis. Es bastante fácil de ver que este número se deriva del número de cada una de las listas relacionadas arriba. Los Yorùbás añadirían fácilmente dos al número de la primera lista, uno para el mismo Osiris, para quien ellos proporcionan un Odù (Eji Ogbe), y el otro para el investigador que, según la fe de Osiris, esperaría encontrar un sitio en los campos de Aaru después de la muerte. Ellos añadirían, de un modo similar, uno al número de la segunda lista para Osiris, y aunque no añaden otra más para el investigador, para llegar al número diecisiete, todavía se reconoce que hay necesidad de un Odù para representar al investigador por el hecho de que, muchos sacerdotes Ifá siempre proporcionan dieciséis nueces de palma más una. La extra es conocida como la *Adelé* o ‘el Odù que vigila la casa’ (también llamado el testigo), y no es usado nunca con el propósito de adivinación.

Es destacable que cada Odù sea descrito como poseedor de un doble carácter, es decir, por contraposición, por ejemplo: ‘Obara-Meji’, ‘Ofu-Meji’. La explicación de esto está en el hecho de que cada Odù representa un dominio, y está presidido por una deidad. Tan pronto como un Odù aparece, el *Babalawo* (sacerdote Ifá) recita una historia apropiada o un poema. Entre estas historias o cantos y las afirmaciones hechas sobre los Aats de Osiris dadas por Budge<sup>331</sup> hay una estrecha semejanza con respecto al lenguaje y las ideas, que no puede ser descrito como accidental. La conclusión a la que se ha llegado es que los pasajes Yorùbá se han modelado sobre las afirmaciones que hizo Osiris sobre los Aats de Sekhet-Aaru.

Otro punto a señalar es que el Babalawo usa símbolos egipcios, que son trazos o círculos (111 ó 000). En la derivación de los nombres de los Odus se verá que las diferencias entre los nombres de los Odus de las cuatro listas, en casi todos los casos, son meras diferencias fonéticas.

<u>Ellis</u>	<u>Johnson</u>	<u>Phillip</u>	<u>Dennett</u>
Buru	Ogbe	Ogbe	Ogbe
Yekun	Oyekun	Oyeku	Oyeku
Ode	Iwori	Iwori	Iwori
Di	Edi	Odi	Odi
Losho	Urosi	Iroshu	Iroshu
Oron	Owara	Owourin	Owourin
Abila	Bara	Obara	Obara
Akala	Okaran	Okanran	Okouron
Kuda	Ogunda	Oguda	Oguda
Sa	Osa	Osa	Osa
Ka	Eka	Ika	Ika
Durapin	Oturupon	Oturupon	Oturupon
Ture	Eture	Otura	Otura
Leti	Erete	Irete	Irete
Shi	Ose	Oshe	Oshe
Fa	Ofu	Ofu	Ofu

---

<sup>330</sup> Budge, Ernest Wallis, *El Libro Egipcio de Los Muertos*, Editorial Sirio, S.A., Málaga, 2007.

<sup>331</sup> *Ibid*, pp. 485-498.

OGBE: se deriva de ‘uben-f’, un título de Osiris. Comparar ‘Nefer-uben-f’; ‘u’ se convierte en ‘o’, y ‘b’ se convierte en la labial ‘gb’. ‘Buru’ aparece como un nombre local.

YEKU(N), (yeku = el ‘ku’ vivo): Esto se encuentra en el tercer Aat.

IWORI: Procede de Aaru, que primero se convierte en ‘Ooru’, luego en ‘Oworu’ y luego en ‘Iwori’ (cambio de las vocales ‘a’, ‘i’, ‘u’, la una por la otra, siendo frecuente tanto en la lengua Egipcia como en la Yorùbá).

ODI: Procede de ‘Atu’. Una derivación similar ha sido ya dada; ver ‘Aat’ = ‘Odu’.

IROSHU: = ‘Iro-shu’: La columna de Shu.

OWARA: Viene de ‘Uar-t’. ‘U’ se convierte en ‘w’ y recibe una vocal inicial, ‘r’ recibe una vocal para formar una sílaba y ‘t’ se suprime. ‘Uart’ es el nombre del decimotercer Aat de la primera serie.

ABILA: Tiene una ortografía errónea. ‘Ba-Ra’ = el alma de Ra. ‘O’ es solamente una vocal inicial.

OKARAN: Viene de ‘Kher-aha’. La vocal inicial ‘o’, luego ‘a’ = ‘er’, luego ‘r’ insertada para separar dos vocales y ‘a’(n), una contracción de ‘aha’.

KUDU: ‘Ku-da’ = el alma de Da, un dios Egipcio Antiguo.

OSA: Viene de ‘Ha-ser-t’. ‘Ha’ pasa a ‘o’ (la ‘h’ se suprime), ‘ser’ se convierte en ‘sa’, y la ‘t’ se suprime.

KA: = Alma.

DURAPIN: Aparece como una ortografía errónea de ‘Oturupon’. ‘Oturu’ viene de ‘Atru’ u ‘Otru’ y ‘pon’ de ‘pua-nit’.

ETURE u OTURA: Probablemente viene de ‘Atru’ o de una combinación de ‘Atu’ y ‘Re’ o ‘Ra’.

IRETE: Su derivación de es difícil. Probablemente viene de ‘Rertru’.

OSE u OSHE: Viene de ‘Ase-s’. ‘Shi’ tiene una ortografía errónea.

OFU: Probablemente viene de ‘Auf’, parte del título de Osiris: ‘Auf-nefer’.

Esta derivación de los Odus nos muestra claramente que los ingeniosos cálculos contenidos en libros populares sobre el tema, no tienen fundamentos históricos. Es interesante comparar los títulos de Ifá con los de Osiris<sup>332</sup>. Muchos de los primeros están derivados de los últimos, o de palabras egipcias. Veamos unos pocos ejemplos:

---

<sup>332</sup> *Ibid*, pp. 141-142.

*Orun-Mi-La*. La traducción literal de esta palabra es ‘El cielo sabe los que serán salvados’, que se deriva de ‘Horu-m-la’, una de las combinaciones de nombres de dioses Egipcios (comparar con ‘Hor-m-Khuti’). ‘La’ es el nombre del dios-león egipcio.

*Ela*. Ésta se deriva de ‘La’.

*Edu*, una contracción de ‘eyi-didu’ (‘El que es negro’). La palabra se deriva de ‘Didu’, la imagen negra de Osiris.

Las historias mitológicas también contienen elementos del mito de Osiris. Éstas se refieren a la bondad de Ifá, el beneficio que ha otorgado a otros, su persecución y su deificación. Todos estos detalles hallan su paralelo en el mito de Osiris. La relación entre Ifá y Èṣú también encuentra su paralelo con la de Osiris y Set.

La referencia a Orungan en las historias es significativa. El significado de esta palabra es ‘El sol de mediodía’. Sin embargo, el nombre del sol de mediodía en la antigua Religión Egipcia es Ra, el Dios-Sol, que dijo: “Soy Khepera por la mañana, Ra al mediodía y Tum por la noche”. La relación entre Osiris, Ra, Shu y Set hallan su parangón en las historias Ifá.

La supervivencia de la fe de Osiris en el país Yorùbá no está ilustrada en ninguna parte mejor que en el caso de Ifá, el dios de la adivinación. El origen del sistema debe ser rastreado en el Antiguo Egipto. Se fundamenta en la fe de Osiris en general y en la doctrina de los Aats en particular. No se ha hallado un sistema idéntico, pero sí uno similar conocidos como *Derb el ful* o *Derb el raml*, que han sido estudiados por James Hamilton<sup>333</sup>.

El sistema de adivinación de Ifá también es conocido entre los Ibos por el antiguo título de ‘Efa’ y más modernamente por Afa o Aga. Talbot<sup>334</sup> describe el sistema de la siguiente manera:

El hechizo consiste en dos pares de filas, cada una compuesta de cuatro conchas ‘Osing’. Éstas están juntas en cada mano del adivinador. Las de la derecha se supone que son machos y las de la izquierda, hembras. Las conchas que componen las cuatro filas son naturalmente capaces de formar

---

<sup>333</sup> Hamilton, James, *Wanderings in North Africa*, John Murray, London, 1856.

<sup>334</sup> Talbot, P. Amayru, *The Peoples of Southern Nigeria*, Oxford University Press Inc., London, 1926, 4 vols.



filas en casi innumerables combinaciones y, en consecuencia, un experto Mboni tiene un amplio sistema sobre el que trabajar.

El adivinador Ibo usa dos pares de filas, cada una compuesta de cuatro conchas Osing. El número de conchas es de 16, y esto corresponde a las 16 nueces de palma usadas por los Yorùbá. El término ‘Osing’ proviene de la nasalización de ‘osi’ y se deriva de ‘Osi-ris’, que como ya hemos indicado, era la deidad principal que presidía a los Aats (Ots) de Sekhet-Aaru, del que se originó el sistema Ifa. El título del adivinador ‘Mbo-ni’ proviene de ‘Mbo’, que se deriva de ‘ba’ o ‘ban’. ‘Bon’ ‘alma’ o ‘almas’, y ‘un’, ‘un ser’ ‘ persona’. ‘Mboni’ significa, por tanto, ‘la gente de ba o ban’, que es la gente que posee una especial clase de alma o almas de los antepasados.

Otro sistema parecido se halla entre varios pueblos del Sur de Nigeria, los Ijaws, los Popos, los Ibos, los Ibio-bios, los Ekois y los Iyalas, entre otros. Muchos de estos pueblos usan cuatro filas formadas por cuatro conchas, nueces o piedras y también conservan el nombre original de Ifá o Efá.

### 3.5. IFÁ EN SU MITOLOGÍA CLÁSICA.

Señala Abosede<sup>335</sup> que los primeros pobladores Yorùbá que vivieron en los bosques del Sudoeste de Nigeria fueron recolectores y cazadores. Sus implementos y herramientas eran de madera y piedra (entre el 10,000 A.C. y el 500 A.C.). Su conocimiento epistémico sobre el mundo circundante era muy simple. Creían en dos entidades: Aye, el mundo físico, personalizado como Ajalaye (el poder en la tierra) y Orun, personalizado como Ajalorun (el poder invisible de arriba). Ajalorun fue el responsable de la fertilidad, la procreación y la paz. Esto, siempre y cuando, Ajalaye obtuviese un pago regular por sus favores y la oportuna obediencia.

En el mito relatado por Abimbola, del Odù Osa-Meji, nos dice:

Oke se-ribiti-s'ori sonso  
A dia fun fun Oba Ajalaye;  
Oke se-ribiti-s'ori-sonso  
A dia fun Oba Ajalorun  
Awon mejeji njija agba re'le Olódùmarè...<sup>336</sup>

Al igual que las Colinas se elevan sobre una ancha base  
que finalizan en un pico,  
Así es que las cosas empeorarán cuando venga la crisis.  
Así declaró el Oráculo de Ifa para el Rey de la Tierra.  
Lo mismo fue predicho para el rey del Cielo.  
Ambos tuvieron una pelea sobre la antigüedad de Olódùmarè...

Como amigos, ellos acordaron ir a cazar juntos. Vigilarían una parte del bosque hasta que el cazador, que estaba al acecho, prendiera fuego a esa parte del bosque. El fuego ardió durante mucho tiempo sin que ningún animal saliera huyendo tal como ellos esperaban. Incluso después de que el fuego se extinguiese, no percibieron ningún movimiento. Así que se adentraron en la yerma tierra y comenzaron a hurgar en las madrigueras para forzarlos a salir. Después de mucho esfuerzo lo único

---

<sup>335</sup> Abosede, Emanuel, *Odun Ifa. Ifa Festival*, West African Book Publications, New York, 1978, p. 132.

<sup>336</sup> Abimbola, Wande, "Iwori Meji", en *Awon Oju Odù Mereerindinlogun*, University of Ibadan, Ibadan, 1977, p. 17

que vieron fue a un ratón pequeño de bosque. La pelea surgió cuando Ajalaye, reclamando que era más viejo que Ajalorun, pidió el ratón para sí. Ajalorun replicó reivindicando lo contrario, ya que el ratón le pertenecía a él por ser el más viejo de los dos.

Cuando la pelea se volvió tensa, sin haber llegado a un compromiso, Ajalorun se dirigió airado contra su amigo y le dijo que antes de que pasase mucho tiempo la tierra entera sabría quién era el mayor de los dos.

Como resultado, no llovía ni caía una gota de rocío sobre tierra. Las batatas crecieron como pequeños tubérculos que, al poco, se marchitaban. Las piñas de maíz dejaron de madurar y pronto se secaron en los tallos. Los frijoles florecieron pero no dieron frutos. La vida se volvió patas arriba. Hubo embarazos pero ningún parto y la esterilidad se convirtió en el orden del día. El semen se secó en los testículos de los hombres y la menstruación dejó de fluir en las mujeres. Los enfermos no se curaron. Al poco, los ríos apenas eran pequeños riachuelos que pronto se cubrieron de hojas muertas.

Como la carestía se intensificó hasta su extremo, el grano almacenado en los graneros fue rápidamente consumido por hombres desesperados y hambrientos. Las aves domésticas picoteaban en vano la tierra seca intentando hallar algo de humedad, los animales no tenían nada que comer más que piedras. Cuando ya no pudieron más, los sabios se reunieron en consejo, juntaron dos para tres cowries y fueron a consultar a los adivinos.

El Oráculo de Ifa declaró para los sabios:

Las cosas todavía empeorarán  
porque se aproxima una crisis.

A menos que usted me ofrezca como sacrificio:

Dos ratas limpias y dos pescados frescos,

Dos gallinas bien alimentadas y dos sebosas cabras,

Dos vacas grandes de gran cornamenta

Y, añadido a esto, los dos polémicos ratones de campo,

que iniciaron la pelea entre los dos amigos<sup>337</sup>.

Se trajeron las ofrendas y se realizaron los sacrificios. Posteriormente, los adivinos ordenaron que el sacrificio fuese llevado al mundo superior (Orun) como ofrenda a Ajalorun, de lo contrario los habitantes de la tierra nunca tendrían paz.

Abimbola nos ofrece la explicación siguiente a este mito:

Los Yorùbá conciben el Universo en dos planos físicos de existencia: Aye (la Tierra) y Orun (el Cielo). Originariamente estos dos planos no estaban del todo separados el uno del otro, según relatan algunos mitos. En otras palabras, ambos probablemente formaban parte de un mismo planeta. El que pasaba de un plano de existencia al otro tenía que atravesar una puerta fronteriza vigilada por un “guardián”.

Sin embargo, Abimbola, señala Abosedé, omite recalcar que el mito es una fusión de diversas prácticas culturales en diferentes etapas de la historia Yorùbá. El concepto de Olódùmarè y el sistema adivinatorio de Ifá eran totalmente desconocidos en esta etapa Neolítica. Sin embargo, el origen de este antiguo mito nos señala directamente al período Neolítico Yorùbá. Su propósito consiste en explicar la separación de su Universo conocido en dos partes: una inferior, el mundo de los hombres, y otra superior, el mundo invisible, que condiciona al anterior.

En esta etapa, los Yorùbá caracterizaron al mundo invisible, cuya influencia era perceptible en su medio ambiente, como la morada de Ajalorun (él que actúa desde el otro mundo). Durante este período, esa idea difusa fue concretada y materializada en Olorun (Dios). La etimología de esta palabra viene dada por prefijo Ol, –u Oni– (Dueño de, o, Señor de) y el signo Orun (Cielo). Para este vocablo, Johnson<sup>338</sup> nos da “Señor del Cielo” para Olorun, mientras que Bascom<sup>339</sup> anota “Dios del Cielo”, para la misma palabra, traduciendo Orun como “Cielo”. Sin embargo, Bolaji Idowu<sup>340</sup> y Modupe Oduyoye<sup>341</sup> argumentan que es una transcripción errónea.

---

<sup>337</sup> Abimbola, Wande: *Sixteen Greats Poems of Ifa*, Gaskiya Corporation, Zaria (Nigeria), 1975, pp 261-307.

<sup>338</sup> Johnston, Samuel, *The History of the Yorùbás*, George Routledge & Sons, London, 1926, p.26.

<sup>339</sup> Bascom, William, *Ifa divination: Communication between gods and men in West Africa*, University of Indiana Press, Notre Dame (Indiana), 1969, p.103.

<sup>340</sup> Idowu, E. Bolaji, *Olódùmarè: God in Yorùbá belief*, Longmans, Green & Co., London, 1962.

<sup>341</sup> Oduyoye, Modupe, *The Vocabulary of Yorùbá Religious Discourse*, Olabisi Onabanjo University, Ibadan, 1971.

La descripción de la “ceremonia de Orun”, dada por Johnston, revela claramente que Orun connota “los misterios de la vida y de la muerte pertenecientes al otro mundo”. Luego, se debería interpretar a Olorun como “Señor de los misterios de la vida y de la muerte que reina en el más allá”. Y sigue diciendo<sup>342</sup>,

Sin embargo, [los Yorùbá] creen en la existencia de un Dios todopoderoso al que llaman a Olorun, es decir, Dios del Cielo. Lo reconocen como creador del Cielo y de la tierra, pero demasiado idealizado para concernirlo directamente a los hombres y sus asuntos...

Este concepto de *Olorun* como un Dios lejano, más sofisticado que *Ajalorun* –la divinidad celosa que exigió propiciación a las criaturas de la tierra–, fracasó debido a que los hombres comunes anhelaban un Dios con el que poder relacionarse. Consecuentemente, *Olorun* fue posteriormente reemplazado por *Olódùmarè* durante el período de *Oduduwa*.

*Idowu*<sup>343</sup> reivindica en contra de la idea de *Olorun* como un Dios remoto, pero no indica con claridad que los atributos de *Olorun* fueron simplemente transferidos a *Olódùmarè* y este concepto de Dios simplemente desapareció entre los Yorùbá, fundamentalmente, en la diáspora brasileña y cubana, más cercanos a un Dios cristiano y mucho más cercano.

Retomando a *Abimbola*, las creencias tradicionales más antiguas dicen que *Ifá (Òrúnmilà)* fue una de las cuatrocientas una deidades<sup>344</sup>, que vinieron de *Òrun* (el cielo) al *Ayé* (la tierra). *Olódùmarè* encargó a cada una de ellas un cometido único para ser realizado en la tierra<sup>345</sup>. *Ògún*<sup>346</sup>, por ejemplo, fue el encargado de todas las cosas relacionadas con la guerra, la caza y el implemento del uso del

---

<sup>342</sup> Johnston, Samuel, *Opus cit*, p.48.

<sup>343</sup> *Idowu*, E. Bolaji, *Opus cit*, pp. 140–143.

<sup>344</sup> El número de divinidades del panteón Yorùbá varía entre 201 y 401. La mayor parte de estas divinidades son menores, cultuadas en pequeñas ciudades y pueblos. Algunos mitos sugieren que las divinidades vinieron a la tierra en oleadas.

<sup>345</sup> Para más detalles sobre la función de las divinidades mayores, véase *Idowu*, E. Bolaji, *Olodùmarè, God in Yorùbá Belief*, Longmans, London, 1962.

<sup>346</sup> *Ògún* es la divinidad Yorùbá de la guerra y la caza. Su símbolo es el hierro, y es cultuado por los cazadores, agricultores, herreros y otras profesiones que usan implementos de hierro.

acero. Òṣàálá<sup>347</sup> fue el responsable de moldear los cuerpos humanos con arcilla. Èṣù<sup>348</sup> era el cuidador del universo y el guardián del Àse, el poder divino con el que Olódùmarè creó el universo y con el que mantiene sus leyes físicas.

Ifá quedó encargado de la adivinación por su gran sabiduría, al ser el testigo de Olódùmarè cuando éste creó el Universo. Ifá, por tanto, conoce todos los secretos del Universo. Por eso, su nombre de alabanza es Akéréfinúsgbón (el pequeño sabio). Se cree que cuatrocientas y una divinidades descendieron del Cielo<sup>349</sup> a la ciudad de Ifè<sup>350</sup>. Ifè fue el primer lugar en ser habitado<sup>351</sup>.

Antes de que dejasen Òrun, Olódùmarè les dio una cesta llena de arena, una gallina con cinco dedos<sup>352</sup> y un camaleón<sup>353</sup>. Cuando llegaron, se encontraron todo cubierto por las aguas. Así que botaron la arena sobre el agua y dejaron que la gallina esparciese la arena sobre su superficie, hasta que emergió tierra sólida. Soltaron al camaleón para comprobar lo sólida que era. Las divinidades, entonces descendieron y acamparon en diferentes zonas de esta tierra que denominaron Ifè.

---

<sup>347</sup> Òṣàálá, que también es conocido como un Obàtálá, es la divinidad responsable de la creación. Puede ser encontrada en casi todas las ciudades Yorùbá por ser su función la de creación, Idowu, en su libro *Olódùmarè, God in Yorùbá Belief*, muestra a Oxalá como el arquero, principal divinidad Yorùbá.

<sup>348</sup> Èṣù o Elégbára es la divinidad de la astucia, que mantiene el Axé con el qual Olódùmarè creó el Universo y mantiene sus leyes físicas. Además de eso, Èṣù actúa como policía para Olódùmarè, para forzar la consonancia con los valores éticos del universo.

<sup>349</sup> Existe otro mito que declara que las divinidades vinieron para la tierra de Orun, que era parte de otro territorio. En esta segunda época de la mitología Yorùbá, Ayé (terra) y Òrun (cielo) eran parte del mismo planeta, pero Òrun más tarde se distanció debido a los deshonestos habitantes y a los insultos con que los seres humanos trataron a Olórùn (otro nombre de Olódùmarè, que significa señor del Òrun) todos los días.

<sup>350</sup> Ifè es una importante ciudad Yorùbá. Es su centro espiritual. Se dice que hay un santuario en Ifè que guarda todas las divinidades Yorùbá. Ifè fue también el centro intelectual de la sociedad tradicional Yorùbá. Esta ciudad tradicional, donde ahora se ubica la Universidad de Ifè, está considerada la Meca de los Yorùbá. No se sabe si la Ifè de la mitología, donde las divinidades llegaron a la tierra, es la Ilé-Ifè de nuestros días. Existieron muchas Ifè conocidas por los historiadores, pero aquella a la que llegaron las divinidades se conoce como Ifè-Oòdáyé.

<sup>351</sup> Los Yorùbá creen que Ifè es la cuna de la humanidad.

<sup>352</sup> Esto, probablemente, explicaría porqué la gallina es criatura más usada como ofrenda a Ifá. La gallina fue el primer mensajero de las divinidades y, portanto, está acreditada como medio para enviar mensajes a través del *ebo* (sacrificio) para las divinidades. Las gallinas que tienen cinco dedos están consideradas por los Yorùbá como una criatura única. Son usadas en el preparado de importantes medicamentos.

<sup>353</sup> El camaleón es una criatura sagrada para los Yorùbá. En la sociedad tradicional estaba prohibido matar camaleones, excepto para propósitos médicos o rituales. Consideran al camaleón como un ajéègùn (aquél que hace medicamentos poderosos). Es frecuentemente incluido en importantes medicamentos para aumentar su potencia.

Con la llegada de las divinidades, la población humana se desarrolló felizmente en Ifè. Las divinidades se casaron entre sí y dieron a luz a un linaje de hombres que llegarían a ser los divinos gobernantes<sup>354</sup> de los Yorùbá.

Sin embargo, la etimología para Orisa ofrecida por la mayoría de autores ha generado más confusión que claridad en el tema. Todo lo que se puede aseverar es que la palabra Orisa está relacionada con Ori (cabeza). La cabeza, simbólicamente, está regida por un líder y, en última instancia, por un poder sobrenatural. Afolabi Ojo<sup>355</sup> enfatiza que Orisa es cualquier fuerza personificada de la naturaleza como ríos, colinas, árboles, viento, relámpagos y truenos, o antepasados divinizados como Orisa-Oko. Ajanaku<sup>356</sup>, de hecho, cita un verso de Ifá, de *Eji Ogbe*, que demuestra que los Orisa son ancestros deificados. Los esclavos Yorùbá en Brasil y en Cuba rápidamente identificaron a los Orisa con los Santos católicos romanos, porque de esta manera podían continuar venerándolos sin llamar la atención de la Inquisición.

Olódùmarè, con la ayuda de Òsàálá, dio vida a la humanidad, propiamente dicha, sobre los que las divinidades y sus descendientes gobernarían. De estos descendientes, los hijos de Odùduwà, fueron los más importantes, y los que finalmente formaron la principal dinastía de gobernantes del Reino Yorùbá<sup>357</sup>, que fundaron el antiguo Imperio de Oyo<sup>358</sup>.

De Ifè, Òrúnmilà se mudó a Òkè Ìgètí<sup>359</sup> y allí vivió muchos años. A su retorno a Ifè, tuvo ocho hijos varones<sup>360</sup>. Más tarde se mudó de Ifè a Adó, donde pasó el resto de su vida. De ahí viene el dicho: Adó nilé Ifá (Adó es la casa de Ifa)<sup>361</sup>.

---

<sup>354</sup> Muchas de las dinastías de gobernantes de los numerosos reinos Yorùbá remontan sus orígenes a Odùduwà, también conocido como Olófin, porque se cree que es el gran ancestro del pueblo Yorùbá. La presente dinastía gobernante en la importante ciudad de Òyó es descendiente directa (através de Òràáyàn, uno de los nietos de Odùduwà) de Olófin. Por tanto, el gobierno de la sociedad Yorùbá tradicional se basa en el derecho divino de los reyes.

<sup>355</sup> Ojo, G.J. Afolabi, *Yorùbá Culture. A Geographical Analysis*, Book Club Associates, London, 1966, p. 159.

<sup>356</sup> Ajanaku, Fagbemi, *Iwe Asa Ibile Yorùbá*, Longmans Nigeria Ltd., Ibadan, 1978, pp. 3-4.

<sup>357</sup> Para una discusión detallada de la historia del reino Yorùbá véase Smith, R. S., *Yorùbá Kingdoms Methuen*, London, 1969.

<sup>358</sup> El antiguo imperio de Òyó era el mayor y más importante de entre los grupos políticos Yorùbá antes de su destrucción en los años de 1930. El poder del rey estaba basado en extensivas relaciones comerciales con los estados Sudanéses y con los reinos salvajes del litoral. El rey también mantenía un gran ejército que contaba con una cavallería de arqueros liderados por el Oníkòyí y el káká-nfò.

<sup>359</sup> Ìgètí es el nombre de un lugar en Ifè conocido por ser la primera morada de Òrúnmilà en la tierra.

Una vez en la tierra, Òrúnmilà aplicó su sabiduría para organizar la sociedad humana de forma ordenada. Enseñó a sus discípulos los secretos de la adivinación. Òrúnmilà retornó a Òrun después de una disputa con su hijo más joven.

Dice Ìworì-Méjì<sup>362</sup> que un día Òrúnmilà convidó a sus ocho hijos a celebrar a una fiesta. Conforme iban llegando se postraban ante él y saludaban a su padre con estas palabras: Àború Boyè Bosise (el sacrificio puede ser aceptado y bendecido), como señal de respeto y obediencia. Cuando Olówò, su hijo más joven, llegó, permaneció de pie y no dijo nada. Entonces su padre ordenó a Olówò que hiciese le saludase como era debido, tal como hicieron sus hermanos. Pero rechazó hacerlo alegando que como él era también cabeza coronada, como su padre, era degradante para él postrarse ante cualquier persona. Òrúnmilà se sintió ofendido y decidió volver a Òrun<sup>363</sup>.

Inmediatamente después, la tierra se sumergió en el caos y la confusión. El ciclo de la fertilidad y regeneración sucumbió. La sociedad humana cambió y reinó la anarquía y el desorden. Este estado de confusión e incertidumbre tras la partida de Òrúnmilà se describe en el siguiente poema.

Aboyún ò bí mọ  
Àgàn ọ ọwọ àlà bosùn.  
Òkùnrùn ò dide.  
Akeremọdò wẹwù iràwé.  
Àtọ gbẹ mọ ọmọkùnrin ní idí  
Obinrin ò rí àsẹẹ rẹ mọ.  
Işú pẹyin ọ ta:  
Àgbàdó tàpẹ ò gbó:  
Erèé yọjú ọpọlọ.  
Òjò páápàápá kán sílẹ,  
Adiẹ şà á mì.

---

<sup>360</sup> Otros mitos hablan de otros hijos de Òrúnmilà, aparte de los ocho hijos referidos en este mito.

<sup>361</sup> No se sabe si el Adó que aquí se refiere es Adó-Èkìtì, que está al nordeste, o Adó-Àwáye, que está al oeste.

<sup>362</sup> Véase Abimbola, Wande, *Ìjinlẹ̀ Ohùn Enu Ifá*, Apákìíní, Collins, Glasgow, 1968, pp. 43-47.



A pón òbẹ sílẹ,  
Adiẹ sà á mi.  
A pón òbẹ sílẹ,  
Ewúrẹ mú un jẹ<sup>364</sup>.

Las mujeres preñadas no podían dar a luz a sus hijos;  
Las mujeres infértiles continuarán infértiles.  
Pequeños ríos fueron cubiertos por hojas caídas.  
El semen se secó en los testículos de los hombres.  
Las mujeres no menstruarán más.  
El ñame formó pequeños tubérculos sin madurar;  
El millo crecía pequeño, inmaduro, con espigas sin desarrollar.  
Gotas esparcidas de lluvia caerán,  
Las gallinas intentarán devorarlas;  
Hojas bien afiladas estaban plantadas en la tierra,  
Y los cabritos intentaron comerlas<sup>365</sup>.

Ante esta barbarie, decidieron que los hijos de Òrúnmìlà deberían acudir a Òrun con el fin de persuadir a su padre para que retornase a la tierra. Los hijos de Òrúnmìlà fueron, y allí encontraron a su padre al pié de “una palmera muy alta, muy ramificada para un lado y para el otro, y que tenía dieciséis cabezas (copas) en forma de choza”.

Intentaron convencer a su padre de que regresara, pero no aceptó y, en vez de eso, dio a cada uno de ellos dieciséis nueces de palma y dijo:

Bẹ ẹ bá délẹ,  
Bẹ ẹ bá fówóó ní,  
Ẹni tẹẹ mọọ bi nù un.  
Bẹ ẹ bá délẹ,

---

<sup>363</sup> La mayor parte de las divinidades dejaron la tierra para ir a Òrun con la apariencia de seres humanos comunes.

<sup>364</sup> Abimbola, Wande, *Ìjìnlẹ̀ Ohùn Enu Ifá, Apá Kejì*, Collins, Glasgow, 1969, pp. 87-98.

<sup>365</sup> Los cabritos intentaron comer las navajas porque pensaron que eran comestibles. Esta exageración nos muestra solamente el hambre extrema que reinaba en la tierra como resultado de la partida de Òrúnmìlà.

Bé ẹ bá fáyaá ní,  
Ẹni tẹ́ẹ̀ mọ̀ọ̀ bi nù un.  
Bé ẹ bá délé,  
Bé ẹ bá fọ̀mọ̀ọ̀ bí,  
Ẹni tẹ́ẹ̀ mọ̀ọ̀ bi nù un...

Cuando ustedes lleguen a casa,  
Si quisiesen tener dinero,  
Ésta es la persona que debe ser consultada.  
Cuando ustedes lleguen a casa,  
Si ustedes quisiesen esposas,  
Ésta es la persona que debe ser consultada.  
Cuando ustedes lleguen a casa,  
y quisiesen tener hijos,  
Ésta es la persona a la que ustedes deben consultar...  
Cualquier cosa buena que ustedes deseen tener en la tierra,  
Ésta es la persona a la que ustedes deben consultar...

Al volver a la tierra, comenzaron a usar las dieciséis nueces de palma como instrumento de adivinación y así conocer los deseos de las divinidades. Ọ̀rúnmìlà restableció su presencia en la tierra con las dieciséis nueces de palma, también conocidas como *Ikin* y, desde entonces, se convirtieron en el más importante instrumento de adivinación de Ifá.

Este mito no es el único existente sobre Ifá, hay otros que difieren de éste. Según un mito anotado por Dennett<sup>366</sup>:

Ifa estuvo en Ifè, la cuna de los Yorùbá. Él era un experto médico... y era un adivino sumamente exitoso. Después de que se hizo famoso, fundó un pueblo llamado Ìpetu, y se volvió rey del lugar, y se llamó Aláketu. Era muy popular y lo consideraron como un verdadero profeta. La gente de todas partes del país Yorùbá se reunía ante él... Su fama era tan grande que cientos de personas le pidieron que los admitiera como discípulos y aprendices suyos. Él escogió sólo a dieciséis

hombres... Se dice que los nombres de estos aprendices eran idénticos a los dieciséis signos de adivinación llamados Odus.

Otro mito sobre el origen de Ifá se menciona en la Historia de los Yorùbás escrita por el Reverendo Samuel Johnston<sup>367</sup>. El Reverendo describe a Ifá como “el gran oráculo de consulta del país Yorùbá”<sup>368</sup>. Él afirma que el culto de Ifá fue introducido en tierra Yorùbá por Setilu, un hombre de Nupe. Setilu nació ciego, por lo que sus padres quisieron matarlo. Pese a todo, Setilu creció como un niño peculiar, y sus padres se sorprendieron de sus poderes de adivinación. A los cinco años, comenzó a usar sus poderes para decirles a sus padres quiénes vendría a visitarlos en el transcurso del día y con qué objeto.

Cuando Setilu creció, inició la práctica de la hechicería y la medicina. Al principio, usaba dieciséis piedras pequeñas en su adivinación. De esta manera, se ganaba la vida<sup>369</sup>, pero los musulmanes tenían celos de sus logros y lo expulsaron del país. Cruzó la parte Sur de Níger y entró en la Ciudad de Benin. Anduvo por Òwò y Adó y, finalmente, se estableció en Ilé-Ifè. Allí vio que Ifè era bastante interesante para ejercer la adivinación y la hizo su morada permanente. Fue tan famoso y popular que persuadió al pueblo de Ifá para que dejaran la tradición Yorùbá de tener marcas faciales.

Setilu inició a algunos de sus seguidores en los misterios de la adivinación de Ifá, de modo que Ifá se convirtió por a poco en el oráculo principal de la nación de Yorùbá.

---

<sup>366</sup> Dennett, Richard Edward, *Nigerian Studies, or the Religious and Political System of the Yorùbá*, Macmillan & Co., London, 1910, p.89.

<sup>367</sup> Johnston, Samuel Burr, *The history of Yorùbás*, George Routledge & Sons, London, 1921, pp. 32-33.

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 33.

#### 4. LA POÉTICA DE LOS ESE-IFÁ.

En el siguiente ese Ifá de Abimbola, dirigido a Ọ̀rúnmìlà, se le implora que proteja a sus devotos contra cualquier tipo de mal. Ọ̀rúnmìlà se muestra siempre como un protector.

Ọ̀nì lòní Onísin Ìkọ,  
Ọ̀lẹ̀ lẹ̀lẹ̀ Ọ̀bàrà̀mọ̀jẹ̀;  
Ọ̀tunla ọ̀mọ̀ iyá ẹ̀,  
Bí ó wǎ,  
Bí ò wá,  
Ẹ̀nìkan ò mọ̀.  
A díá fún Ọ̀rúnmìlà  
Ifá ó ràtà b'ọ̀mọ̀ ẹ̀  
Bí igún Ìgẹ̀mọ̀.  
Èwí n'lé Adó,  
Ifá, ràtà bọ̀ mí,  
Ibí pọ̀ lóde.  
Àgbàrá ní í ràtáá bo yanrin lódò.  
Ifá, ràtà bọ̀ mí,  
Ibí pọ̀ lóde.  
Ètípón-ọ̀lẹ̀ ní í ràtáá bo'lẹ̀.  
Ifá, ràtà bọ̀ mí,  
Ibí pọ̀ lóde.  
Ìhùhù ladiẹ̀ fi í ràtáá b'ọ̀mọ̀ ẹ̀.  
Ọ̀rúnmìlà, ràtà bọ̀ mí,  
Ibí pọ̀ lóde.<sup>396</sup>

Hoy es el día de Onísin Ìkọ<sup>397</sup>,  
Pasado mañana es el día de Ọ̀bàrà̀mọ̀jẹ̀<sup>398</sup>, su pariente,

<sup>396</sup> Cfr. Abimbola, I, pp.102-3 (Ogunda Meji, capítulo 3).

<sup>397</sup> Jefe supremo de Isin, pequeña ciudad cerca de Ofa.

Si vendrá,  
 O no vendrá, Nadie lo sabe.  
 La adivinación de Ifá se realizó para Òrúnmìlà  
 Que dio cobijo a sus hijos como el buitre de Ìgẹ̀mò<sup>399</sup>.  
 Èwí en la ciudad de Adó<sup>400</sup>,  
 Ifá, cobíjame,  
 Hay muchos males afuera.  
 Es el torrente que cubre la arena en el río.  
 Ifá, cobíjame,  
 Hay muchos males afuera.  
 Es la planta de ètìpón-òlá<sup>401</sup> que cubre la tierra.  
 Ifá, cobíjame,  
 Hay muchos males afuera.  
 La gallina cobija a sus hijos entre sus plumas.  
 Òrúnmìlà, cobíjeme,  
 Hay muchos males afuera.

En el siguiente ese Ifá de Abimbola, Òrúnmìlà asume el papel de protector ante los peligros diarios:

Pá bí ọsán já:  
 Ọsán já,  
 Awoo wọn lóde Ìtóri.  
 Akàtànpó jákùn,  
 Ó dọ̀bìrì kálẹ̀.  
 A díá fún Òrúnmìlà,  
 Ifá nílẹ̀ t'áyée Olúufẹ̀, Orò sọ  
 Bí ẹni ti nísọgbá.  
 Ta ní ó wǎ bá ni t'áyée wa wọyí sọ?  
 Ewé ọ̀pẹ̀pẹ̀ tilẹ̀ sọ.

---

<sup>398</sup> Obara, octavo odù.

<sup>399</sup> Ìgẹ̀mò, en dialecto de Oyo (Ijemó), un poblado Egba.

<sup>400</sup> Adó es la ciudad de Oyó, se refiere uno de los nombres alabatorios de Òrúnmìlà. Ewi también es el título del rey de Oyo-Ekiti.

Òrúnmìlà ní ó wǎ bá ni t'áyée wa wòyí sọ.

Ewé òpèpè tilè sọ.

Ifá ní ó wǎ bá ni t'áyée wa wòyí sọ.

Ewé òpèpè tilè sọ.

Baraapetu ní ó wǎ bá ni t'áyée wa wòyí sọ.

Ewé òpèpè tilè sọ.<sup>402</sup>

Súbito como el chasquido del látigo;

El látigo chasquea,

Su sacerdote de Ifá en la ciudad de Ìtóri<sup>403</sup>

Cuando una ballesta pierde su cordón,

Baila por la tierra.

La adivinación de Ifá se realizó para Òrúnmìlà,

Ifá iba a recomponer la vida del Rey de Ifè

Como uno arregla una calabaza rota.

¿Quién entonces nos ayudará a recomponer nuestras vidas?

Las hojas de la palma crecen derechas sobre la tierra.

Òrúnmìlà nos ayudará a reparar nuestras vidas.

Las hojas de la palma crecen derechas sobre la tierra.

Ifá nos ayudará a reparar nuestras vidas.

Las hojas de la palma crecen derechas sobre la tierra.

Baraapetu<sup>404</sup> nos ayudará a reparar nuestras vidas.

Las hojas de la palma crecen derechas sobre la tierra.

En el siguiente ejemplo de Abimbola, vemos como Sàngó, la deidad del trueno, ayuda a Ọlógbun Àyíkú<sup>405</sup> a conquistar a sus enemigos tirando piedras de rayo<sup>406</sup>.

---

<sup>401</sup> Nombre de una planta silvestre (*Nyctaginaceae Boerhavia Diffusa*), muy común, que cubre grandes extensiones.

<sup>402</sup> Cfr. Abimbola, I, p.48 (Iwori Meji, capítulo 3).

<sup>403</sup> Ciudad de la etnia Egba.

<sup>404</sup> Bara Apetu: título de los sacerdotes de Ifá, sobre nombre de Òrúnmìlà.

<sup>405</sup> Literalmente, "El dueño del hoyo profundo al que rueda y se muere".

<sup>406</sup> Para la mayoría, las piedras de rayo, son hachas de piedra talladas, muy comunes en la antigüedad. Sin embargo, los mayomberos cubanos dicen que son las formas metálicas que deja, en el suelo, un rayo al atravesar una palma, y fundirse el material ferroso.

Irinó ẹfọn,  
 Ẹgbẹrin ìwo:  
 Ọ̀nlénú ẹfọn  
 Ní í rìn waara waara létí ọpa.  
 A diá fún Ọlọgbun Àyíkú.  
 Wọ̀n ní kí ó rúbọ.  
 Wọ̀n ní àwọ̀n ọ̀tá fẹ́ẹ pa á lódún nàà.  
 Wọ̀n ní kí ó lọ òmọ̀ Sàngó.  
 Ó sì ẹ gbogbo rẹ.  
 Ìbi ti àwọ̀n ọ̀táa rẹ gbé nípèteperò  
 Pé àwọ̀n ó pa á,  
 Ni Sàngó bá lọ sọ ẹdùn ààrin wọ̀n.  
 Ìgbà ti ó ẹ́gun àwọ̀n ọ̀táa rẹ tán,  
 Ó wá níjọ,  
 Ó níyọ.  
 Ó ní bẹẹ gẹ́gẹ́ ni àwọ̀n awo òún wí.  
 Irinó ẹfọn,  
 Ẹgbẹrin íwo:  
 Ọ̀nlénú ẹfọn  
 Ní í rìn waara waara létí ọpa.  
 A diá fún Ọlọgbun Àyíkú  
 Ẹyí ti ó d'Ọlọgbun Àyílà gbiri gbiri lóri ọta.  
 Èrò Ìpo,  
 Èrò Ọ̀fà,  
 Ẹ wáá bá ní láìkú kangiri  
 Àìkú kangiri là á b'ókè.<sup>407</sup>

Cuatrocientas vacas de arbusto  
 Ochocientos cuernos.  
 Doscientas ochenta vacas de arbusto.  
 Caminé confiadamente cerca de una trampa.

La adivinación de Ifá se hizo para Ọlógbun Àyíkú.  
 Le pidieron que realizara un sacrificio.  
 Le dijeron que sus enemigos querrán matarlo a lo largo de ese año.  
 Le dijeron que fuera y se aferrase a Şàngó para su protección.  
 Y él hizo todo.  
 Cuando sus enemigos estaban conspirando juntos  
 Para matarlo,  
 Şàngó fue y dejó caer un piedra de rayo en medio.  
 Después de que él conquistase a sus enemigos,  
 Él comenzó a bailar,  
 Él empezó a regocijarse.  
 Él dijo que eso era exactamente  
 Lo que sus sacerdotes de Ifá habían predicho.  
 Cuatrocientas vacas de arbusto  
 Ochocientos cuernos.  
 Doscientos ochenta vacas de arbusto.  
 Caminé confiadamente cerca de una trampa.  
 La adivinación de Ifá se realizó para Ọlógbun Àyíkú  
 que se volvería Ọlógbun Àyílà<sup>408</sup>  
 Encima de la piedra.  
 Los viajeros a Ìpo,  
 Los viajeros a Ọfà,  
 Venga y encuéntrenos vivos y con buena salud.  
 Siempre se nos encuentra viviendo en la colina y con buena salud.

Aquí, Ifá enfatiza el papel de los padres fallecidos, que representan, a su vez, a todos los antepasados, además del Ikin (la nuez sagrada de palma), que representa a las divinidades, y Orí, como protectores de la persona. Los antepasados, en este caso, son los mejores confidentes del ser humano, en tiempos de dificultad.

Ọsán ni ò sán pé,

---

<sup>407</sup> Cfr. Abimbola, IV, p.26 (Irosun Meji, capítulo1).

<sup>408</sup> Dueño del hoyo profundo en el que rueda pero no a la perdición.



Òku ni ó ru pé,  
 Òkùnkùn ò kùn pé;  
 Ọ pa bàtà m'ómọ lésè péé pèè péé.  
 A díá fún Báaléjọ  
 Ti nít'Òkòlé léjọ o,  
 Ẹ b'ọrun ẹnì là á báá sọ.  
 Yóó gbè ọ o,  
 Iye ẹnì kì í gbè'ni í tì.<sup>409</sup>  
 Yóó gbè ọ o,  
 Ikin ẹnì kì í gbè'ni í tì.  
 Yóó gbè ọ o,  
 Orí ẹnì kì í gbè'ni í tì.

La luz del día no dura más de lo habitual;  
 La noche no dura más de lo habitual;  
 La oscuridad no es más larga de lo que normalmente es.  
 El que usa un par de sandalias en los pies de un niño<sup>410</sup>.  
 La adivinación de Ifá se hizo para Báaléjọ<sup>411</sup>  
 Quién estaba viniendo del Cielo a la tierra.  
 Si uno tiene un problema,  
 Uno debe llamar a su antepasado.  
 Él lo protegerá;  
 El padre fallecido de uno nunca dejará de protegerlo.  
 Ella lo protegerá;  
 La madre fallecida de uno nunca dejará de protegerlo.  
 Lo protegerá;  
 El sagrado Ikin de uno jamás dejará de protegerlo.  
 Él lo protegerá;  
 El Orí de uno nunca dejará de protegerlo.

<sup>409</sup> Cfr. Abimbola, IV, p.6 (Eji Ogbe, capítulo 7).

<sup>410</sup> Péé pèè péé, onomatopeya del sonido que hace las sandalias al caminar.

<sup>411</sup> Nombre propio que tiene como significado: Si nosotros tenemos un problema.

En este ese Ifá podemos ver las dificultades que sobrevienen cuando descuidamos atender a los antepasados. Se narra la historia de Oyèpolú<sup>412</sup>, un joven que perdió a su madre cuando era niño y creció ignorante de los hábitos familiares en cuanto a los sacrificios y los tabúes hacia los antepasados.

Pèpé awo ilé;  
Òtìtà, awo òde;  
Alápààndèdè ló s'ódòòdo,  
Kò kanmi,  
Kò kànkè;  
Ómọ wáá kojúu rẹ s'ódòòdo.  
A dia fún Oyěpolú,  
Èyí ti ìyáa rẹ ó fi silẹ  
Ní òun nìkan soṣo lénje lénje.  
Ìgbà ti Oyěpolú dàgbà tán,  
Kò mọ ohun orò ilée babaa rẹ mọ.  
Gbogbo ǹnkan rẹ wáá dàrú.  
Ó wá ob̀nrin,  
Kò rí.  
Bẹ̀ẹ ni kò rí ilé gbé.  
Ló bá m'éejì k'éeṣta,  
Ó looko aláwo.  
Wọ̀n ní gbogbo ǹnkan orò ilée babaa rẹ  
T'ó ti gbàgbé  
Ló ǹdà á láàmú.  
Wọ̀n ní kí ó lọ  
Sí ojú-oórì àwọ̀n babaa rẹ,  
Kí ó máa lọjọ júbà.  
Ìgbà ti ó ẹ bẹ̀ẹ tán,  
Ló wáá bẹ̀rẹ sí í gbádùn araa rẹ.  
Ó ǹlájé,

---

<sup>412</sup> Nombre propio que se le da a los niños que nacen en la casa de algún jefe.

Ó lóbìnrin,  
 Ó sì bímọ̀ pẹ̀lú.  
 Ó ní bẹ̀ẹ̀ gégé ni àwọ̀n awo òún wí.  
 Pẹ̀pẹ̀, awo ilé;  
 Òtìtà, awo òde;  
 Alápàà̀ndèdè ló kọ̀lé tan,  
 Ló kọ̀júu rẹ̀ s'ódò̀dò,  
 Kò kanmi,  
 Kò kànkè;  
 Ó wáá kọ̀júu rẹ̀ s'ódò̀dò.  
 A díá f'Óyěpolú;  
 Ọmọ̀ ìsòrò n'Ìfẹ̀.  
 Oyěpolú ò mọ̀kan.  
 B'ẹ̀po lẹ̀ ẹ̀ kọ̀p ta á lẹ̀ ni,  
 Èmi ò mọ̀.  
 Oyěpolú ò mọ̀kan.  
 Bọ̀tí lẹ̀ ẹ̀ kọ̀p ta á lẹ̀ ni,  
 Èmi ò mọ̀.  
 Oyěpolú ò mọ̀kan.  
 Gbogbo ìsòrò Òrun.  
 Ó wá obìnrin,  
 Kò rí.  
 Bẹ̀ẹ̀ ni kò rí ilé gbé.  
 Ló bá m'ẹ́jì k'ẹ́ẹ̀ta,  
 Ó looko aláwo.  
 Wọ̀n ní gbogbo ǹnkan orò ilée babaa rẹ̀  
 T'ó ti gbàgbé  
 Ló ǹdà á lààmú.  
 Wọ̀n ní kí ó lọ  
 Sí ojú-oórì àwọ̀n babaa rẹ̀,  
 Kí ó máa lẹ̀pọ̀ júbà.

Ìgbà ti ó ɣe bèè tán,  
 Ló wáá bèrè sí í gbádùn araa rẹ.  
 Ó rílájé,  
 Ó lóbìnrin,  
 Ó sì bímọ pẹlú.  
 Ó ní bèè gégé ni àwọn awo òún wí.  
 Pèpé, awo ilé;  
 Òtítà, awo òde;  
 Alápààndẹdẹ ló kọlé tan,  
 Ló kojúu rẹ s'ódòdò,  
 Kò kanmi,  
 Kò kànkè;  
 Ó wáá kojúu rẹ s'ódòdò.  
 A díá f'Óyěpolú;  
 Ọmọ ìsòrò n'Ìfẹ.  
 Oyěpolú ò mọkan.  
 B'épo lẹ é kọf ta á lẹ ni,  
 Èmi ò mọ.  
 Oyěpolú ò mọkan.  
 Bọtí lẹ é kọf ta á lẹ ni,  
 Èmi ò mọ.  
 Oyěpolú ò mọkan.  
 Gbogbo ìsòrò Òrun.  
 Ẹ sùré wá,  
 Ẹ wáá gb'orò yí ɣe.<sup>413</sup>

Pèpé<sup>414</sup> es el sacerdote de Ifá de la Casa;

Otita<sup>415</sup> es el sacerdote de Ifá de Afuera;

Es la golondrina etíope la que construye su nido

<sup>413</sup> Cfr., Abimbola, IV, pp. 79-81 (Oturupon Meji, capítulo 5).

<sup>414</sup> Plataforma de bloques de arcilla construída en el interior de la casa, pegada a la pared, para que los visitantes puedan sentarse.

Y curva su entrada hacia abajo.  
El nido no está en el agua, ni claramente sobre la tierra seca,  
Su entrada apenas se inclina hacia abajo formando una curva.  
La adivinación de Ifá se realizó para Oyèpolú,  
La descendencia de los practicantes del sacrificio a Ifá  
Del que su Madre se moriría y lo dejaría solo  
En su niñez temprana.  
Cuando Oyèpolú creció,  
Él no sabía acerca de los sacrificios y tabúes de la casa de su padre.  
Su vida se confundió.  
Él buscaba a una esposa para casarse,  
Pero no encontró a ninguna.  
Además, no tenía el consuelo alguno en casa.  
Él añadió dos cauris a tres,  
Y fue a un sacerdote de Ifá a por adivinación.  
Le dijeron que los sacrificios y tabúes  
De la casa de su padre,  
Qué él había descuidado,  
Eran la causa de sus problemas.  
Le dijeron que fuera  
A las tumbas de sus antepasados  
Para rogar por el poder y la autoridad.  
Después de que él hizo como se le pidió,  
Él empezó a disfrutar de su vida.  
Comenzó a tener dinero.  
Tuvo una esposa.  
Tuvo hijos.  
Él dijo que eso era exactamente lo que sus sacerdotes de Ifá le habían predicho.  
Pèpé es el sacerdote de Ifá de la Casa;  
Òtítà es el sacerdote de Ifá de Afuera;  
Es la golondrina etíope la que construye su nido  
Y curva su entrada hacia abajo.  
El nido no está en el agua,

---

<sup>415</sup> Taburete de madera ligero, diseñado para sentarse en el portal de la casa.

Ni claramente sobre la tierra seca.  
 Su entrada apenas se inclina hacia abajo en una curva.  
 La adivinación de Ifá se realizó para Oyèpolú,  
 La descendencia de los practicantes del sacrificio a Ifá.  
 Oyèpolú no sabe nada.  
 Si el aceite de palma es la primera cosa que se vierte en la tierra,  
 Yo no lo sé. Oyèpolú no sabe nada.  
 Si el ron es la primera cosa que se vierte en la tierra,  
 Yo no lo sé. Oyèpolú no sabe nada.  
 Practicantes del sacrificio del Cielo  
 Vengan rápidamente  
 Y ayuden a realizar este sacrificio.

El siguiente ejemplo (que aparece también en un patakí de Ejiogbe, en el *Dice Ifá* cubano, donde el protagonista es el propio Òrúnmilà), vemos cómo un hombre llamado Ondèsè se hallaba acosado por la Muerte (Ikú). Se salvó gracias a que sus sacerdotes de Ifá le embadurnaron la cara con el jugo del *ibùjé*<sup>416</sup>, que tintó su tez rojiza de negro (Ondèsè).

Ọlálẹ̀jun lò ó jẹ́;  
 Ọ̀mìnìńkún;  
 Erin ò ẹ̀e yí padà kún;  
 Àtatabíà kún;  
 Ọ̀kúnrin kún kún kún lóru.  
 Akọ ajá lọ́lá,  
 Akọ àgùlálà lọ̀sù.  
 Ọ̀mọ̀bọ̀kún,  
 Ọ̀mọ̀ ẹ̀ni a b'óyindẹ̀.  
 Ọ̀mọ̀ ẹ̀ni ò ẹ̀'dí jẹ̀hìlẹ̀kẹ̀,  
 K'á f'ìlẹ̀kẹ̀ sí t'ọ̀mọ̀ ẹ̀lòmíràn;  
 Ọ̀mọ̀ ẹ̀ni l'ọ̀mọ̀ ẹ̀ni í jẹ́.  
 A díá fún Ońdẹ̀sẹ̀ pupa t'òkẹ̀ Àpà,

<sup>416</sup> La *Randia Maculata*, se usaba como tinte, de color negro azulado, para los tatuajes en la cara y en el cuerpo.

Èyí ti t'ikútàrùn nìkan 'léé rẹ́ rẹ́,  
 Ajogun gbogbo nìkan 'léé rẹ́ mí lílọ ní lílọ.  
 Ni àwọn awoo rẹ́ bá ní k'ó rú ọ̀pọ̀lọ̀pọ̀ ibùjé.  
 Ni wọn bá mú lára bùjé nàà fi pa á lára,  
 Ni ó bá di èyàn dúdú fafa.  
 Ni àwọn ajogun ò bá leè dá a mọ̀ mọ̀.  
 Ijọ ní nájó,  
 Àyọ̀ ní nýọ̀.  
 Ó nýin àwọn awoo rẹ́,  
 Àwọn awoo rẹ́ nýin 'Fá.  
 Agogo ní Ìpóró,  
 Àràn ní Ìkijà,  
 Ọ̀pá kugúkugù lójúde Ìşerimogbe.  
 Ó ya ẹnu kótó,  
 Orin awo ló bọ sí i lẹnu;  
 Ẹsẹ̀ ti ó nà,  
 Ijọ fà a.  
 Ó ní: 'Ikú má ş'oníbùjé pa.  
 Aşeniyàn mọ̀,  
 Aşeniyàn mọ̀.  
 Arún má ş'oníbùjé şe.  
 Aşeniyàn mọ̀,  
 Aşeniyàn mọ̀.  
 Ìjògun ọ̀run,  
 Ẹ̀ pẹ̀yìndà,  
 Aşeniyàn mọ̀,  
 Aşeniyàn mọ̀.<sup>417</sup>

Usted es conocido como Ọ̀lálẹ̀jun<sup>418</sup>

De quien otro nombre es Ọ̀mìnìnkun<sup>419</sup>;

<sup>417</sup> Cfr., Abimbola, I, pp. 24-25 (Eji Ogbe, capítulo VI).

Un elefante no puede darse la vuelta para tallar;  
 Cuyo nombre es Àtàtabíà kun<sup>420</sup>,  
 El hombre bajo y terrible de la noche.  
 Un perro macho significa honor,  
 Al àgùlà<sup>421</sup> macho se le conoce como perro luna.  
 El hijo propio es para uno una fuente de cuentas de okùn<sup>422</sup>.  
 El propio hijo es para uno fuente de toda riqueza.  
 Aunque las nalgas del hijo de uno no tenga cuentas,  
 Uno no decorará con cuentas la cintura del hijo de otra persona.  
 El hijo de uno siempre se trata como el propio.  
 La adivinación de Ifá se realizó para Oírdèsè,  
 el hombre de tez clara de la Colina de Àpà,  
 Al que su casa fue frecuentada por la Muerte y la Enfermedad,  
 Cuya casa fue frecuentada persistentemente por todo los Ajogún.  
 Su sacerdote de Ifá le pidió que ofreciera bújé suficiente en sacrificio.  
 Ellos tomaron parte del bújé y lo untaron en su cuerpo.  
 Y él se volvió una persona muy negra.  
 Como resultado, el Ajogún no podría reconocerlo.  
 Él empezó a bailar,  
 Él comenzó a regocijarse.  
 Él empezó a alabar a sus sacerdotes de Ifá,  
 Mientras sus sacerdotes de Ifá alabaron a Ifá.  
 Los agogós fueron vencidos en Ìpóró,  
 El tambor de Àràn fue vencido en Ìkijà,  
 Se usaron ramas para producir la música melodiosa del Ìşerimogbe.  
 Él abrió su boca un poco,  
 Y cantó la canción delante de Ifá.  
 Cuando estiró sus piernas,  
 El baile lo cogió.

---

<sup>418</sup> Nombre propio que significa ‘El honor tiene sus límites’.

<sup>419</sup> Nombre propio, sin traducción, que se usa como aliteración.

<sup>420</sup> *Idem.*

<sup>421</sup> Planeta Venus. Como siempre se muestra cerca de la luna, popularmente se le conoce como *aja osupa* (el perro de la luna).

<sup>422</sup> Los Yorùbá consideran a los niños como un seguro contra la vejez, ya que cuidarán de ellos.



Él dijo: ‘Muerte, no mate a los hombres de bújé equivocadamente.  
Usted, que hace confundir al hombre para llevárselo.  
Usted, de aquí en adelante, no deberá equivocarse de hombre por otro ser.  
Enfermedad, no aflija a los hombres de bújé equivocadamente.  
Usted, que hace confundir al hombre para llevárselo.  
Usted, de aquí en adelante, no deberá equivocarse de hombre por otro ser.  
Guerreros del cielo,  
Vuélvanse sobre sus espaldas y márchense rápidamente,  
Usted, que hace confundir al hombre, no vuelva a llevárselo.

El siguiente ese Ifá, es el propio Ọ̀rúnmilà el que vence a la Muerte y a sus Ajogun. En este caso, se ha cambiado el nombre del protagonista, y es Èşú el que ayuda a Ọ̀lọmọ, a destruir a los Ajogún, poniendo harina de ñame en sus bocas, puesto que se forma una pasta muy densa que les impide abrirlas.

Àtàt-à-tàin-tàin.  
A díáá f’Ọ̀lọmọ.  
Ìyan, ìyan, gìfìgbí.  
Gbogbo ajogun gbogbo ní rídòyìkà Ọ̀lọmọ  
Ti wọ̀n nífẹ́ pa á.  
Wọ̀n ní ẹ̀bọ ní ó rú.  
Ó sì rú u.  
Ní ọ̀jọ kan,  
Ikú Àrùn àti Ọ̀fó dide,  
Wọ̀n nş́gun lọ s’ílé Ọ̀lọmọ.  
Wọ̀n bá Èşù lójúde.  
Bí wọ̀n bá ti fẹ́ẹ wọ̀lé Ọ̀lọmọ,  
Èşù sàà m̀bu iyẹ̀fun èlùbọ sí wọ̀n lenu ni.  
Bẹ̀ẹ ni gbogbo ajogun kò gbọ̀dọ̀ fẹ̀nukan iyẹ̀fun èlùbọ.  
Ìgbà ti iyẹ̀fun èlùbọ kan àwọ̀n ajogun lenu.  
Òmíí kú,  
Òmíí sì şààrẹ̀ ninúu wọ̀n.

Şùgbón kò sí èyí ti ó leè wọ́lé Ọlọmọ nínúu wọn.  
 Ìgbà ti inú Ọlọmọ dún tán,  
 Orin awo ní níkọ.  
 Ó ní: ‘Àtàtà-tàin-tàin.  
 Adiá f’Ọlọmọ,  
 Ìyan, ìyan gídìgbí.  
 Ikú tó lóun ó p’awo,  
 Kò leè p’awo mọ.  
 Ikú ti yẹ lóri awo.  
 Ikú è é j’èlùbọ.  
 B’Ikú bá p’óun j’èlùbọ,  
 Ẹnuu rẹ a kù,  
 Ẹnuu won a fún tuuru.  
 Àrùn t’ó lóun ó şawo  
 Kò leè mọ.  
 Ikú è é j’èlùbọ.  
 B’Ikú bá p’óun j’èlùbọ,  
 Ẹnuu rẹ a kù,  
 Ẹnuu won a fún tuuru.  
 Ajogun gbogbo t’ó l’óun ó şawo  
 Kò leè şawo mọ.  
 Ikú è é j’èlùbọ.  
 B’Ikú bá p’óun j’èlùbọ,  
 Ẹnuu rẹ a kù,  
 Ẹnuu won a fún tuuru.<sup>423</sup>

Àtàtà-tàin-tàin<sup>424</sup>.

La adivinación de Ifá se realizó para Ọlọmọ, el alto y pesado.  
 Todos los Ajogún estaban moviéndose alrededor de Ọlọmọ.  
 Ellos quisieron matarlo.

<sup>423</sup> Cfr., Abimbola, IV, pp. 11-12 (Oyeku Méjì, capítulo 5).

Le pidieron que hiciera un sacrificio,  
Y él lo realizó.  
Un día,  
La Muerte, la Enfermedad y la Pérdida se pusieron en pié,  
Y partieron para llevar la guerra a la casa de Ọlọmọ.  
Ellos encontraron a Èṣù fuera de la casa.  
Como ellos estaban intentando entrar en casa de Ọlọmọ,  
Èṣù puso harina de ñame repetidamente en sus bocas.  
Y estaba prohibido para todos los Ajogún que comiesen harina de ñame.  
Cuando la harina de ñame entró en sus bocas,  
Algunos de ellos se murieron,  
Y otros cayeron enfermos,  
Pero ninguno pudo entrar en casa de Ọlọmọ.  
Como Ọlọmọ se puso feliz,  
Empezó a cantar la canción de los sacerdotes de Ifá.  
Él dijo Àtàtà-tàin-tàin.  
La adivinación de Ifá se realizó para Ọlọmọ,  
El alto y pesado.  
La Muerte, que quiso matar al sacerdote de Ifá,  
Ya no puede matarlo.  
La Muerte ha salido fuera de la cabeza del sacerdote de Ifá.  
La Muerte no come harina de ñame.  
Si la Muerte intentase comer harina de ñame,  
Su boca se pondría rígida,  
Sus mandíbulas se cerrarían.  
La Enfermedad, que quiso afligir al sacerdote de Ifá,  
Ya no puede afligirlo.  
La Muerte no come harina de ñame.  
Si la Muerte intentase comer harina de ñame  
Su boca se pondría rígida,  
Sus mandíbulas se cerrarían.  
Todo los Ajogun que quisieron atacar al sacerdote de Ifá

---

<sup>424</sup> Nombre propio de un sacerdote de Ifá, que es una onomatopeya que imita el sonito del tambor.

Ya no pueden atacarlo.  
La Muerte no come harina de ñame.  
Si la Muerte intente comer harina de ñame,  
Su boca se pondría rígida,  
Sus mandíbulas se cerrarían.

En el siguiente ese Ifá del tipo corto, se nos cuenta la historia de Lápàdé<sup>425</sup>, 35 que usó toda su sabiduría para adquirir riqueza pero que temía a la Muerte. Como es habitual en los poemas cortos, no finaliza la historia, sino que acaba con una encantación en la que se insta a la Muerte a que tema a los sacerdotes de Ifá.

A kì í fi ìpònjú bá babaláwo gbélé;  
A kí í fi ìpònjú lé babaláwo bọ sóde;  
Ẹni ti ó bá fi ìpònjú bá babaláwo gbélé,  
Ẹni ti ó bá fi ìpònjú lé babaláwo sóde,  
Olúwaarẹ yóò t'ẹsẹ bọ gìyàn èèrùn.  
A díá fún Lápàdé,  
Ọmọ òròrò ẹwà.  
Ti ó nífi ọgbón inú pawó,  
Ti Ikú nífi ọgbón inú wáá kiri.  
Ikú, bí o bà wọlé,  
O bẹrù awo.  
Bí iná bá jó koríko ilé,  
A bẹrù àjà.<sup>426</sup>

Uno no debe vivir en la necesidad mientras compra casa con un sacerdote de Ifá.  
Uno no debe botar a un sacerdote de Ifá de la casa de uno a causa de la necesidad.  
El que vive en la necesidad mientras comparte casa con un sacerdote de Ifá,  
El que bota a un sacerdote de Ifá fuera de su casa debido a la necesidad,  
Esa persona se pone, a causa de esto, en peligro.

---

<sup>425</sup> Nombre propio que significa 'En el Honor se encuentra el honor'.

<sup>426</sup> Cfr., Abimbola, III, p.109 (Ose Meji, capítulo 2).

La adivinación de Ifá se realizó para Lápàdè,  
Un hombre de excesiva grandeza,  
Que empleaba su sabiduría para ganar dinero,  
Pero al que la Muerte buscaba a pesar de toda su sabiduría.  
La Muerte, cuando entra en la casa,  
Atemoriza al sacerdote de Ifá.  
Cuando las llamas del fuego del tejado de paja de una casa,  
Atemorizan al techo y deja las paredes intactas.

El siguiente poema habla de las Brujas y de su incansable propósito de destruir a la humanidad. Cuando las Brujas y los seres humanos venían del Cielo a la tierra, se preguntaron mutuamente la causa por la que estaban yendo a la tierra. Las Brujas dijeron que su propósito era ir a destruir todas las cosas que ellos hiciesen. Los seres humanos, que ellos iban a la tierra para construir todas las cosas que considerasen útiles. Se les pidió a ambos grupos que realizasen un sacrificio. Las Brujas lo hicieron, pero los humanos no. El resultado fue que, cuando ambos grupos llegaron a la tierra, las Brujas comenzaron a matar a los hijos de los Humanos y a destruir todas sus propiedades. Ellos no pudieron hacer nada para detener a las Brujas. Así que se enmascararon de Egúngún e imploraron al Cielo<sup>427</sup>.

Pààkà şèyìn kúngí,  
Ó hogójì nílè.  
A díá fún Eníyán,  
A bù f'Ènìyàn.  
Àwọ̀n mètjètjètì nít'Ìkòlè ọ̀run bọ̀ wáyé.  
Wọ̀n ní kí àwọ̀n mètjètjètì ó rúbọ.  
Eníyán ní bí òún bá dé'lé ayé,  
Òun ó máa ba ti gbogbo Ènìyàn jé ni.  
Ènìyàn nááá ní bí òún bá dé'lé ayé tán.  
Ohun ti ó bá wu òun ní òun ó máa şe.  
Wọ̀n ní kí òun náà ó rúbọ.  
Kò rú.  
Ìgbà ti àwon mètjètjètì dé'lé ayé tàn,

Ló bá di pé bí Ènìyán bá bímọ sílẹ tán,  
 Eníyán ó pa á.  
 Gbogbo ǹnkan ti Ènìyán ní,  
 Ni àwọn Eníyán mbà á jẹ.  
 Ni Eníyán bá padà lọ sí oko aláwo.  
 Ó lẹ́ọ rúbọ.  
 Wọ́n ní kí ó lẹ́ọ dá Eégún.  
 Ni ó bá bọ sínú ẹkú,  
 Ó nílọ koroó mọ àwọn Eníyán.  
 Ó ní bẹ̀ẹ̀ gégé ni àwọn awo òún wí.  
 Pààkà ẹ̀yìn kúngíí,  
 Ó hogóji nílẹ.  
 A díá fún Eníyán,  
 A bù f'Eníyán.  
 Àwọn méjèèjì ní t'Ìkòlè ọrun bọ wáyé.  
 Eníyán ní.  
 Ènìyàn ni.  
 Eníyán wọn ò j'Ènìyàn ó nísimi.<sup>428</sup>

Pààkà<sup>429</sup> enderezó la joroba de su espalda,  
 E hizo cuarenta cauris de la tierra.  
 La adivinación de Ifá se realizó para la Bruja,  
 La adivinación de Ifá también se hizo para el ser humano.  
 Los dos estaban viniendo del Cielo a la tierra.  
 A los dos les fue pedido que realizaran un sacrificio.  
 La Bruja dijo que cuando ella llegó a la tierra,  
 Ella se encargaría de estropear la obra del ser humano.  
 Los seres humanos dijeron que cuando llegasen a la tierra,  
 Estarían ocupados haciendo cualquier cosa que quisiesen.  
 Les pidieron también que realizaran un sacrificio.

---

<sup>427</sup> La sociedad Yorùbá considera a los antepasados (Egungun), los únicos capaces de descubrir a las brujas y castigarlas.

<sup>428</sup> Cfr., Abimbola, IV, pp. 76-77 (Oturupon Meji, capítulo 2).

Pero ellos no lo hicieron.  
 Cuando los dos llegaron a la tierra,  
 Siempre que el ser humano diera a nacer a sus hijos,  
 La Bruja los mataría.  
 Todas las cosas del ser humano  
 Serían destruidas por la Bruja.  
 Los seres humanos regresaron a su sacerdote de Ifá  
 Y realizó el sacrificio que previamente había descuidado.  
 Le pidieron que fuera y que hiciese Egúngún.  
 Se pusieron las túnicas de Egúngún,  
 Y empezaron a usar la lengua proverbial contra la Bruja.  
 Ellos dijeron que eso era exactamente lo que sus sacerdotes de Ifá habían predicho.  
 Pààkà enderezó la joroba de su espalda  
 Y alzó cuarenta cauris de la tierra.  
 La adivinación de Ifá fue realizada para la Bruja,  
 La adivinación de Ifá también se realizó para el ser humano.  
 Los dos estaban viniendo del Cielo a la tierra.  
 Ellas son todas Brujas,  
 Aunque ellos son los seres humanos.  
 Las Brujas les impiden a los seres humanos tener cosas.

En este poema, se narra cómo Èrúbà mí<sup>430</sup> fue atormentada por las Brujas porque se negó a dar pasteles de frijoles<sup>431</sup> a su madre. Las Brujas enviaron a ògbingbin<sup>432</sup> para piase de manera espantosa en el patio trasero de la casa de Èrúbà mí. Èrúbà mí, entonces, fue ante Òfún Méjì para averiguar la causa del insistente lamento del pájaro. Le aconsejaron que les ofreciera los pasteles de frijoles que se había negado anteriormente a dar a la madre de las Brujas. Cuando ella hizo o que se le pidió, el espantoso trinar de ògbingbin se detuvo.

Àşá ké,  
 Kò dáké.

---

<sup>429</sup> Nombre que se le da a un Egungun pequeño, que posee a los hombres jóvenes.

<sup>430</sup> Nombre propio que significa 'yo tengo miedo'.

<sup>431</sup> Los Yorùbás creen que las brujas adoran los pasteles de frijoles.

<sup>432</sup> Nombre de un pájaro que advierte a las Brujas con su trinar cuando vienen sus enemigos.

Ògbingbín rin.  
 Kò dabò.  
 Aláìsàn m̀bẹ̀ níhà ibẹ̀ njoun?  
 A díá fún Èrúbà mí  
 Ti ó ò dágún ìyá àwọn Èlẹyẹ.  
 Wọn ní ẹbọ ni kí ó ẹ,  
 Èrúbà mí a máa sòwò àkàrà.  
 Ìyá àwọn Èlẹyẹ tọrọ àkàrà  
 Èrúbà mí ò fún un.  
 Ní ó bá ti di ní alẹ,  
 Àwọn ògbingbin á bẹrẹ sí í rin  
 Ní ẹkùlé Èrúbà mí gbin gbin-in gbin.  
 Nígba ti rírín àwọn ògbingbin náá kò  
 Ti kò dáwọ́dúró mọ,  
 Ni Èrúbà mí bá fi qriwo ta.  
 Ó níké pé:  
 ‘Èrú bà mí o,  
 Èrú bà mí o.  
 Ló bá fi bẹẹ ké dé ilé Òfún Méjì.  
 Òfún Méjì ní àkàrà ni kí  
 Èrúbà mí ó lọ fún ìyá àwọn Èlẹyẹ.  
 Àfi ìgbà ti ó ẹ bẹẹ  
 Ló tóó ní ìsìmì.<sup>433</sup>

La cometa lloró,  
 No se detuvo.  
 Ògbingbín lloró,  
 No detuvo su lamento cuando aterró.  
 ¿Hay alguna persona enferma en este lugar?  
 La adivinación de Ifá se realizó para Èrúbà mí  
 Que ofendió a la madre de las Brujas.



Le pidieron que realizara un sacrificio.  
 Èrúbàmí comerciaba con pasteles de frijol.  
 La madre de las Brujas rogó por los pasteles del frijol,  
 Pero Èrúbàmí se negó a dárselo.  
 Siempre que fuera oscuro,  
 Ògbingbín empezaría a cantar aterradamente  
 En el traspatio de Èrúbàmí.  
 Como el lamento de Ògbingbín continuó durante mucho tiempo  
 Y no se detuvo,  
 Èrúbàmí empezó a gritar.  
 Ella dijo:  
 ‘¡Tengo miedo,  
 Tengo miedo!’.  
 Ella gritó así hasta que llegó a casa de Òfún Méjì,  
 Que le aconsejó que le diera pasteles de frijol  
 A la madre de las Brujas.  
 Fue después de que ella hizo como se le había pedido  
 Cuando ella tuvo paz.

En el poema siguiente se cuenta la historia de Òrúnmìlà cuando estaba sitiado por los Ajogún, pero les ganó con la ayuda de su Orí. Podemos ver también cómo finaliza el ese Ifá con una oración a Òrúnmìlà pidiendo protección contra los Ajogún.

Ifá ló lòní:  
 Ifá ló lólá:  
 Ifá ló lètunla pèlú è:  
 Òrúnmìlà ló ni'jò méréèrin Òòsá dá 'áyé.  
 A díá fún Òrúnmìlà  
 Níjò ti Ajogun gbogbo  
 Nkán 'lèe rẹ lákàyún.  
 Ikú, Àrùn, Òfò, Ègbà, Èṣe,

---

<sup>433</sup> Cfr., Abimbola, III, p.120 (Orangun Meji, capítulo 4).

Gbogbo wọn ní nýọ̀ Ọ̀rúnmiláá wò.  
 Wọn níwí pé ọ̀jọ̀ kan  
 Ni àwọn ó pa á.  
 Ni Ọ̀rúnmilá bá gbé òkè Ìpòrífí rẹ̀ kalẹ̀,  
 Ó dá Ọ̀gúndá Méjì.  
 Wọn ní ẹ̀bọ̀ ní ó wáá rú.  
 Ó sì rú u.  
 Ìgbà t'ó rúbọ̀ tán,  
 Ni òkè Ìpòrífí rẹ̀ bá ràtà bò ó mọ̀lẹ̀.  
 Ni Íkú ò bá leè pa a mọ̀,  
 Bẹ̀ẹ̀ ni Àrùn ò leè ẹ̀ é mọ̀.  
 Ijó ní nǹjọ̀,  
 Ayọ̀ ní nýọ̀.  
 Ó nýin àwọn rẹ̀,  
 Àwọn awoo rẹ̀ nýin 'Fá.  
 Ó ya ẹ̀nu kótó,  
 Orin awo ló bọ̀ sí i lẹ̀nu.  
 Ẹ̀sẹ̀ ti ó nà,  
 Ijó fà á.  
 Ó ní bẹ̀ẹ̀ gẹ̀gẹ̀  
 Ni àwọn awo òún nǹẹ̀nu rere é pe 'Fá.  
 Ifá ló lòní;  
 Ifá ló lẹ̀lá;  
 Ifá ló lẹ̀tunla pẹ̀lú ẹ̀;  
 Ọ̀rúnmilá ló ní'jọ̀ méré̀rẹ̀rin Ọ̀ṣá dá 'áyé.  
 A díá fún Ọ̀rúnmilá  
 Níjọ̀ ti Ajogun gbogbo  
 Níkán 'lèe rẹ̀ lákànyún.  
 Ọ̀jọ̀ t'Íkú bá nǹwá mi í bọ̀ wá,  
 Ifá, ìwọ̀ ni o ràtà bò mí  
 B'ẹ̀wé nílá ti í ràtà á b'oori;

B'ẹ̀rì nílá ti í ràtà á bo yanrín lódò.  
 Níjọ t'Árùn bá nówá mi í bọ wá,  
 Ifá, ìwọ ni o ràtà bọ mí.  
 B'ẹ̀wé nílá ti ràtà á boori;  
 B'ẹ̀rì nílá ti í ràtà á bo yanrín lódò.  
 Ojọ t'Ájogun gbogbo bá nówá mi í bọ wá,  
 Ifá, ìwọ ni o ràtà bọ mí.  
 B'ẹ̀wé nílá ti ràtà á boori;  
 B'ẹ̀rì nílá ti í ràtà á bo yanrín lódò.  
 Ètìpón-ọlá ní í ràtà á bo'lẹ.  
 Ifá, ìwọ ni o ràtà bọ mí  
 B'ẹ̀wé nílá ti í ràtà á b'oori;  
 B'ẹ̀rì nílá ti í ràtà á bo yanrín lódò.<sup>434</sup>

Ifá es el amo hoy;  
 Ifá es el amo mañana;  
 Ifá es el amo del día después de mañana;  
 A Ifá le pertenecen todos los cuatro días de la semana creados en la tierra por Òṣà.  
 La adivinación de Ifá se realizó para Ọ̀rúnmìlà el día que todos los Ajogun  
 Estaban asediando su casa persistentemente.  
 La muerte, la Enfermedad, la Pérdida, la Parálisis y todos los hacedores del Mal  
 Estaban todos mirando fijamente a Ọ̀rúnmìlà.  
 Ellos estaban diciendo que un día,  
 Ellos lo matarían.  
 Entonces Ọ̀rúnmìlà cogió sus instrumentos de adivinación de Ifá.  
 Cuando él realizó la adivinación, él vio a Ọ̀gúndá Méjì<sup>435</sup>  
 Le pidieron que realizara un sacrificio,  
 Y él lo realizó.  
 Después de que él hubo realizado el sacrificio prescrito,  
 Su Orí lo escuchó  
 Para que la Muerte ya no pudiera matarlo;

<sup>434</sup> Cfr., Abimbola, I, pp.101-2 (Ogunda Meji, capítulo 2).

Y la Enfermedad ya no podría afligirlo.  
 Él empezó a bailar,  
 Él comenzó a regocijarse.  
 Él empezó a alabar a sus sacerdotes de Ifá  
 Mientras sus sacerdotes de Ifá alabaron a Ifá.  
 Abrió su boca un poco,  
 Y cantó la canción de Ifá al frente.  
 Cuando él estiró sus piernas,  
 El baile las cogió.  
 Él dijo que eso era exactamente  
 Cómo sus sacerdotes de Ifá dijeron con voces buenas para alabar a Ifá.  
 Ifá es el amo de hoy;  
 Ifá es el amo de mañana;  
 Ifá es el amo del día después de mañana;  
 A Ifá pertenece todos los cuatro días de la semana creados en la tierra por Òòṣá.  
 La adivinación de Ifá se realizó para Òrúnmilà  
 El día que todos los Ajogún persistentemente asediaron su casa.  
 La Muerte, en el día de hoy, está viniendo a buscarme,  
 Usted es el que me escuda.  
 Así como envuelve las hojas grandes al oori<sup>436</sup>,  
 Así como un arroyo grande cubre de agua la arena del río.  
 La Enfermedad este día está viniendo a buscarme,  
 Ifá, usted es quien me escuda,  
 Así como envuelve las hojas grandes al oori,  
 Así como un arroyo grande cubre de agua la arena del río.  
 En el día que todos los Ajogun estaban viniendo a buscarme,  
 Ifá usted escúdeme,  
 Así como envuelve las hojas grandes al oori,  
 Así como un arroyo grande cubre de agua la arena del río.  
 La planta de Ètìpón-ọlá cubre a la tierra.  
 Ifá, usted es quien me escuda,  
 Así como envuelve las hojas grandes al oori,

---

<sup>435</sup> Noveno Odù principal. Se considera un Odù de triunfo sobre los enemigos.

Así como un arroyo grande cubre de agua la arena del río.

Òrúnmìlà volvió a enfermar de un mal que le había atacado el año anterior. Así que usó un encantamiento para ahuyentar la enfermedad.

Òkàràkàrà nìyagbá;  
Ọlóbòlòmbòlò omii tagi.  
A díá fún Òrúnmìlà,  
Wọ̀n ní àrùntí nìşe ‘Fá ní èşín tñun dé.  
Òrúnmìlá ní b’ó bá le dé,  
K’ó dé.  
Ifá lárùn èşín ò le ş’òun.  
Ìji kì í jà, k’ó gb’ódó.  
Ifá lárùn èşín ò le pòun.  
Ìji kì í jà, k’ó gb’ódó.  
Òrúnmìlá ní àrùn èşín ò le ş’òun.  
Ikú wáá pin nígbà yí ò,  
Ikú pin.  
Ikú pin,  
Ikú pin,  
Làgbèdeéé sègún.  
Adìę òpìpì,  
Àkú ‘áwoó mọ mọ wáá pin  
Lésè Ọbarìşà.<sup>437</sup>

Òkàràkàrà<sup>438</sup> es el sonido que hace una calabaza cuando está borracha.

El jugo de tagi<sup>439</sup> es muy agrio.

La adivinación de Ifá se realizó para Òrúnmìlá.

Le dijeron que la enfermedad que lo atacó el año anterior le había vuelto.

---

<sup>436</sup> Ekó, pasta de maíz hervido y molido.

<sup>437</sup> Cfr., Abimbola, I, p. 111 (Osa Meji, capítulo 2).

<sup>438</sup> Sonido que hace una calabaza cuando se rompe.

Òrúnmìlá dijo que si viniera, sería bienvenida.  
 Ifá dijo que el año anterior la enfermedad no pudo afligirlo.  
 El tornado no levanta de la tierra los morteros.  
 Ifá declaró que el año anterior la enfermedad no pudo matarlo.  
 El tornado no levanta las muelas de la tierra.  
 Òrúnmìlá declaró que el pasado año la enfermedad no pudo matarlo.  
 La muerte ha venido impotente este año.  
 La muerte se ha quedado impotente. La muerte se ha quedado impotente,  
 La muerte se ha quedado impotente,  
 Eso es lo que el herrero dice cuando golpea con su martillo en el yunque<sup>440</sup>.  
 La gallina sin plumas ofrecida en el sacrificio lo asegura.  
 La Muerte del sacerdote de Ifá se aplaza definitivamente  
 Al pie del Rey de las divinidades<sup>441</sup>.

En el siguiente ejemplo, Òrúnmìlá litiga, una vez más, con la Muerte.

Pómú pómú sigi sigi sigi pomu pómú.  
 A díá fún Òrúnmìlá,  
 Ifá ó tafà,  
 Yóó pa'Kú lóko.  
 Ǹnkan ló d̀er̀uba Òrúnmìlá,  
 Ló bá wálé,  
 Ó bí òkè Ìp̀or̀r̀í r̀è ẁò.  
 Ẁon ní ẹ̀bọ ní ó rú.  
 Ó sì rú u.  
 Ìgbà ti ó rúbọ tán,  
 Ni àwọn awoo r̀è bá fún un ní ọ̀fà m̀eta.  
 Ẁon ní kí ó máa ta á káàkírì okoo r̀è.  
 Ìgbà ti ọ̀kan nínú àwọn ọ̀fà náà ó lọ,  
 Láyà ló gbé bá Ikú.

---

<sup>439</sup> Forma abreviada de tagiiri, fruta de una trepadora perenne (Adenopus Brevifloris).

<sup>440</sup> Los herreros Yorùbá usan yunques de piedra.

Gbì ti Ikú lulè báyí,  
Ló bá jáde láyé  
Láti oko ni Òrúnmílá ti kó ijó wálé.  
Ó ní bẹ̀ẹ̀ gégé ni àwọ̀n awo òún wí.  
Pómú pómú sigi sigi sigi pomu pómú.  
A díá fún Òrúnmílà,  
Ifá ó tafà,  
Yóó pa'Kú lóko.  
Olónimoró tafà,  
Ó pa'kú lóko.  
Pómú pómú sigi sigi sigi pomu pómú.<sup>442</sup>

Pómú pómú sigi sigi sigi pomu pómú.  
La adivinación de Ifá se realizó para Òrúnmílà.  
Ifá disparará una flecha  
Y herirá a la Muerte de muerte en la granja.  
Algo aterró Òrúnmílà en la granja.  
Él vino a la casa, por consiguiente,  
Y preguntó sobre él a su Orí a través de sus instrumentos de adivinación.  
Le pidieron que realizara un sacrificio, y él lo realizó.  
Después de que él hubo hecho el sacrificio prescrito,  
Sus sacerdotes de Ifá le dieron un arco y tres flechas  
Y le pidió que las disparara en dirección a su granja.  
Cuando disparó una de las flechas,  
Dio a la Muerte. Dio a la Muerte en el pecho.  
La Muerte cayó con un estruendoso ruido, y salió de la tierra.  
Era en la granja de Òrúnmílà que bailó en su casa.  
Dijo que eso era exactamente lo que sus sacerdotes de Ifá predijeron.  
Pómú pómú sigi sigi sigi pomu pómú.  
La adivinación de Ifá se realizó para Òrúnmílà.  
Ifá disparará una flecha

---

<sup>441</sup> Referido a Ifá.

Y herirá a la Muerte de muerte en la granja.  
Olónimoró<sup>443</sup> disparó una flecha,  
Que mató a la Muerte en la granja.  
Fue Pómú pómú sigi sigi sigi pomu pómú.

En el siguiente ese Ifá, Òrúnmìlà vuelve a ser objeto de ataque de las Brujas.

Òlélé ló sẹ̀yìn gúmọ̀lẹ̀  
Bí ẹnì arìnmọ̀rìn.  
B'ó bá jà k'ó rìn,  
A dúró sii.  
A díá fún òkànlénú irúnmọ̀lẹ̀,  
Wọ̀n nít'ọ̀run bọ wáyé.  
A díá fún Ẹ̀lẹ̀yẹ̀,  
Ẹ̀lẹ̀yẹ̀ nít'ọ̀run bọ wáyé.  
A díá fún Eégún,  
Eégún nít'ọ̀run bọ wáyé.  
A díáá fún Òòsà,  
Òòsà nít'ọ̀run bọ wáyé.  
Ad díá fún Òrúnmìlà,  
Òrúnmìlà nít'ọ̀run bọ wá sí tayé.  
Eégún, Òòsà àti Òrúnmìlà,  
Gbogbo wọ̀n ló rí așọ bora,  
Șùgbọ̀n ihòdòhò ni àwọ̀n Ìyámí wá.  
Nígba ti wọ̀n dé'bodè,  
Wọ̀n ò leè lọ mọ̀,  
Ojú rítu wọ̀n.  
Wọ̀n ní: 'Eégún, dákun, yá wa ní díẹ̀.  
Níbi așọ̀ rẹ̀ aláràmbarà un,  
Kí á fi díẹ̀ bora ní'bẹ̀ d'óde ayé'.

---

<sup>442</sup> Cfr., Abimbola, IV, p.62 (Ogunda Meji, capítulo 7).



Eégún ní: 'Ẹ dákun, n ò ṣ'eree gbèsè o'.  
 Wọn ké sí Òòṣà pé,  
 'Dákun, fún wa ní díẹ ní'bi aṣọ rẹ funfun un,  
 Kí á fi bora dé'lé ayé',  
 Òòṣà ní: 'Ẹ dákun, n ò ṣ'eree gbèsè o'.  
 Wón ké sí Ọrúnmilà pé:  
 'Ọrúnmilà, b'ó ẹe pípòn o pòn wá d'óde ayé'.  
 Ọrúnmilà ní ẹ ẹ rí i pé  
 Kò sí eégún lára òun.  
 Bí òún bá ti pòn yín,  
 Òun ò ní í le rin mọ.  
 Wọn sá bẹrẹ sí í bẹ Ọrúnmilà.  
 Wọn ní kí Ọrúnmilá ó dákunm dábò,  
 K'ó f'iyè dénú.  
 K'ó f'iyè dé'kùn.  
 K'ó f'iyè dé gbogbo ara.  
 Nígba ti ẹbẹ pọ lápòjù,  
 Ni Ọrúnmilá bá bi wọn pé:  
 'Sé K'ẹ ẹ fi d'óde-ayé náà ní?'  
 Wọn ní: 'Bẹẹ ní'.  
 Ni Ọrúnmilá bá ti àṣẹ Èsú bọnu.  
 Hàà ti ó ya ẹnu bá yí,  
 Ni àwọn Ìyámí bá nírópó sí i.  
 Ló bá fí bẹẹ gbé wọn dé'lé ayé.  
 Nígba ti wọn dé'lé ayé tán,  
 Ọrúnmilá ní: 'Òde ayé náà la dé yí o,  
 Ẹ máa wáá sọ o'.  
 Wọn ní kín ní i jẹ sí sòkalẹ?  
 Wón ní: 'A à tún sòkalẹ mọ,  
 Ibi ti a wà yí nááá dáraà'.

---

<sup>443</sup> Nombre alabatorio de Ọrúnmilà.

Ọ̀rúnmílá ní: 'Níbo ló dàa?'  
 Ó ní: 'Ikùn tẹ̀mi nù-un'.  
 Wọ̀n ní ẹ̀ bi àwọ̀n mọ̀ pé ikùn rẹ̀ ni tẹ̀lẹ̀  
 Kí àwọ̀n ò tóó kó síbẹ̀.  
 Wọ̀n ní àwọ̀n ò sá sọ̀kalẹ̀ mọ̀ ni.  
 Nígba ti ó pé ti Ọ̀rúnmílá ti nírò wọ̀n,  
 Ti wọ̀n sá nǐ àwọ̀n ò tún sọ̀kalẹ̀ mọ̀ danda,  
 Ní Ọ̀rúnmílá bá ní: 'Ẹ̀ máa gbé'bẹ̀',  
 Ebi ní ó kùkú lée yín sọ̀kalẹ̀'.  
 Wọ̀n ní: 'Kín ní í j'ẹ̀bi?'  
 Ìfun àti ẹ̀dòò rẹ̀ yí náàá tó wa á jẹ̀'.  
 Ni wọ̀n bá nǐ Ọ̀rúnmílá á jẹ̀ pátípátí.  
 Ni Ọ̀rúnmílá bá họ̀.  
 Ló bá gb'ọ̀nà oko aláwo lọ̀.  
 Ó ní báwo loore ti òún ẹ̀  
 Ò ẹ̀ ní í pa òun bàyíí?  
 Wọ̀n ní ki ó lọ̀ rú ewúré kan.  
 Ni wọ̀n bá fi ìfun rẹ̀ pèsè,  
 Pẹ̀lú ọ̀pọ̀lọ̀pọ̀ ẹ̀kọ̀ àti epo.  
 Wọ̀n kó gbogboo rẹ̀ sínú agbada nílá kan.  
 Wọ̀n ní kí Ọ̀rúnmílá ó máa rú èsè náà lọ̀  
 Sí ibi ti ó ti gbé àwọ̀n Ẹ̀lẹ̀yẹ̀ mì.  
 Wọ̀n ní b'ó bá gbé èsè náà kalẹ̀ tán,  
 Kí ó máa ya ẹ̀nuu rẹ̀,  
 Kí ó máa wi pé:  
 'Hàà, ẹ̀ jáde,  
 Hàà, ẹ̀ jáde'.  
 Aré ikú ni Ọ̀rúnmílá sá dé'bi  
 Ti ó ti gbé àwọ̀n Ẹ̀lẹ̀yẹ̀ mì.  
 Bí ó ti débẹ̀ ti ó nṣe,  
 'Hàà, ẹ̀ jáde,

Hàà, ẹ jade',  
 Ni àwọn Ẹḷẹẹ bá nífò ó jade lókòòkan.  
 Nigbá ti Ọrúnmilá rí i wí pé  
 Wọn ti jade tán nínú òun,  
 Ó tún fí ọwọ tẹ ikùn wò,  
 Ó rí i pé wọn ti tán pátá poo,  
 Ni Ọrúnmilá bá sí fílà,  
 Ló bá họ.  
 Aré t'ó sá wọ yàráa rẹ báyií,  
 Oşù męta, kò tún jade síta mọ.  
 Ti ó sá ẹkẹkẹ mólẹ,  
 Ti ó ba búúbúú.  
 Ijó ní njó,  
 Ayò ní nyò.  
 Ó nyin àwọn awoo rẹ,  
 Àwọn awoo rẹ nyin 'Fá.  
 Agogo ní Ìpóró,  
 Àràn ní Ìkijà,  
 Ọpá kugúkugù lójúde Ìşerimogbe.  
 Ó ya ẹnu kótó,  
 Orin awo ló bọ sí i lẹnu.  
 Ẹsẹ ti ó nà,  
 Ijó fà á.  
 Ó ní bẹẹ gégé  
 Ni àwọn awo òún nş'ẹnu rere é pe 'Fá.  
 Ọlélé ló şẹyin gùmòlẹ  
 Bí ẹni arìnmọrìn.  
 B'ó bá jà k'ó rìn,  
 A dúró sii.  
 A díá fún ọkànlénú irúnmọlẹ,  
 Wọn nít'ọrun bọ wáyé.

A díá fún Èḽḽḽ,  
Èḽḽḽ nít'òrun bọ wáyé.  
A díá fún Eégún,  
Eégún nít'òrun bọ wáyé.  
A díá fún Òòṣà,  
Òòṣà nít'òrun bọ wáyé.  
Ad díá fún Òrúnmìlà,  
Òrúnmìlà nít'òrun bọ wá sí tayé.  
Èròò 'Po,  
Èrò Òfà,  
Orí mi ní ó gbà mí lówó Èḽḽḽ.<sup>444</sup>

El tejado forma un arco convexo,  
Como un cojo que quiere caminar pero no puede.  
Si el cojo intenta caminar,  
Permanece en el mismo sitio.  
La adivinación de Ifá se realizó para cuatrocientos un irúnmọlẹ,  
Que estaban viniendo del Cielo a la tierra.  
La adivinación de Ifá se hizo para las Brujas<sup>445</sup>,  
Cuando ellas estaban viniendo del Cielo a la tierra.  
La adivinación de Ifá se realizó para los Eégún,  
Cuando estaban viniendo del Cielo a la tierra.  
La adivinación de Ifá se hizo para Òòṣà,  
Cuando estaba viniendo del Cielo a la tierra.  
La adivinación de Ifá se realizó para Òrúnmìlà,  
Cuando estaba viniendo del Cielo a la tierra.  
Eégún, Òòṣà y Òrúnmìlà,  
Todos llevaban ropa.  
Pero las Brujas estaban desnudas.  
Cuando ellos alcanzaron la puerta entre el Cielo y la tierra,  
No podrían volver de nuevo

---

<sup>444</sup> Cfr., Abimbola, II, pp. 66-69 (Osa Meji).

Porque estaban avergonzados de ellas.  
 Ellas dijeron: ‘Eégún, por favor, nos dan  
 Partes de su abigarrado traje  
 Para cubrir nuestra desnudez hasta que llegemos a la tierra’.  
 Pero Eégún dijo: ‘Por favor, discúlpeme, pero no es nuestro problema’.  
 Entonces ellas dijeron a Òòṣà:  
 ‘Por favor, denos alguna de sus túnicas blancas,  
 Para cubrirnos hasta que llegemos a la tierra’.  
 Pero Òòṣà contestó: ‘Por favor, excúseme, pero no es mi problema’.  
 Ellas le dijeron entonces a Òrúnmìlà,  
 ‘Òrúnmìlà, por favor, si usted no puede hacer todas las demás cosas, simplemente móntenos sobre  
 su espalda hasta que llegemos a la tierra’.  
 Òrúnmìlà les explicó que como podían ver,  
 No había ningún hueso en él.<sup>446</sup>  
 Él se quejó de que si él las montara sobre su espalda,  
 No podría caminar de nuevo.  
 Pero ellas siguieron insistiendo a Òrúnmìlà.  
 Imploraron a Òrúnmìlà apasionadamente,  
 Ablandaron su gran corazón,  
 Apelaron a su bondadoso espíritu.  
 Apelaron a su generosa disposición.  
 Cuando las suplicas se volvieron insufribles,  
 Òrúnmìlà les preguntó:  
 ‘¿Su deseo es solamente llegar a la tierra?’  
 Ellos dijeron: ‘Así es’.  
 Òrúnmìlà puso el poderoso encanto de Eṣù, entonces, en su boca.<sup>447</sup>  
 Cuando abrió su boca,  
 Las Brujas empezaron a entrar en él.  
 Para que las llevara en su barriga hasta que alcanzaran la tierra.

---

<sup>445</sup> Las brujas son las Èyẹlẹ, las aves de la noche.

<sup>446</sup> Dice la tradición que Òrúnmìlà no tenía ningún hueso en su cuerpo.

<sup>447</sup> Siempre que Òrúnmìlà desea realizar algún acto mágico o simplemente tedioso, como persona débil que es, prefiere delegar en la fuerza de Eṣù. Este poder está contenido en un encanto denominado Asè Eṣù, qué puede usarse para lograr casi todo.

Cuando consiguieron llegar a la tierra,  
 Òrúnmlà dijo: ‘Estamos ya en la tierra,  
 por favor, salgan’.  
 Pero ellas le contestaron que no entendía lo que él quería decir.  
 Ellas dijeron: ‘Nosotras no saldremos de nuevo.  
 Este lugar es bastante bueno para nosotras’.  
 Pero Òrúnmlà respondió: ‘¿Usted dicen que el lugar es bastante bueno?’  
 Y agregó: ‘Ése es mi propio estómago’.  
 Pero ellas respondieron que no sabían que era su estómago  
 Antes de que entraran allí.  
 Respondieron que no saldrían de ninguna manera.  
 Después de que Òrúnmlà les rogase por un largo rato,  
 Seguían insistiendo en que no saldrían.  
 Así que Òrúnmlà dijo: ‘Bien, quédense ahí,  
 El hambre las lanzará pronto fuera’.  
 Ellas dijeron, ‘¿Qué quiere decir por hambre?  
 Su hígado y sus intestinos son comida suficiente para nosotras vivir’.  
 Así que empezaron a morder a Òrúnmlà entonces.  
 Òrúnmlà siguió pues a sus pies  
 Y fue a casa de un sacerdote de Ifá.  
 Preguntó cómo su acto de bondad  
 Iba a provocar su muerte.  
 Le pidieron que ofreciera una cabra como sacrificio.  
 Y los sacerdotes usaron los intestinos para realizar un sacrificio especial para las Brujas,  
 Junto con eko y suficiente aceite de palma.  
 Lo pusieron todo dentro de una olla grande.  
 Le pidieron a Òrúnmlà que lo llevara  
 Al lugar dónde él se había tragado a las Brujas.  
 Le dijeron que en cuanto lo pusiera de bajo,  
 Debería abrir su boca  
 Y proferir la encantación siguiente:  
 ‘Hàà<sup>448</sup>, salga’,

---

<sup>448</sup> Sonido que se hace cuando se intenta vomitar algo.

‘Hàà, salga’.  
Òrúnmilà corrió como perseguido por la muerte  
Al lugar dónde se había tragado a las Brujas.  
Cuando llegó allí y empezó el canto:  
‘Hàà, salga’,  
‘Hàà, salga’,  
Las Brujas empezaron a salir volando una tras otra.  
Cuando Òrúnmilà vio que  
Estaban saliendo de su estómago,  
Apretó el estómago con sus manos.  
Cuando ellas habían salido todas,  
Se quitó entonces su gorra,  
Y corrió sobre sus talones.  
Se guareció en su alcoba,  
Y durante tres meses, no salió.  
Él se estiró con miedo en el suelo  
Y se escondió con cuidado.  
Él comenzó a bailar,  
Él empezó a regocijarse.  
Él comenzó a alabar a sus sacerdotes de Ifá  
Mientras que sus sacerdotes de Ifá alabaron a Ifá.  
Los agogo estaban sonando en Ìpóró,  
El tambor de Àràn estaba siendo golpeado en Ìkijà.  
Se usaron las baquetas para hacer música en Ìserimogbe.  
Él abrió su boca un poco  
Y pronuncio la canción delante de Ifá.  
Cuando él estiró sus piernas,  
El baile las cogió.  
Él dijo que eso era exactamente  
Lo que sus sacerdotes de Ifá cantaron con buenas voces en alabanza a Ifá.  
El tejado tiene un arco convexo  
Como un cojo que quiere caminar pero no puede.  
Si el cojo intenta caminar,

Permanecerá en el mismo sitio.

La adivinación de Ifá se realizó para cuatrocientos un *irúnmoḷè*,

Que estaban viniendo del Cielo a la tierra.

La adivinación de Ifá se hizo para las Brujas,

Cuando estaban viniendo del Cielo a la tierra.

La adivinación de Ifá se realizó para Eégún,

Cuando estaban viniendo del Cielo a la tierra.

La adivinación de Ifá se hizo para Òòṣà,

Cuando estaba viniendo del Cielo a la tierra.

La adivinación de Ifá se realizó para Òrúnmìlà,

Cuando estaba viniendo del Cielo a la tierra.

Viajeros a Ìpo,

Viajeros a Òfà,

Sólo mi Orí me salvará de las Brujas.



## 5. LA PERFORMATIVIDAD DE IFÁ.

### 5.1. LOS INSTRUMENTOS DE ADIVINACIÓN.

Ópón Ifá: Es uno de los instrumentos más importantes de la parafernalia del sacerdote de Ifá. Consiste en un tablero, redondo, cuadrado o elíptico, de madera de Iroko, cedro africano. El adivino emplea la superficie rebajada central como espacio de trabajo, donde dibujará las marcas de los signo que salgan en la consulta.

El òpón (plano) Ifá no es un instrumento utilitario, una herramienta de trabajo, sino que contiene una alta calidad estética que refuerza su estado y su papel esencial en la adivinación. El tallista celebra las fuerzas espirituales y los eventos formativos de la experiencia humana que se revelan a través de las visiones del adivino. Eventos mitológicos y cotidianos, así como las hazañas de adivinos legendario, son referentes potenciales para el artista. Las imágenes talladas son individuales, unidades autónomas, mostradas de frente o de perfil, espaciadas entre sí, de forma que sean legibles. De modo que, como señala Blier<sup>449</sup>, reflejen un esfuerzo por parte del artista de presentar un sistema de creencia extraño al no iniciado.

Metáforas visuales muestran la concepción Yorùbá del cosmos: una calabaza dividida en dos mitades, tal como se representa en el tablero de adivinación. El borde exterior del perímetro contiene representaciones de la diversidad del universo, referencias al gobierno, la guerra, la fertilidad, la protección, el sacrificio, etc.

La orientación horizontal del opon Ifa se establece por medio de una cara tallada, en el medio de uno de los hemisferios del tablero. Invariablemente será una referencia icónica de Èṣú (Elegba, el mensajero divino). Como mediador entre las deidades, los antepasados, los espíritus, y los hombre, Èṣú preside encima del proceso de adivinación en situación estratégicamente opuesta al adivino durante la consulta.

---

<sup>449</sup> Blier, Suzanne Preston, *The Royal Arts of Africa: the majesty of form*, H.N. Abrams, New York, 1998.

El sacerdote golpeará la superficie del área central interna del círculo con el irofa para invocar a las divinidades. Para aumentar al máximo la eficacia del tablero, imprimirá tres líneas en la superficie de la bandeja (ori meta), con iyerosun, con la idea de que el rito de la adivinación unan al mundo de los espíritus con el nuestro. Y subdivide la geografía espacial de la bandeja en unidades que son concebidas como caminos individuales de comunicación con entidades personificadas de famosos adivinos del pasado.

Iroke Ifa: Es una herramienta esencial para los sacerdotes Yorùbá. Se emplea para iniciar el ritual de adivinación de Ifá con el fin de invocar a la deidad del destino, Òrúnmilà. El sacerdote golpeará el tablero de adivinación suavemente con el iroke Ifá como una forma de saludo, para llamar la atención de Òrúnmilà y que abra los cauces necesarios para la comunicación con el mundo de los espíritus<sup>450</sup>.

Los iroke Ifá comúnmente están confeccionados de latón o madera, pero los mejores están hechos de marfil<sup>451</sup>. La mayoría de ellos están compuestos de tres secciones distintas: una que frecuentemente muestra la imagen esculpida de una figura humana, en contraste con la punta cónica o la base, tallada con imágenes de animales, o modelos geométricos, o simplemente sin decoración alguna. La figura humana, por lo común, representa a una mujer en actitud reverente, que actúa como intermediaria ideal entre los hombres y las divinidades (orisa); puesto que consideran a las mujeres como receptáculos de las fuerzas de la vida (àsé). Esta imagen representa a una hembra desnuda en posición de rodillas, orante, y sirve como metáfora visual para todos aquellos que buscan la sabiduría de Òrúnmilà. La desnudez hace pensar en el estado en que nos comunicamos con el Creador, Olódùmarè. La posición de rodillas se asocia también con el parto y el poder procreador de las mujeres.

La parte cónica superior del iroke Ifá, hace la función de corona de la figura, apelando al concepto de Ori, el “destino” de la persona que, para los Yorùbá comprende el pasado, presente, y futuro. La yuxtaposición entre la cabeza y el cono alude a la distinción entre la cabeza visible (Ori ode) –la cabeza anatómica de la persona– y la interna (Ori inu) –el potencial propio.

---

<sup>450</sup> Véase para más información, Pemberton, John, *Yorùbá Sculpture of West Africa*, Alfred A. Knopf Inc., New York, 1985.

Agere Ifá: Vasija que contiene las semillas (ikin) que se emplean en la adivinación. La mayoría de los agere Ifá son tallados en madera. Consiste en un cuenco apoyado en los brazos tallados de una mujer, y sirve como receptáculo de la dieciséis sagradas nueces de palma. La figura representa, por lo general, a una mujer que porta una ofrenda en actitud devota, con las piernas dobladas bajo ella. La mujer, como tributo a Òrúnmìlà, sujeta un cuenco para ofrendas sobre su cabeza, sujeto con ambas manos. Sus rasgos faciales suelen estar cincelados con detalle, donde se muestran las profundas marcas de la cicatrización, distintiva de la tribu a la que pertenece. En otros modelos aparece la figura femenina sujetando sobre sus muslos un recipiente, con tapa, en forma de gallina.

Osun de Babalawo: Bastón de hierro forjado, usados por sanadores y sacerdotes de Ifá, ornamentados con motivos que evocan un bandada de pájaros que celebran a Òsányìn, la divinidad de la medicina herbaria. Los sacerdotes veneran a Òsányìn, que les guía en el uso de los preparados medicinales para sus clientes. Este atributo transmite la combinación de sabiduría, acción eficaz, y autoridad que están debajo su poder e influencia.

La representación de pájaros en las artes rituales Yorùbá evoca el poder místico (àsé) perteneciente a las hembras superiores, llamadas *awon iya wa*, literalmente “nuestras madres”. Este poder procreador es potencialmente beneficioso o destructivo. El reconocimiento de su importancia como autoridad política se refleja en la representación de estas bandadas de pájaros en la parte alta de las coronas reales. Dentro del contexto adivinatorio que nos ocupa, los pájaros se representan a menudo para dar testimonio de las consultas con Òrúnmìlà, deidad de la sabiduría y la adivinación. Al pájaro forjado del ápice se le denomina el “pájaro de Ifá”, y se cree que invocan el poder del halcón (asa), que simboliza la habilidad del adivino para solucionar los problemas de forma eficaz.

El material de hierro alude a las herramientas de cortar y recolectar los ingredientes botánicos por sanar, además de las armas contra las fuerzas destructivas. Tales bastones son el atributo de importantes sacerdotes de Ifá que ostentan el cargo de Ojubona, líder entre los adivinos. De modo que los portan en las procesiones públicas con el fin de señalar que ellos están preparando para lanzar Ifa en

---

<sup>451</sup> El marfil refleja el misticismo de Òrúnmìlà y se le asocia a él. El marfil era, y sigue siendo, un recurso precioso; el material preferido para denotar el estado de reyes, jefes, guerreros y adivinos.

ocasiones especiales, como la ceremonia de la iniciación de un nuevo sacerdote. Y debido a su importancia, lo coloca delante de su casa como emblema de su vocación y a manera de protección.

En la diáspora, sus atributos se han visto considerablemente modificados por cuestiones prácticas. De la medida del sacerdote, su tamaño ha pasado a unos cómodos treinta centímetros, aproximadamente. Ya no son de hierro forjado sino de aluminio fundido. De clavarse, en suelo de tierra, al lado de la puerta de la casa, ahora tiene una base fija que la soporta sobre un suelo de cemento. El pajarillo de la cima ha pasado a ser una gallina, una paloma o un perro, según sea el caso. Pero lo más destacable es que si el osun Yorùbá era una simple vara de hierro decorada, el de la diáspora porta una copa con diversos materiales secretos, conocidos únicamente por los Babalawos.

Ikin: Representan el misterio de la creación. Está considerado el instrumento más antiguo y más importante en la adivinación de Ifá. Consiste en dieciséis nueces recolectadas de una palmera especial, conocida como Òpè Ifá (palmera de Ifá<sup>452</sup>). Cada semilla tiene cuatro ojos en su borde más grueso. Se cree que este tipo de nuez es sagrada y no puede ser empleada en la fabricación del dendè.

Muchos patakíes o historias de Ifá hablan sobre las nueces de Palma Africana o Ikinés de Ifá que representan la palabra de Òrúnmilà, o dado el caso, la propia boca de Òrúnmilà. Se cita en Orangun, cuando Elegguá enseña a Òrúnmilà la existencia de las semillas y su uso. También Ogbetua habla de cuando Yeyemoro tuvo en su poder el tablero de Ifá y le hizo Ifá a sus hijos Amonso y Amoro. Olódùmarè, al saber esto, le retiró el tablero dándoselo a Òrúnmilà, y transformó a Amonso y a Amoro en dos Palmeras de Ikinés, de donde serían tomadas estas semillas para la adivinación. A causa de la actitud de Yeyemoro quedó dictaminado que ninguna mujer pudiera manipular el secreto de Ifá.

Apa nii gbokoo tan ina oso oruru nii wewu eje kanle ile ni mo te tee te ki ntoo  
topon ope teere ereke nii ya si ya buka merindilogun a dia fun Órúnmilá won ni  
baba o nii bimo sotu ife yi.

---

<sup>452</sup> Una palmera similar conocida por los sacerdotes de Ifá como òpè Àgùnká, que tiene una copa extraordinariamente grande, se usa como símbolo de Ifá.

Es el árbol apa el que los ladrones roban en el bosque, y produce flores de poderosa magia. Es éste el delgado árbol de la palma, en el tope de una cima, con sus ramas aquí y allá y sus 16 cabezas como cabañas. Fue lo profetizado para Òrúnmìlà cuando se le dijo que no iba a ser capaz de ser padre en la ciudad de Ife.

Este Odù narra el hecho de que Òrúnmìlà hizo ebo, y al hacerlo tuvo ocho hijos. Todos menos uno eran obedientes. Un día cito a sus siete hijos. Llegaron los primeros seis y le hicieron la reverencia oportuna, pero al llegar el último, lo saludo de mala gana, de modo que Òrúnmìlà le increpó por su comportamiento. Este le dijo: “padre yo no me inclino ante ti, pues soy igual que tú, llevo Irofa, Iruke, Sandalias. Todo igual que tú, por lo tanto no tengo porqué hacerlo”.

Òrúnmìlà indignado escaló la gran palma de Ikinés para retirarse a Orun. El resto de sus hijos comenzaron a implorarlo que regresase, pues no sabían como afrontar la vida sin su ayuda. Òrúnmìlà apenado por ellos, dejó caer los ikines de Ifá y les dijo: “tomen estas semillas, ellas serán mi espíritu y mi voz. Úsenlas, y yo, a través de ellas, les diré el presente, el pasado y el futuro. Aprendan a comportarse y a ser dignos de la corona que llevan, too, aban eshu”.

Dichas estas palabras se retiro a Orun, dejando como legado los ikines de Ifá. Estos ocho hijos de Ifá representan el número de las conchas del Òpèlè, representan también el número de saques con los Ikinés de Òrúnmìlà, ocho veces, que se usan para conformar un odun de Ifá. Cada instrumento de Ifá tiene un valor esotérico dentro de su contexto. El tablero representa el Universo en su totalidad, representa el pasado y el futuro (el presente es sólo momentáneo, si algo sucede, ya de por sí es pasado); también representa el Cielo y la Tierra, Orun y Aiye, vida y muerte.

Los dieciséis Ikinés se guardan en un recipiente de madera, o metal, decorado y con tapa. Este recipiente se ubica en una dependencia especial de la casa donde el sacerdote vive y trabaja, por lo que se considera un lugar sagrado.

Las nueces de palma raramente se sacan de su contenedor, salvo para lavarlas y purificarlas, con motivo de una ocasional limpieza o para aumentar su potencia divina. Cuando el sacerdote muere, el

Ikin se sacará de su recipiente y será transferido a un pariente del fallecido. Esto implica el ofrecimiento de sacrificios y alguna que otra ceremonia de purificación. En otras casa prefieren enterrar las nueces con el muerto para librarse de tener las obligaciones oportunas.

Las nueces se emplean en la adivinación en importantes ocasiones. El sacerdote de Ifá siempre las empleará cuando consulte Ifá en favor propio o para miembros de su familia.

Siempre que las use, el sacerdote lo hará junto con el polvo sagrado de adivinación. Este polvo se esparce sobre un tablero tallado de madera, colocado de frente al adivinador, que sostendrá las dieciséis nueces con una mano e intentará cogerlas en un sólo gesto con la otra mano. Si dos nueces quedan en la palma de su mano, hará una marca vertical en el tablero, sobre el polvo adivinatorio; si sólo queda una nuez, hará dos marcas. En el caso de asir todas las nueces de una sola vez, no marcará nada.

El sacerdote marcará el tablero cuatro veces a la derecha y cuatro a la izquierda. El resultado le dará un signo de Odù . Si, por ejemplo, marcara cuatro veces a la derecha y cuatro a la izquierda, el signo será Èji Ogbè, cuyo patrón será:

I I

I I

I I

I I

Si hiciera una marca doble en ambos lados, el signo será Òyèkú-Méjì:

II II

II II

II II

II II

Hay doscientos cincuenta y seis signos en la adivinación de Ifá. Cada patrón se conoce como Odù en la poesía adivinatoria de Ifá. Cada Odù contiene, a su vez, seiscientos *ese*, o poemas de Ifá. El sacerdote pasará un tiempo considerable de su vida aprendiendo el mayor número posible de poemas de cada uno de los Odù.

Los hombres que poseen la denominada mano de Òrúnmìlà, o Awofaka, cuentan con un total de 19 Ikinés (16 más tres; estos tres, llamados testigos, son los que conformarán los tres signos necesarios para que los otros se manifiesten). En el caso de las mujeres, cada mano de Òrúnmìlà, o Ikofa, deberá estar conformada por uno o dos Ikinés, dependiendo del Odun que rijan a esa mujer. Si es un Odun Meji, contará con dos Ikinés, si es un Odun Omoluo, un solo Ikin. Esto es así, porque con esta ceremonia la mujer obtiene el grado máximo permitido en Ifá, que no es otro que el de Apetebi de Òrúnmìlà (Esposa de Òrúnmìlà). Los hombres, si así Òrúnmìlà lo dictaminase, pueden consagrar a Òrúnmìlà, es decir, convertirse en Babalawos o Awoses, cosa que las mujeres no pueden obtener.

En el caso del Awo de Òrúnmìlà o Babalawo son dos manos: una de  $16+5=21$  y otra menor de  $16+3=19$ . Estas dos manos sumarán 40. El número de la creación.

Òpèlè: Es la esposa de Òrúnmìlà, su intérprete menor. La llamada cadena adivinatoria está confeccionada tanto de metal como de hilo de algodón, adornado con o sin cuentas. Cuatro medias semillas del Òpèlè<sup>453</sup> están atadas entre sí y formarán un lado de la cadena (derecho e izquierdo); cada media semilla posee un lado cóncavo y uno convexo. Si la cadena está hecha de metal, en vez de usar las nueces, se empleará un sustituto metálico con forma similar a la semilla del Òpèlè. El sacerdote asirá la cadena por el medio y la lanzará hacia el frente, de manera que unas caerán hacia arriba y otras hacia abajo.

---

<sup>453</sup> Òpèlè. *Elaeis guineensis*, comúnmente llamada palma africana de aceite o palma aceitera, es una especie del género *Elaeis*. Es una planta perenne que puede vivir más de 100 años y alcanzar los 40 metros de altura. Los frutos se agrupan en una fruticencia, una drupa, cubiertos con un tejido ceroso llamado exocarpio, una pulpa denominada mesocarpio y una estructura dura y redonda, en cuyo interior se aloja una almendra, denominada endocarpio, que es la que protege el embrión.

Los sacerdotes guardan la cadena adivinatoria dentro de una bolsa de cuero o tela conocida como Àpò Ifá, que lleva colgando del hombro cada vez que sale de su casa. Debido a esto uso, a los sacerdotes de Ifá se les conoce como Akápò (portadores de la bolsa de Ifa).

La cadena adivinatoria se emplea con más frecuencia que las nueces de palma en el trabajo diario y reserva las nueces de palma para ocasiones más importantes, como ya hemos dicho. Las nueces sagradas no pueden ser llevadas encima y usarse para todas las ocasiones. Después de todo, la cadena es más fácil de usar, y demora menos al marcar el Odù.

Ìbò: El sacerdote hará uso de los Ìbò para encontrar detalles adicionales relacionados con la interpretación del poema que fue identificado. El más básico de los Ìbò es un par de cowries amarrados y un hueso (hueso tarso del chivo). Los caracoles representan una respuesta positiva, en cuanto que el hueso representa una respuesta negativa de las divinidades en relación a todas las cuestiones expuestas. También hay otros objetos usados como parte del Ìbò, que simbolizan diferentes cosas, por ejemplo: un pedazo de piedra representa buena salud, la nuez del castaño africano representa al propio Òrúnmìlà.

El sacerdote solicitará al cliente que coloque el hueso en una de sus manos y el caracol en la otra. El cliente agitará los objetos de forma aleatoria en las manos hasta que el sacerdote le diga que los separe, uno en la izquierda y el otro en la derecha. El sacerdote hará una pregunta a la divinidad que tenga como respuesta simple positiva o negativa. El sacerdote, entonces, manipulará el instrumento de adivinación dos veces. Si el Odù que sale en la segunda tirada es mayor (más viejo) que el que salió en la primera, el sacerdote pedirá al cliente que muestre la mano derecha. Si el Odù visto en la segunda tirada es menor que el anterior, pedirá la mano izquierda. Si el contenido de la mano derecha es un hueso, por ejemplo, la respuesta a la pregunta hecha será negativa.

El Ìbò, por tanto, se emplea para obtener respuestas simples a los problemas que puedan surgir en la interpretación de los poemas. Actúa como un medio de comunicación rápido entre Ifá y el cliente.



Ìyèròsùn: Polvo sagrado sobre el que se realizarán las marcas, en el tablero, cuando se usan los Ikin. Este polvo amarillento se obtiene del árbol Ìrosùn cuando, seco, las termitas lo devoran. El polvo se esparce sobre el Opón Ifá (la bandeja tallada de madera) y el sacerdote imprime las marcas en él a medida que manipula las nueces de palma. Este polvo es considerado por los sacerdotes de Ifá como símbolo sagrado.

En Cuba es también un polvo compuesto por materiales orgánicos e inorgánicos. Los *ofos* o encantamientos que provienen de las palabras sincronizadas y moduladas capaces de alterar según se desee los estados de la materia.

Al cliente, algunas veces, se le pide que coma un poco de este polvo y que se lo pase por la cabeza para forjar un lazo de unión entre él y las divinidades en la resolución de un problema.

Iróké: Representa la corona, el reinado, la fuerza, el poder. Durante la adivinación, el sacerdote de Ifá batirá repetidas veces el Opón Ifá con el Iróké con el fin de llamar a Órúnmilá. El artilugio se confecciona con crin o cola de caballo o res sobre un palo de madera o marfil. Algunos Iróké tienen esculpida una figura humana o una cabeza.

Iruke: La cola de Yegua, representa el resultado final, la perpetuidad.

Opón Ifá; Tablón de madera, de forma circular, rectangular o elíptica, que sirve, entre otras cosas, para escribir las marcas del Odù cuando se usan las nueces de palma para adivinar. El borde está, por lo general, esculpido con un intrincado patrón de figuras geométricas o animales salvajes, aves, reptiles o tortugas. En el medio de la parte superior se halla esculpida la imagen de Èṣù (el divino tramposo que mantiene el Àse), y siempre mira al sacerdote de Ifá como se le estuviese asistiendo en la adivinación.

Otros elementos empleados en Ifá;

**Ero:** Significa la obediencia, cumplimiento y salvación. Despierta el sentimiento de humildad; la obediencia que conlleva al cumplimiento de los preceptos de Olódùmarè, los Òrìsà y con los semejantes, que nos otorgarán la salvación.

**Obí motiwao:** Representa la evolución del que lleva *orogbo* en la larga existencia. Despierta las fuerzas vitales que animan a nuestro cuerpo físico, y lo predisponen para una larga vida.

**Osun:** La estabilidad de la persona. Se reafirma en mantenerse en la tierra, despierta los atributos que fluyen a través de la columna vertebral hasta el sacro, el sistema nervioso simpático y parasimpático que establece emocionalmente al individuo.

**Obí:** La sabiduría que denota nuestro nacimiento al consagrarnos. Reanima las fuerzas ancestrales de la asimilación y enriquecimiento del alma a través de su expresión física, es decir, la glándula pineal.

**Kola:** La firmeza en la vida del iniciado, la fuerza radiante de la voluntad. Agrupa y dirige toda la fuerza de la cabeza, consciente o subconscientemente, para poder vencer las pruebas y dificultades en la vida del neófito.

**Obí edun:** La conciencia del ser humano. Activa la memoria y la vista.

**Aira:** La limpieza del espíritu. Se le pone a Yemaya para reavivar la limpieza y purificación de los *oni Yemaya*.

**Anún:** La fuerza que une a todas las fuerzas del hombre. Reaviva la unión física de todos los poderes psíquicos y elimina todo lo malo.

**Aṭaré:** Es la fuerza compensadora entre el bien y el mal en la vida del iniciado. Despierta la conciencia entre ellas y el poder que otorga Olofin al iniciado.

### 5.1.1. OTROS MÉTODOS DE ADIVINACIÓN.

Existen números métodos para adivinar el futuro. Por regla general, estos métodos se concentran en el culto a Ifá, pero hay otros. Uno de ellos consiste en el uso del agua como medio. Es conocido como *Wiwo omi*, literalmente, mirando el agua. Consiste en predecir el futuro interpretando signos o figuras que se hacen visibles en el agua mediante procesos mágicos. Con este fin, el sacerdote verterá agua en una palangana y recitará una serie de conjuros hasta que el agua haya desarrollado una condición sobrenatural. El sacerdote la contemplará tras oír la pregunta de su cliente y, por medio de signos o figuras, sólo visibles para él, procederá a dar la respuesta oportuna.

Otro método consiste en el uso del agua ‘purificada’, descrito por Farrow<sup>454</sup>:

Un joven es seleccionado por el sacerdote y, después de ofrecer un sacrificio, la cara del chico es lavada con el agua purificada, que se prepara con manteca de karité<sup>455</sup> y caracoles de tierra. El chico, en trance, ve y oye todo lo que está pasando en el mundo espiritual, y se lo transmite al sacerdote. Una vez finalizada la tarea, el sacerdote, mediante el uso de hechizos adecuados, le devuelve la conciencia; el médium ya no recuerda nada de lo que ha dicho, de modo que sólo el sacerdote lo sabe.

Otro interesante método de adivinación conocido como *Wiwo ilé*, literalmente, mirando al suelo. El Babalawo dibujará algunas figuras en la tierra, y por medio de conjuros predecirá el futuro con las conclusiones que saque de ellas.

---

<sup>454</sup> Farrow, Stephan S., Faith, *Fancies and Fetich on Yòrubá Paganism: Being Some Account of the Religious Beliefs of the West African Negroes, Particularly of the Yòrubá Tribe*, Society For Promoting Christian Knowledge (Spck), London, 1926.

<sup>455</sup> Grasa que se obtiene de las nueces secadas al sol del fruto maduro que produce el árbol del karité, *Vitellaria paradoxasinónimo: Butyrospermum parkii*. Su nombre viene del inglés shea-butter, o árbol de la mantequilla. Crece en las sabanas al oeste del continente africano, como Burkina faso, Costa de marfil, Mali y Sudán. Del prensado de la semilla, una nuez oleosa, se obtiene un aceite que, al enfriar, se espesa como la mantequilla o la manteca. El karité se considera un árbol sagrado, y sólo se emplean los frutos que caen al suelo, que son recogidos únicamente por las mujeres.

## 5.2. EL PROCESO DE ADIVINACIÓN DE IFA.

Los Yorùbá tradicionalistas visitan al Babalawo de forma regular, cada 3, 7 o 13 días, con el fin de consultar el oráculo de Ifá. Otros, en cambio, lo consultan antes de cada suceso importante: un viaje, negocios, una boda futura, etc. Uno de los aspectos más relevantes en la adivinación concierne al recién nacido. El bebé se presenta a Ifá unos días después de nacer para conocer al ancestro reencarnado en ese niño, el destino del recién nacido, etc. Otra de las razones importantes para consultar a Ifá es acerca de una enfermedad (mágica o no) y el consiguiente consejo para su tratamiento.

El diagnóstico del Babalawo no busca hayar la razón sicológica de una enfermedad, pero sí su razón mágica, es decir, el tipo de violación hecha al orden de la vida. Para ello ha adquirido durante su aprendizaje conocimientos necesarios sobre fitoterapia y farmacológica. El Babalawo, es capaz de preparar medicamentos naturales y usarlos en tratamientos de enfermedades comunes. Pero, el instrumento principal, para que el Babalawo obtenga la información y orientación necesarias sobre la razón de la visita del cliente es la consulta de Ifá.

El cliente, que desea hacer una consulta a Ifá, entrará en la estancia donde el Babalawo hace su labor. Por regla general, al sacerdote no le comentan nunca la razón de la visita. Se sentará en el piso, frente al Babalawo, ya que éste lo hará de forma tradicional sobre una estera. El cliente susurrará al dinero destinado al pago de la consulta su problema, una moneda sobre un caracol, y la colocará junto a los instrumentos del sacerdote. O bien, el cliente podrá coger la cadena adivinatoria, o el Ibò, y echar su vaho sobre ellos. El Babalawo no escuchará, el o los problemas sobre los que dicho cliente viene a consultarse. Éste, a su vez, cubrirá con los instrumentos de consulta de Ifá: la cadena Òpèlè o el Ikin-Ifá (las dieciséis nueces de palma), el recipiente que contiene el dinero. Cubre todo esto con una mano y comienza a cantar algunas encantaciones para la ceremonia.

La primera, es una alabanza a Olórun, el creador, la segunda, en honor a Òrúnmìlà, quien trajo Ifá a los seres humanos. La siguiente encantación se hace a las brujas: las grandes y originales madres, llenas de poder y peligro. Pese a sus maldades, sin su consentimiento, no se podrá realizar ningún trabajo con éxito. Después de la última canción, el sacerdote señalará con su mano libre los cuatro puntos cardinales, tocará el piso y comenzará otra vez a cantar una oración a Olórun para que permita una

respuesta del oráculo satisfactoria, de modo que aclare y resuelva los problemas del cliente. Es ahora cuando Olórun permite a los demás Òrìsà que comiencen a hablar.

El sacerdote tomará, entonces, el Òpèlè frente a sí y tocará su frente con él. Luego, lo sujetará por la mitad, de modo que cuelguen sus lados hacia abajo, al tiempo que lo tira sobre el tablero o la estera. Los ocho elementos del Òpèlè caerán de forma aleatoria, de modo que tendremos dos líneas de cadena con cuatro elementos, cada una, con lados cóncavos o/y convexos., que formarán un patrón de dieciséis posibles combinaciones.

El Òpèlè contiene ocho elementos, generalmente ovalados, confeccionados con las semillas de un árbol en concreto (de ahí su nombre). Estos elementos están separados, entre cada pedazo de cadena, por algunas cuentas que funcionan a modo de cojinetes. También, en lugar de semillas de árbol, el Òpèlè puede estar fabricado de otros materiales, naturales, como cuerno de venado, marfil o monedas. Las dimensiones deberán ser iguales en tamaño y peso para no descompensarlo, aunque entre un Òpèlè y otro puede haber diferencias dimensionales.

En el oráculo de Ifá, cada una de las figuras principales, denominadas *Odù*, tiene un nombre propio, ya que son imaginados como signos de los espíritus, en esencia mágicos, que trabajan como servidores de los Òrìsà. Estas figuras aún no son la respuesta de Ifá, pero sí sus componentes esenciales.

El sacerdote de Ifá pide el Ibà (permiso a los antepasados) al Ilè (a la tierra), a Olódùmaré (Dios Omnipotente) y sus maestros en el arte de la adivinación. Lanza la cadena divinadora frente así y lee el nombre del Odù que aparece, que dará la respuesta al problema del cliente.

El Babalawo dejará caer el Òpèlè, de tal manera, que los elementos correspondientes de cada mitad de la cadena, se encuentren emparejados sobre la estera. Tendremos dos líneas paralelas con cuatro elementos cada una, cóncavo o convexo. Si con cada línea de cuatro elementos tenemos dieciséis posibilidades combinatorias, con dos líneas de cuatro tendremos dieciséis veces al cuadrado, es decir, 256 posibilidades distintas. Cada posibilidad combinatoria está bien definida por la posición en que caen las cuatro figuras de dos elementos (cóncavo/convexo), cada una. Éstas corresponden a una respuesta de Ifá que recibe el nombre de *Odù*, definida y preservada a lo largo de los años mediante la

tradición oral del oráculo de Ifá. Sin embargo, Ifá no sólo contiene 256 respuestas. El sacerdote tirará, según el modelo tradicional, tres veces el Òpèlè, con lo que serían 256 x 3, las posibles respuestas. Algunos mayores hablan incluso de 12 x 256 Odùs, o más. El Odù contiene la respuesta de las deidades acerca de la problemática del cliente.

Cada Odù es una unidad compuesta de diferentes partes. La primera parte es el signo, el patrón que resulta de la consulta. Cuando se marca un Odù, el Babalawo iniciará un cántico al que sigue el verso de Ifá apropiado para el signo dado por el Òpèlè. Estas leyendas, o historias, a las que por extensión también denominan Odù, abarcan toda la problemática que pueda perturbar la vida de los seres humanos. En estas leyendas encontramos las respuestas de Ifá, ya que estos poemas dan la respuesta concreta de un Òrìsà al consultante. El Babalawo, dentro de todos los posibles, hallará el poema adecuado a esa respuesta, y extraerá el sentido, el significado o la moraleja que se extrapola de esa historia.

En cada leyenda, como veremos más adelante, están involucrados varios personajes que interactúan juntos, ya sea uno contra el otro, o de cualquier otra forma. Cada uno tiene su propia moraleja. Por esta razón, cada leyenda, puede contener dos o más respuestas diferentes. Muchos signos de los que marca el Òpèlè relatan varias historias. El Babalawo tendrá que encontrar, de entre todas ellas, no sólo la respuesta correcta, sino también el problema que, obviamente, el cliente no le ha mencionado.

Otra parte importante del Odù es la encantación que el Babalawo tiene que hacer, durante la preparación y la realización del sacrificio, ordenado por Ifá. Estas encantaciones contienen, a menudo, comentarios mitológicos u otras historias, o referencias a ingredientes que serán necesarios en la realización del sacrificio que será ofrecido por el cliente. También es posible que el propio Òrìsà indique a quién le será ofrecido el sacrificio. Con frecuencia, estas encantaciones suelen ser plegarias a las deidades y al propio Olórun, con metáforas y comparaciones que aluden a la naturaleza. Estos rezos, o plegarias, están referidos a los tres principales valores de todo Yorùbá: buena fortuna, hijos y protección. O, como dicen en el Caribe, salud, fuerza y prosperidad.

En resumidas cuentas, un Odù está compuesto de: un signo, que es resultado de la consulta a Ifá. De un pequeño resumen de la leyenda correspondiente. De la historia o leyenda en sí misma. Del sacrificio y de la plegaria de la encantación.

Falokun Fatumbi es de la opinión de que los ese Odù fueron escritos para ser interpretados por lo menos en cinco niveles diferentes:

1. Odù describe el camino espiritual en el que, como individuos, integramos a la parte derecha del cerebro y la izquierda como la base del desarrollo espiritual.
2. Odù describe el camino espiritual en el que nos relacionamos con los demás individualmente.
3. Odù describe el camino espiritual en el que nos relacionamos con toda nuestra comunidad.
4. Odù describe el camino espiritual en el que interactuamos con la Tierra.
5. Odù describe los principios fundamentales de la física y la astrofísica, es decir, cómo el universo fue creado y las leyes fundamentales naturales necesarias para desbloquear la abundancia de la naturaleza.

Cada uno de estos niveles de interpretación incluye una descripción del contexto de la interpretación, una descripción de lo que está roto y la orientación sobre cómo arreglarlo.

Ya hemos visto que los Odù están personificados, y se representan por los nombres dados a las dieciséis figuras principales. Por lo que cada Odù posee su propia personalidad. Esta personificación se concibe como la concentración del poder de diferentes divinidades y espíritus. Para el Babalawo el Odù es un personaje muy poderoso que actúa en nombre y por orden de las divinidades, y que influye poderosamente en la vida de las personas (del cliente, en este caso), protegiéndolo a él y a toda su familia, de enfermedades y daños producidos por los enemigos. También, es capaz de castigar al cliente si no obedece los consejos dados por las divinidades. Ifá es el transmisor del poder de los Òrìsà a los seres humanos y de la retroalimentación, antes mencionada, de poder en forma de sacrificio, adoración y obediencia.

Existen dieciséis personalidades principales extraordinarias, que coinciden con las dieciséis posibilidades de patrones que nos da cada pata del Òpèlè, y que, a su vez, son simétricas. Siguiendo el diseño de estas figuras principales, los dieciséis Odùs principales son:

- |                  |                   |
|------------------|-------------------|
| 1. Ije Ogbe.     | 9. Ogunda- Meji   |
| 2. Oyeku-Meji    | 10. Osa-Meji      |
| 3. Iwori-Meji    | 11. Ika-Meji.     |
| 4. Idi-Meji      | 12. Oturupon-Meji |
| 5. Irosun-Meji   | 13. Otura-Meji    |
| 6. Owonrin       | 14. Ireta-Meji    |
| 7. Obara-Meji    | 15. Oshe-Meji     |
| 8. Okanran-Meji. | 16. Orangun-Meji  |

Estos 16 Odù Meji, o mayores, lo son en rango con respecto a los otros 240, o menores, puesto que se forman por combinaciones de los principales. La jerarquía juega un papel determinante. Los Odùs del 1 al 8 son mayores que los del 9 a 16. Este rango es importante para otras técnicas de consulta a Ifá, que veremos en su momento. Al ser las menores figuras compuestas, derivadas por combinación de las principales, su nombre también será compuesto, o mixto.

En cuanto al orden de los patrones de los Odù existe una controversia más bien de índole local que general. Falokun Fatumbi nos aclara al respecto<sup>456</sup>:

No caigamos en la trampa de seleccionar un orden en particular, cambiándolo durante la adivinación a la espera de obtener una respuesta más conveniente. Cambiar los elementos del oráculo, en un esfuerzo de obtener una mejor respuesta, no es adivinación, esto es delirio propio.

Nosotros, particularmente, usamos el orden de antigüedad que se emplea en Ode-Remo. Esta secuencia no es el “camino correcto”, simplemente, es un “camino”. Al estudiante se le alienta a determinar y usar la secuencia de su propio linaje, o casa de Ifá. Cualquier secuencia que usemos en los pasos para

---

<sup>456</sup> Véase, *Ifakayode, Opus Cit.*, número II, p. 47.



aprender la antigüedad del Odù Ifá será más o menos la misma. Se empezará por aprender el orden de antigüedad dentro de las dieciséis patas (del Òpèlè) individuales del Odù Ifá, es decir, de los mayores.

En Ode-Remo, el orden de antigüedad es de la siguiente manera:

- |            |              |
|------------|--------------|
| 1. Ogbè    | 9. Ògúndá    |
| 2. Òyèkú   | 10. Osa      |
| 3. Ìwòrì   | 11. Ika      |
| 4. Odi     | 12. Òtúrúpòn |
| 5. Ìrosùn  | 13. Òtúra    |
| 6. Òwónrín | 14. Irete    |
| 7. O'bara  | 15. Ose      |
| 8. Òkànràn | 16. Òfún     |

Cuando ésta secuencia se ha memorizado, podremos determinar el orden de antigüedad de todos los doscientos cincuenta y seis Odù, sin tener que aprender el orden de todos y cada uno de ellos. Puesto que, al conocer el orden de los dieciséis primeros, una vez comprendido el proceso para la secuencia de los Odù restantes, recitar el orden de antigüedad del resto de los Odù será muy sencillo.

Hay dos fórmulas que son comúnmente usadas en éste componente del oráculo, y será, el propio estudiante, el que determinará la fórmula metodológica propia de su casa o linaje.

La manera más fácil de entenderlo es imaginar que el cuerpo entero de Odù Ifá es un libro que contiene dieciséis capítulos. En ambos sistemas, el primer libro estará formado por los Odù Méjì, también denominados Olódù. La palabra Odù Méjì significa Odù repetido, y hace referencia a que los primeros dieciséis Odù, en orden de antigüedad, tienen la pata derecha e izquierda del Òpèlè iguales.

Estos Odù se identifican con el nombre de la pata individual de Ifá y añadiéndole la palabra mejì. Por ejemplo, si la pata izquierda está formada por el signo del primer Odù, Ogbè, y la pata izquierda es igual, sabremos que la combinación de las dos patas con Ogbè será Ogbè Méjì. Un nombre alternativo para este primer signo podría ser Ejì Ogbè. En Yorùbá la palabra *ejì* significa ‘primero’. Por lo tanto,

es una referencia directa a que Ogbè Meji es el primer signo que aparece en los Odù Ifá. Por regla general, a Ogbe Meji se le denomina comúnmente Eji Ogbe, y las restantes quince patas dobles son llamadas Meji.

El orden de antigüedad para este primer libro de Odu, tal como se enseña en Ode-Remo, es el siguiente:

1. Ejí Ogbè
2. Òyèkú Mejí
3. Ìwòrì Mejí
4. Òdí Mejí
5. Ìrosùn Mejí
6. Òwónrín Mejí
7. O'bara Mejí
8. Òkànràn Mejí
9. Ògúndá Mejí
10. Osa Mejí
11. Ìká Mejí
12. Òtúrúpòn Mejí
13. Òtúrá Mejí
14. Irete Mejí
15. Ose Mejí
16. Òfún Mejí

Si se memoriza la secuencia correcta de las patas individuales de Ifá, entonces ya sabremos la secuencia de antigüedad del primer libro de Odu. Esto ocurre en ambos sistemas. La divergencia entre los dos sistemas sucede en la formación de los restantes quince libros.

En Ode-Remo, el segundo libro de Ifá está formado por todos los Odù que tienen Ogbè, ya sea la pata derecha o izquierda. Así pues, hay dieciséis Odù formados con Ogbè en la pata derecha y dieciséis Odù con Ogbe en la pata izquierda. Si elidimos a Eji Ogbè, nos encontramos con quince patas de Ifá que

pueden ser combinadas con Ogbè, ya sea en posición derecha o izquierda. Esto crea treinta (15 x 2= 30) capítulos en el libro de los Odù Ifá.

Esta secuencia de capítulos en Odù Ifá, tal como está organizada en Odé-Remo, sería la siguiente:

- 1.1. Ogbè-Òyèkú
- 1.2. Òyèkú-Ogbè
- 1.3. Ogbè-Ìwòrì
- 1.4. Ìwòrì-Ogbè
- 1.5. Ogbè-Òdí
- 1.6. Òdí-Ogbè
- 1.7. Ogbè-Ìrosùn
- 1.8. Ìrosùn-Ogbè
- 1.9. Ogbè-Òwónrín
- 1.10. Òwónrín-Ogbè
- 1.11. Ogbè-O'bara
- 1.12. O'bara-Ogbè
- 1.13. Ogbè-Òkànràn
- 1.14. Òkànràn-Ogbè
- 1.15. Ogbè-Ògúndá
- 1.16. Ògúndá-Ogbè
- 1.17. Ogbè-Osa
- 1.18. Osa-Ogbè
- 1.19. Ogbè- Ìká
- 1.20. Ìká-Ogbè
- 1.21. Ogbè-Òtúrúpòn
- 1.22. Òtúrúpòn-Ogbè
- 1.23. Ogbè-Òtúrá
- 1.24. Òtúrá-Ogbè
- 1.25. Ogbè- Ìretè
- 1.26. Ìretè-Ogbè

- 1.27. Ogbè- Ose
- 1.28. Ose-Ogbè
- 1.29. Ogbè-Òfún
- 1.30. Òfún-Ogbè

Nótese que cuando las dos patas de Ifá son diferentes, el que tiene el signo mayor en la derecha será mayor, en jerarquía, que el que lo tenga en la pata izquierda. En el caso que nos ocupa, el capítulo con Ogbè en la derecha es más antiguo que el que tiene Ogbè en la izquierda. Por ejemplo, Ogbè Òyèkú es más antiguo que Òyèkú Ogbè.

Obviamente, aplicaremos la misma fórmula para los restantes catorce libros de Odù Ifá. Cada libro contendrá dos capítulos menos que el anterior. La razón de ello es porque algunas de las combinaciones ya han aparecido previamente. Por ejemplo, el primer capítulo del tercer libro es Òyèkú Ìwòrì. El primer capítulo no es Òyèkú Ogbè porque Òyèkú Ogbè ya apareció en el libro dos, y Òyèkú Méjì aparece en el libro uno. Si seguimos esta progresión, veremos que el último libro de Odù Ifá es Ose, y su libro sólo contiene dos capítulos: Ose-Òfún y Òfún-Ose. No existe ningún libro para Òfún porque ya han aparecido todas las posibles combinaciones en los anteriores.

Así pues, el segundo libro también contendrá treinta capítulos pero, a partir de ahí, cada libro posterior poseerá dos capítulos menos ( $14 \times 2 = 28$ ).

- Libro I: Odù Méjì, 16 capítulos.
- Libro II: Ogbè, 30 capítulos.
- Libro III: Òyèkú, 28 capítulos.
- Libro IV: Ìwòrì, 26 capítulos.
- Libro V: Òdí, 24 capítulos.
- Libro VI: Ìrosùn, 22 capítulos.
- Libro VII: Òwónrín, 20 capítulos.
- Libro VIII: O'bara, 18 capítulos.
- Libro XIX: Òkànràn, 16 capítulos.

- Libro X: Ògúndá, 14, capítulos.
- Libro XI: Osa, 12 capítulos.
- Libro XI: Ìká, 10 capítulos.
- Libro XIII: Òtúrúpòn, 8 capítulos.
- Libro XIV: Òtúrá, 6 capítulos.
- Libro XV: Ìretè, 4 capítulos.
- Libro XVI: Ose, 2 capítulos.

La otra fórmula para determinar el orden de Odù consiste en organizar todo el cuerpo de Odù en diecisiete libros. El primer libro constará de los Odù Méjì. El segundo con los quince Odù que contengan Ogbè en la pierna derecha. El tercero, los quince Odù con Òyèkú en la pata derecha, etc. En este sistema, los dieciséis libros de Odù poseen quince capítulos identificados, cada uno, por el nombre de la pata en el lado derecho del Odù.

Entender la antigüedad de los Odù es muy importante, porque la secuencia de consulta es la base para determinar la orientación del Odù (positiva o negativa). En el sistema usado en Ode-Remo hay dos excepciones a las reglas anteriormente descritas. Cuando Òfún-Méjì y Ejì-Ogbè aparecen juntos, consideran a Òfún-Méjì el mayor de los dos. Esto es así, porque Òfún-Méjì fue el primer Odù creado en el reino invisible y el último Odù en aparecer en el reino físico.

En la cultura tradicional Yorùbá, el primer gemelo en nacer es el más joven y el segundo el mayor, porque creen que el más joven es el primero en comprobar si el mundo es un lugar seguro.

Ose-Òtúrá es el signo más antiguo de los Odù menores y, por tanto, el mayor en jerarquía. Los Odù Méjì se consideran los padres de los Odù restante. Ose-Òtúrá fue el primero en fecundar en el universo, y representa la idea de que las Fuerzas de la Naturaleza pueden procrear para crear algo nuevo. La invocación del Odù Méjì seguido por la invocación de Ose Òtúrá, provoca a Odù Méjì a copular, de forma que así nacen los doscientos cuarenta Omo (niño) Odù restantes (principios Creativos Primordiales). Por esta razón, Ose-Òtúrá es reconocido como el decimoséptimo Odù.

Estas fórmulas son fundamentales para la identificación de los versos, ya que determinan la orientación, y dan confirmaciones a las informaciones añadidas obtenidas a través de preguntas de tipo afirmativa/negativa.

El sistema usado en Ode-Remo es la más antigua de las dos fórmulas, y su patrón es representación simbólica del camino en el que Odù se desenvuelve en el proceso de la Creación.

Retomando el asunto de la metodología de la adivinación que nos ocupa, vemos que, normalmente, el sacerdote tiene dos diferentes posibilidades de respuesta, y tiene que encontrar la real sobre el problema de su cliente, del que aún no ha dado ningún indicio. El Babalawo conoce diferentes formas para elegir la respuesta correcta. Podría preguntar a Ifá si la respuesta de las divinidades traerán a su cliente buena o mala suerte. Con la respuesta a esta pregunta alternativa, estará en condiciones de elegir la respuesta correcta. O, en su defecto, el Babalawo realizará esta elección basándose en su experiencia, y preguntará a Ifá si hizo una buena elección o no; y, de acuerdo con la respuesta a esta pregunta, seleccionará otra respuesta hasta que Ifá de una respuesta afirmativa.

Para saber si la respuesta es afirmativa o negativa, el Babalawo tirará su Òpèlè por segunda vez. Los Odù del 1º al 16º, dan una respuesta afirmativa, o de “buena suerte”, el Odù 10º da una negativa, o de “mala suerte”. Pero cuando ninguno de los Odùs Mejis aparece, el Babalawo usará otro método de respuesta, si/no. Para ello, consultará de nuevo con el Òpèlè. Sólo tomará en consideración la pata derecha, que mostrará un Odù. Si la pata derecha de la primera consulta marca una de las primeras 8 figuras principales, y la pata derecha de la segunda consulta marca alguna de las figuras de la 9ª al 16ª (que son menores que las 8ª primeras figuras), la respuesta es afirmativa, o de buena suerte. En su defecto, si en la otra tirada (o mano), los menores van antes que los mayores, la respuesta será negativa, o de mala suerte. En cualquier caso, el Babalawo obtendrá una respuesta clara.

Cuando el Babalawo se ha cerciorado de que ha encontrado la respuesta correcta, comenzará a decirle a su cliente lo que le dice su Ifá. El sacerdote, que no sabía nada acerca de la problemática que aquejaba a su cliente, confía plenamente en la sabiduría de Ifá, de ahí el proverbio: “la palabra de Ifá nunca cae al piso”. Entonces, pasará a explicar a su cliente el sentido de la historia.

Cuando el Babalawo, ha terminado su explicación, el cliente le dirá, si esta satisfecho o no con la explicación. Si el cliente no esta satisfecho, el Babalawo, preguntará a Ifá nuevamente, por si haya una respuesta complementaria que aportar, probablemente fuera del contexto dado por el mismo Odù. Si Ifá no lo autoriza, intentará comprobar si la leyenda que recuerda está realmente inculcada al signo resultante, o, si hay otra leyenda, perteneciente al mismo Odù, que no ha tomado aún en consideración. Recitará otras encantaciones intentando hallar otra encantación que relate mejor el contenido del signo. Recordemos que el Babalawo tradicional ha memorizado todos y cada uno de los textos sagrados de cada signo u Odù, puesto que sigue siendo una tradición oral.

Si, aún así, el cliente no estaba satisfecho con todas las respuestas que el sacerdote le decía, el Babalawo posponía la reunión para otro día, de modo que le diese tiempo a visitar a otro sacerdote más experimentado, o mayor en jerarquía, para que le diese una ampliación del repertorio del signo resultante, con el fin de que aportase algo de luz a la interpretación.

Está de más decir, que para el sacerdote sería impensable consultar de nuevo a Ifá (con su ceremonia completa), con la intención de obtener otro Odù más ‘cómodo’ para él. Esto sería, pues, un sacrilegio porque las divinidades ya se han pronunciado sobre el problema. La mayoría de las predicciones de Ifá son completas, siempre y cuando el cliente siga las órdenes al pié de la letra.

En la Sociedad Tradicional Yorùbá, los adivinadores practican la adivinación en grupos de dos o más sacerdotes, puesto que así les será más sencillo satisfacer al cliente, ya que un sacerdote continuará recitando donde el anterior agotó su repertorio de poemas.

Una vez que el Babalawo ha reportado la respuesta de Ifá a su cliente, y éste está satisfecho, quizás quiera relatarle al sacerdote los detalles de su problema, aunque no es necesario. Lo que sí es absolutamente imprescindible es seguir las órdenes dadas por Ifá al pié de la letra. En la mayoría de los casos, consistirá en ofrecer sacrificios. La composición de los mismos suele ser dada en las encantaciones, además de aportar detalles sobre los ingredientes y la realización. Será el Babalawo el que realizará los sacrificios para su cliente, previo pago por su trabajo y por los ingredientes.

Si el material requerido para el sacrificio no se encontrara cerca del lugar de adivinación, o si el cliente no dispusiera del dinero para comprar el material, en ese momento, el sacrificio se postergará hasta que

se tenga todo. En algunos casos, el cliente dejará dinero suficiente para que el sacerdote compre el material con el que hacer el sacrificio en su lugar.

Rara vez el Babalawo compondrá y realizará un sacrificio para un cliente sin cargo alguno. Es también importante que el cliente haga un esfuerzo como contribución complementaria a sus deseos y sus oraciones.

El ofrecimiento de un sacrificio es un pago devocionario al Òrìsà, ya que el cliente tiene que apaciguarlo, por medio de su obediencia, a causa de lo que anteriormente negó a un ancestro o un Òrìsà en el pasado. El sacrificio es importante para restablecer el orden de la obediencia, el respeto y la adoración a los ancestros y a los Òrìsà. En lugar de castigar a la persona, ésta puede ofrecer un sacrificio para restaurar dicho orden. En el caso de que haya que sacrificar un animal, será el animal el que muera en lugar de la persona, con lo que esta ceremonia absolverá una parte importante del mal del cliente. Como nos dice Ifá, hallará en la orden de sacrificar una señal de que el cliente está deseando cambiar su forma de pensar, un acuerdo para cambiar el comportamiento. Ifá da por sentado que los humanos son capaces de cambiar completamente sus actitudes, sus motivaciones y la dirección de su vida, en definitiva, su personalidad.

El sacrificio será siempre realizado por el Babalawo. Para ello, deberá cantar el gran Odù de la encantación de la existencia, una adoración y una oración. Después, deberá consultar a Ifá si el sacrificio ha sido aceptado por el Òrìsà correspondiente, o no. Esta consulta la hará siempre con el método si/no.

El sistema adivinatorio de Ifá condena vehementemente al individuo que evite el sacrificio prescrito para él. Se dice que estos individuos serán atacados por los Ajogun sin ninguna ayuda por parte de las divinidades. Por tanto, será inútil esperar la resolución de cualquier asunto que haya consultado a Ifá, a menos que se haga el sacrificio prescrito. Ofrendar significa que las divinidades validarán positivamente aquello que el cliente desea hacer. Además, se le está permitido al sacerdote quedarse con una cierta parte de la ofrenda, para su propio uso, que apartará del sacrificio como derecho. El sacrificio es por tanto fundamental en la adivinación de Ifá. Cuando se niega, comete una violación del



sistema de creencias. Así que, las divinidades no sólo van a dejar de ayudarlo sino que también podrán castigarlo por su actitud descarada.

Hasta aquí hemos descrito la realización normal de una consulta a Ifá. Sin embargo, existen algunos atajos usados por los Babalawos cuando consultan a Ifá todos los días por la mañana, según se levantan. Otras veces son ceremonias muy extensas con motivo de ocasiones solemnes. Para estos casos, el método empleado será, tal como ya hemos mencionado anteriormente, el de consultar a Ifá con la ayuda de los Ikin-Ifá.

Los Ikin-Ifá son dieciséis (más dos testigos o *addeleses*) semillas de palma que, por regla general, se consagran para una persona unos días después de su nacimiento. ese Ikin-Ifá será usado exclusivamente por esa persona, a excepción del Babalawo, que está autorizado a usar su Ikin-Ifá para consultarle. Las nueces de palma se conservan en un pequeño tarro de madera, generalmente de cedro o iroco, con una figura tallada en madera, y que se cierra por medio de una tapa. Normalmente se ubica en la casa, en el altar familiar, y el mayor de la familia rezará por la buena fortuna de todos los miembros de la familia.

Para consultar Ifá con el Ikin-Ifá, el Babalawo tomará las dieciséis semillas de palma en su mano izquierda y, con la mano derecha, intentará agarrar el mayor número posible de ellas, de modo que sólo queden una o dos en su palma de la mano izquierda. Para poder hacer las marcas usará un plato redondo de madera, ornamentado en el borde, llamado tablero de Ifá. Cubrirá con una capa de un fino serrín de madera, del árbol Iyero, denominado *Iyerosun*.

Si, durante el proceso queda una semilla de palma en la mano izquierda, el Babalawo marcará en el Iyerosun, con el dedo índice y anular de la mano derecha, dos rayas de abajo a arriba, que señalan el lado convexo del Òpèlè. Si son dos las semillas de palma que quedan en la mano izquierda, marcará una raya sólo con el dedo índice, lado “cóncavo” del Òpèlè. En el caso de que quedaran más de dos nueces de palma en la mano izquierda, o ninguna, el procedimiento se dará por nulo y deberá repetirse.

Las cuatro primeras marcas hechas en el Opon-Ifa indican una de las “figuras principales”, las siguientes cuatro, dan el signo completo, uno de los 256 Odù. El resto de la ceremonia se realiza de la forma habitual en la consulta de Ifá. Las respuestas del tipo si/no, también se harán con los Ikin-Ifá.

Si la solemnidad de la consulta a Ifá lo requiriese, como es el caso del futuro de un recién nacido, como acompañamiento a la consulta se empleará el *Irofa*. Éste es un pedazo de madera o marfil tallado con dos o tres figuras tradicionales (normalmente de Eshu), que tiene la forma de un cono alargado, de unos 25 o 30 cm. En el fondo de su parte más ancha tiene excavado una oquedad del que pende, a manera de campana, un badajo metálico. Esta especie de campana se tocará, durante la realización del acto, sobre la cabeza del bebé.

Existen otras maneras de consultar Ifá. Algunos prefieren emplear dieciséis caracoles<sup>457</sup>. Estos son usados, preferentemente, por las sacerdotisas que han sido iniciadas dentro de Ifá. Los caracoles tienen un lado cóncavo y uno convexo, y pueden ser combinados con una cadena y pequeñas cuentas, a manera de un pequeño Òpèlè. Pero sea cual sea el método usado en la consulta conduce invariablemente a la plasmación de uno de los 256 Odùs, a su correspondiente encantación, y al sacrificio ordenado por Ifá.

El Babalawo, esta obligado a observar los textos de Odù sin variación alguna, aunque haya cambiado de creencias. Con el fin de preservar los textos tradicionales, todos los Babalawo de una región se reunirán cada año, durante unos días, en un lugar previamente señalado. Por las noches se recitarán, en secreto, todos los Odùs que ellos recuerden, de manera que puedan asegurar la supervivencia de dichos los textos, como parte importante de su sagrada tradición.

---

<sup>457</sup> El *Cawry moneta* era el equivalente al dinero que los africanos empleaban en la antigüedad, como ya hemos comentado anteriormente.

### 5.3. EL FÁ<sup>458</sup> DE BENIN.

En el Fá de Benin<sup>459</sup> ejemplifica perfectamente el fenómeno transculturativo de Ifá en su entorno más inmediato. Existen dieciséis signos y dieciséis casas geománticas. Los dieciséis signos en las dieciséis casas geománticas dan un total de 256, desglosados en dieciséis signos mayores, llamados Dougan o Dou-Mèdji, que son, a su vez, los representantes de sus casas, y 240 signos secundarios llamados Vikando o Douvi.

Nuestro mundo terrenal y la vida non son más que una combinación, una fusión de cuatro imponderables: fuego, aire, agua y tierra. La adición, la combinación y la fusión de estos cuatro elementos son representados por varios signos. En cada uno de estos signos, encontraremos estas diferentes clases. Esto hará que cada signo, ya sea por el número de elementos que contiene o sus disposiciones, tenga un carácter particular y un estado permanente.

De la adición de los elementos involucrados y su fusión nacerá la vida. Será el punto de partida para todo tipo de combinaciones que darán lugar a todas las criaturas e, incluso, la vida en sí misma. La primera fusión de aire, agua y tierra, nos dan el primer signo, símbolo primigenio de toda forma de vida, es decir, la propia creación. Este signo se denomina Gbe (que significa en dialecto: el mundo o la vida, en función de la entonación con la que se pronuncia esta palabra).

Se representa por cuatro líneas verticales, que se disponen una debajo de la otra, los cuatro elementos cuya fusión da la vida.

Ogbe o Gbe<sup>460</sup>

I: fuego.
I: aire.
I: agua.
I: tierra.

---

<sup>458</sup> Apócope de Ifá.

<sup>459</sup> Hounwanou, Rémy T., *Le FA: Une Géomancie Divinatoire du Golfe du Bénin (pratique et technique)*, Nouvelles Éditions Africaines, Paris, 1984.

<sup>460</sup> Gbe = vida al mundo. Es el primer signo geomántico.

La geomancia como la adivinación, tiene como objetivo estudiar estos diversos elementos cuya fusión y combinación dan vida y gobiernan nuestro mundo terrenal. La adición de los elementos en cuestión se basan en el principio binario. La adición de los elementos se basan en un resultado aritmético y su progresión geométrica. De la conjunción de estos cuatro elementos primarios, tenemos un total de dieciséis combinaciones que dan un máximo de dieciséis signos principales geománticos:

1	2	3	4	5	6	7	8
I	II	II	I	I	II	I	II
I	II	I	II	I	II	II	II
I	II	I	II	II	I	II	II
I	II	II	I	II	I	II	I
OGBE.	YEKOU.	WOLI.	DI.	LOSSO.	WINLIN.	ABLA.	AKLAN.
9	10	11	12	13	14	15	16
I	II	II	II	I	I	I	II
I	I	I	II	II	I	II	I
I	I	II	I	I	II	I	I
II	I	II	II	I	I	II	I
GUDA.	SA.	KA.	TRUKPIN.	TULA.	LETE.	TCHE.	FU.

Nuestro mundo se basa en la ley del triángulo, cuyo principio fundamental es la dualidad de las cosas. Esta es una ley universal e inmutable, el principio fundamental por el que se rigen todas las cosas en la tierra. Este principio fundamental, esta dualidad inherente a la ley del triángulo, se refleja en nuestro mundo, por ejemplo: positivo y negativo, bien y mal, masculino y femenino, día y noche, el mundo visible y el mundo invisible, etc. No podemos considerar el uno sin el otro, ni creer en uno y negar el otro.

Este principio fundamental, esta ley dual de la geomancia se agrupa por categorías de elementos mínimos y máximos, y números impares y pares. Las categorías de mínimo y máximo son signos de día y de noche, los impares y las pares, masculino y femenino.

Por lo tanto, las dieciséis señales geománticas se dividen en dos categorías de mínimo y máximo. La clase mínimo de elementos que representan los signos de día son Ogbe y sus derivados. Los de la noche son Yekou y sus derivados. Algunos representan el día, es decir, el mundo visible, y otros la

noche, el mundo invisible. Hay que señalar que en cada categoría hay signos pares e impares, positivos y negativos. Los impares son masculinos y los pares femeninos.

Primera categoría: Ogbe y sus derivados:

1	2	3	4	5	6	7	8
I	I	II	I	I	II	I	II
I	I	I	II	I	I	I	II
I	I	I	I	II	I	II	I
I	II	I	I	I	II	II	I
OGBE.	GUDA.	SA.	TULA.	LETE.	WOLI.	LOSSO.	WINLIN.

Segunda categoría: Yekou y sus derivados:

1	2	3	4	5	6	7	8
II	I	II	II	II	I	I	II
II	II	II	I	II	II	II	I
II	II	II	II	I	II	I	II
II	II	I	II	II	I	II	I
YEKOU.	ABLA.	AKLAN.	KA.	TRUKPIN.	DI.	TCHE.	FU.

Esto es muy importante, debido a que los signos de día tienen cualidades diurnas (al igual que los de la noche tienen en sus manifestaciones atributos nocturnos).

Un signo diurno: El día evoca cosas. Dice las cosas claras, brillantes, iluminadas, activas, visibles, móviles, etc. Todo lo que sucede en el día se relacione con el mundo visible.

Un signo nocturno: La noche muestra cosas. Muestra las cosas oscuras, ocultas, pasivas, inertes, discretas. Mira todo lo que sucede en la noche, lo que se oculta o no se muestra. Lo oscuro o misterioso. Cosas misteriosas que mantenemos en secreto o que expresan el miedo, la tristeza, la ansiedad, la pasividad. Todo lo que es preocupante, imaginario, desconocido. Todo lo que se traduce en el cambio o que afecta el mundo invisible.

Un signo masculino: Favorece a los hombres; varón, las cosas activas. Todo lo que está equilibrando, compensando, dinámico, calórico, atractivo, propulsión, excesivo, arrogante; todo lo que tiende a provocar, difusión, volatilización, exaltación, etc.

Un signo femenino: Favorece a las mujeres. Lo femenino, las cosas pasivas. Indica cualidades opuestas, es decir, todo lo que tiende a moderarse para mitigarse. La resistencia pasiva, absorbe todo lo que está frío, vacilante, voluble, cambiante; irreflexiva, insensible, conservadora en la naturaleza, etc.

Hay que recalcar que en ambos tipos, día y noche, hay hombres y mujeres, y se debe actuar con precaución al conocer las cualidades de cada uno.

Por otra parte, un análisis profundo, basado en la observación y la experimentación, permitió clasificarlos por categoría de elementos predominantes. Esto se conoce como la combinación cuaternaria.

Los signos de fuego son:

I	II	I	II
I	II	I	I
II	I	II	II
II	I	I	II
LOSSO.	WINLIN.	LETE.	KA.

Los signos de aire son:

I	II	I	II
II	I	II	I
I	II	II	I
II	I	II	I
TCHE.	FU.	ABLA.	SA.

Los signos de agua son:

I	II	I	II
I	II	II	II
I	II	I	I
I	II	I	II

GBE. YEKOU. TULA. TRUKPIN.

Los signos de tierra son:

I	I	I	II
I	II	I	II
I	II	I	II
II	I	II	I
WOLI.	DI.	GUDA.	AKLAN

Los signos en los que predomina el elemento Fuego: representan seres apasionados y de temperamento violento, prontos para la ira, a veces malos, pero a menudo francos y magnánimos. Son de naturaleza elevada, ardorosos, no temen a nada. Indica también las formas audaces, la lucha brutal, la dominación, el despotismo. La naturaleza del fuego es expansiva. En las mujeres indica fertilidad. Este signo promueve todo lo que toca el fuego, incendios, explosiones, fábricas, casas, etc.

Los signos en los que predomina el aire: indican personas de temperamento sanguíneo, movibles en todo. Tienen respuestas mentales muy agudas; a menudo son superficiales y poco tenaces. Presuntuosos, estas personas son frívolas y volubles, con muchas relaciones fáciles y poco profundas, y de condiciones inadecuadas. Tienen falta de fijeza en todo y en todas las áreas. El aire tiende a difusión sus cualidades, o a fundirse con las de los demás. Un signo de aire favorece sindicatos, no sólo la pluralidad, sino también la dualidad entre los distintos lugares, las gentes, las asociaciones, parejas, etc.

Los signos de agua: Evocan la naturaleza flemática, sedentarios en de temperamento linfáticos. El Agua es de naturaleza inconstante, el cambio, la apatía, el capricho y la movilidad. El sueño y la imaginación dominan a estos seres, junto con la melancolía, la misantropía y el dejarse ir. Se preocupan por el miedo o el temor al mañana o a lo desconocido. Todo lo que es contradictoria. Ellos no admiten restricciones y son de resistencia pasiva. Un signo de agua favorece las cosas del agua: los lagos, el mar, la pesca, los naufragios, los animales acuáticos, las plantas marinas, los ahogamientos...

Los signos de tierra: Las personas amistosas, lentas y melancólicas. La tierra es el elemento más positivo en su materialización, más fuerte, más seguro y más ponderable. También, marca el trabajo, la perseverancia ante el fracaso, la resistencia y la continuidad. La moral es la constante en el carácter de estos seres, que no admiten consejos exclusivos, pero que les encanta dar. Un espíritu conservador o

ligeramente permeable a las influencias y las cosas. Poseen un marcado acento analítico, crítico en el dominio de las cosas, amor marcado hacia las pequeñas cosas. Este signo también se caracteriza por la concentración, la prudencia, el egoísmo, la intolerancia, el rigor, la falta de audacia, de flexibilidad, de amplitud a lo nuevo. El signo de tierra favorece las cosas de la tierra, los deslizamientos de tierra, las minas, los túneles subterráneos, los campos, los bienes raíces, los accidentes en tierra, etc.

### **5.3.1. LAS CASAS GEOMÁNTICAS.**

Son, como ya hemos dicho anteriormente, dieciséis. Están representados por los signos madre, denominados Dougan o Dou-Mèdji.

Son las casas celestes en las que originan los dieciséis signos geománticos. Determinan los puntos en los que cada uno de los dieciséis signos geománticos representa los diferentes tipos de manifestación de la materia y de individuos en su más alto nivel de rendimiento, tanto en la forma como en sus influencias extremas.

Cada signo en cada casa se encuentra en el máximo poder de liberar y expresar plenamente todos sus efectos, ya sean buenos o malos, por medio de su naturaleza. Las casas geománticas son comparables a las casas astrológicas, es decir, a los signos del Zodíaco, y los signos geománticos los planetas o astros. Su propósito es determinar cuáles son las naturalezas y las características de influencia, buenas o malas, de los signos en cada punto al que representan. De ahí que cada uno de los dieciséis signos alcance su máxima expresión de dignidad en su propia casa.

Aquí encontramos de nuevo a sí mismo una vez más confirma la dualidad, principio fundamental que, como ya hemos dicho, se basa en la ley del triángulo que gobierna todo nuestro universo terrenal. Así, la influencia del signo, conjugado con la de su casa, determina la naturaleza de armonía o disonancia creada por su grupo, el valor de la materia o el analito o sujetos la encuesta.

Además, las características de los dieciséis signos geománticos en las dieciséis casas, vendrán determinadas por una combinación de esas influencias, con una naturaleza algo diferente entre sí, en función de su armonía o disonancia. Cada tipo así creado, es un conforma un elemento determinado. Es



lo que se denomina tipos humanos, o de divinidades, en los clanes geománticos de la región del Golfo de Benin.

La jerarquía de las casas sigue una cronología muy importante. La numeración cronológica de los signos de las casas sigue un orden específico. Se agrupan por pares y sexuados en orden de importancia, según las casas que representan, aunque ese orden varía según las diferentes sectas secretas de Fa, generalmente denominadas Agbassa: Djissa-Gbassa, GonGon-Gbassa, etc. O, incluso, varían según los asimilan de forma fantasiosa los adivinos y charlatanes.

Veamos las mansiones geománticas:

1-Gbé-mèdji	2-Yèkou-mèdji	3-Woli-mèdji	4-Di-mèdji
I I	II II	II II	I I
I I	II II	I I	II II
I I	II II	I I	II II
I I	II II	II II	I I
(masculino)	(femenino)	(masculino)	(femenino)

5-Losso-mèdji	6-Winlin-mèdji	7-Abla-mèdji	8-Aklan-mèdji
I I	II II	I I	II II
I I	II II	II II	II II
II II	I I	II II	II II
II II	I I	II II	I I
(masculino)	(femenino)	(masculino)	(femenino)

9-Guda-mèdji	10-Sa-médji	11-Ka-mèdji	12-Trukpin-mèdji
I I	II II	II II	II II
I I	I I	I I	II II
I I	I I	II II	I I
II II	I I	II II	II II
(masculino)	(femenino)	(masculino)	(femenino)

13-Tula-mèdji	14-Lètè-mèdji	15-Tchè-mèdji	16-Fu-mèdji
I I	I I	I I	II II
II II	I I	II II	I I
I I	II II	I I	II II
I I	I I	II II	I I
(masculino)	(femenino)	(masculino)	(femenino)

### 5.3.2. LAS DEIDADES GEOMÁNTICAS DE BENIN.

La geomancia de Benin se basa fundamentalmente en los elementos del cielo: las casas y los signos. Hay dieciséis casas y dieciséis signos. La adjudicación de los dieciséis signos en las dieciséis casas se da mediante la combinación de unos con otros, en un total de 256 (doscientos cincuenta y seis) combinaciones. A estos signos se les denomina tipos o elementos. En términos geománticos, divinidades.

Estas doscientos cincuenta y seis combinaciones o divinidades está conformada por dieciséis signos dobles, a los que llaman padres, o deidades dobles: Dougan o Dou-Mèdji. Son los signos representantes signos en posición de máxima dignidad, es decir, de plena capacidad. También son las casas, propiamente dichas.

Los restantes 240 (doscientos cuarenta) signos están formados por las posibles combinaciones entre los mèdji<sup>461</sup>. Son las divinidades secundarias, derivadas de los primeros dieciséis. Estos signos se hallan influenciados por las casas y no están en su máxima potencia. Las influencias entre ellos combinadas con la de las casas se verá aumentada, disminuida, en dificultades y, por tanto, más o menos beneficiosos. Son los llamamos geománticamente Vikando o Douvi.

Para interpretar un signo adivinatorio de forma geomántica deberá ser necesariamente doble, uno que indica el elemento principal y el otro la casa geomántica. La influencia del signo, combinado con el de la casa, mediante la armonía o disonancia creada por su conjunción, nos da la naturaleza individual del asunto motivo de estudio y análisis geomántico.

Cada uno tiene sus proverbios. Sus historias, anécdotas y leyendas. Cada uno también tiene sus deidades, fetiches o Voduns responsables y, a su vez, está imbricado con los tres reinos de la materia de la que es su síntesis. De la misma manera, cada uno de ellos representa un modelo humano con

---

<sup>461</sup> Para los Yórùbá, mejis, o en Cuba y Brasil, mejis o jimaguas.

naturaleza propia, características y especificidades. Cada divinidad es un reflejo de lo natural y lo sobrenatural, de lo material e inmaterial, de lo visible e invisible, en suma, de la vida y de la muerte.

#### 5.4. EL ORDEN GERÁRQUICO DE LOS ODÙ.

Aquellas personas que han recibido una o dos manos de Ifá tienen el deber de comenzar el duro proceso de aprendizaje del Dafa. Tener una mano de Ifá, tanto en África como en la diáspora, significa que la persona ha recibido dieciocho Ikin (dieciséis más dos testigos, o addelés), que los empleará como medio de venerar a Ifá.

Esta ceremonia otorga a la persona el título de Omolawo, que quiere decir “el Niño de los Misterios”. En algunas regiones de África, ser Omolawo está al alcance de hombres y mujeres, indistintamente; y en otras regiones se les da exclusivamente a los hombres. Algunas familias de Òrìsà realizan esta ceremonia de una mano de Ifá sólo a los miembros de su congregación, y emplean una variedad de títulos para este nivel particular de iniciación.

Una vez la persona ha recibido la mano de Ifá<sup>462</sup>, inician el estudio de los 256 Odù de escritura de Ifá, pero sin tener la potestad de lanzar Dafa. Esto significa que el Ikin presentado al Omolawo no puede usarse como instrumento de adivinación. No obstante, serán usados como un punto focal para la oración y la meditación. Cuando el Omolawo entra en la Tefa (la iniciación), recibe una segunda mano que sí puede usarse para lanzar Dafa.

En África, cuando un Omolawo alcanza cierto nivel en su estudio, su maestro (un Babalawo) les entregará un Òpèlè de práctica, que lo usará para aprender los esquemas geométricos de Ifá y la sucesión de Odù. El Òpèlè de práctica está normalmente confeccionado con un cordón atado entre ocho pedazos pequeños de calabaza. El Òpèlè que emplean la mayoría de los Babalawo está hecho de semillas atadas por una cadena. Cuando se ejercita con el Òpèlè de práctica, se lanza sin hacer las invocaciones pertinentes para que el Asé del Odù que aparezca en las tiradas de práctica no se ponga de manifiesto.

Esto no ocurre así ni en Cuba ni en Brasil. Lo poco o mucho que podría saber el iniciado de Ifá le habrá devenido por la experiencia de ver a y oír a sus mayores (si es que vive en una casa santoral) en la

---

<sup>462</sup> El iniciado a Ifá sólo posee una de las dos manos de Ifá, Ikofá o Awofaka, al contrario que el Babalawo que ha recibido las dos manos.

práctica diaria del Ilé. De hecho, el estudiante pasará todas las ceremonias de iniciación a Ifá para convertirse en Babalawo sin tener que saber absolutamente nada sobre la parafernalia ceremonial ni sobre el contenido de los Odù. Todo ese conocimiento lo adquirirá después de haberse convertido en Babalawo.

El primer paso del aprendizaje del Odù consiste en memorizar los modelos simples de una pata de Ifá, consistente en cuatro trazos verticales, simples o dobles, que conforman las dieciséis posibles combinaciones. Todos los Odù de Ifá emanan de estas dieciséis configuraciones básicas.

Para tirar el Òpèlè, se sostiene con el dedo pulgar e índice por el medio, entre el cuarto y quinto pedazo de calabaza. Entonces lo dejará caer suavemente a la estera. A veces el cordón tendrá que ser desenredado, sin que se altere el resultado, para que pueda verse claramente. La mayoría de los Òpèlè poseen cauries o monedas de metal atadas al final de los dos lados de la cadena. La pata del lado derecho de la cadena tiene, normalmente, un número impar de cauries, y el lado izquierdo un número par. Esta distinción se hace para diferenciar la pata derecha de la izquierda, al ser lanzado.

El Òpèlè se lee de derecha a izquierda. Las dos patas de emparejan para formar un Odù completo. Muchos Odù poseen nombres alternativos. Esto es así porque algunos de ellos son denominados “calientes”. Un Odù es caliente cuando atrae por sí mismo ruptura, así que una forma de disminuir esta ruptura, o refrescarlo, consiste en no llamar al Odù por su nombre. El estudiante deberá tener en cuenta este tabú y saber identificarlo sin decirlo en alto.

También notará que algunos Odù se denominan de forma diferente al de los dieciséis nombres tradicionales, dados los componentes de su patas. Esto es así porque algunos Odù son considerados tan calientes que jamás se les nombran, y cuando aparecen en la adivinación se les denomina por un seudónimo. Recuérdese que la lengua Yorùbá disimila la vocal inicial de una palabra si la anterior finaliza en vocal. Por ejemplo: Obara Ogunda se denominará Obara'gunda.

Toda vez que se ha aprendido a identificar correctamente los 256 Odu, se memorizarán por orden de antigüedad: Ogbe, Oyeku, Iwori, Odi, Irosun, Owonrin, Obara, Okanran, Ogunda, Osa, Ika, Oturupon, Otura, Irete, Osé, Ofun. Esta sucesión puede variar un poco según las distintas regiones.

Dafa está organizado en dieciséis secciones. La primera sección consta de los dieciséis juegos de Odù en los que, en ambos, la pata derecha e izquierda son idénticas. Cada uno de estos Odù posee el mismo nombre de su pata de Ifá seguido por la palabra Méjì, que en Yorùbá significa doble o dos veces. Por ejemplo, cuando Òbàrà aparezca en ambas patas, derecha e izquierda del Òpèlè, en lugar de decir Òbàrà-Òbàrà, el Odù se llamará Òbàrà-Méjì. La única excepción a esta regla está en el Odù Ogbè, que podrá denominarse indistintamente Ogbè-Méjì o Ejì-Ogbè. En todos los sistemas de Dafa, Ogbè Méjì es siempre el primero de los Odù y, por ende, el mayor de todos.

Las siguientes secciones restantes estarán formadas por las combinaciones del nombre del Odù de la pata derecha con las restantes. Por ejemplo, la segunda sección de Dafa, Ogbè, incluirá todos los Odù en que Ogbè aparezca, excepto Ogbè Méjì, que ya está incluido en la primera sección. La sucesión de los Odù en Ogbè seguirán la misma pauta jerárquica usada con la pierna derecha de Ifá, pero conservando su orden de antigüedad dentro del propio Odù. Por ejemplo, si combinamos Ogbè con Òyèkú, aparecerá Ogbè-Òyèkú u Òyèkú-Ogbè. Para determinar la sucesión, la pata derecha será mayor que la izquierda. Así, en este ejemplo, Ogbè-Òyèkú será mayor que Òyèkú-Ogbè.

La sección de Ogbè será: Ogbè-Òyèkú, Òyèkú-Ogbè, Ogbè-Ìwòrì, Ìwòrì-Ogbè, Ogbè-Òdí, Òdí-Ogbè, Ogbè-Ìrosùn, Ìrosùn-Ogbè, Ogbè-Owonrin, Owonrin-Ogbè, Ogbè-bara, Òbàrà-Ogbè, Ogbè-Òkànràn, Òkànràn-Ogbè, Ogbè-Ògúndá, Ògúndá-Ogbè, Ogbè-Òsá, Òsá-Ogbè, Ogbè-Ìká, Ìká-Ogbè, Ogbè-Òtúrúpòn, Òtúrúpòn-Ogbè, Ogbè-Òtúrá, Òtúrá-Ogbè, Ogbè-Ìretè, Ìretè-Ogbè, Ogbè-Òsé, Òsé-Ogbè, Ogbè-Òfún, Òfún-Ogbè. Hay treinta Odù en esta segunda sección de Dafa.

La tercera sección está formada por Òyèkú, por lo que se aplicará la misma fórmula de mover Òyèkú del derecho al izquierdo, teniendo en cuenta el orden jerárquico de los Odù. Sin embargo, en lugar de treinta Odù, como en Ogbè, la sección Òyèkú sólo tendrá veintiocho signos. La razón de esto es porque Òyèkú-Méjì ya apareció la sección una y, tanto Ogbè-Òyèkú como Òyèkú-Ogbè, han aparecido ya en la sección dos. Así que, basándonos en este razonamiento, cada sección contendrá dos Odù menos que la anterior.

La última sección, la decimosexta, de Dafa se llama Òsé. En ésta hay sólo dos Odu, Òsé-Ofun y Ofun-Òsé. No existe ninguna sección para Ofun porque todos los Odù que incluyen a Ofun, ya han aparecido en las dieciséis secciones anteriores.

## **5.5. ENTRENAMIENTO DEL SACERDOTE DE IFÁ: EL BÀBÁLAWO.**

Como ya hemos dicho, en la sociedad tradicional Yorùbá, los sacerdotes de Ifá, en el pasado, eran guardianes, consejeros, filósofos y médicos de su comunidad. La formación de cada uno de ellos requería más de una década de constante estudio, en la que el aspirante debía memorizar una cantidad ingente de material teórico y práctico. El proceso de memorizar los versos comienza sobre los siete años de edad y se tarda al menos diez años en memorizar los componentes fundamentales. Así que, sólo una pequeña parte de los estudiantes finalizan el arduo y largo entrenamiento. Normalmente, los estudiantes vivían con sus maestros y ayudaban en las labores domésticas y en el cuidado de los animales y del huerto.

El objetivo del entrenamiento es enseñarles a tener una actitud disciplinada que los prepare como sacerdotes expertos en muchos aspectos problemáticos de la vida. Por consiguiente, el objetivo primario era el entrenamiento para prepararles adecuadamente para asumir la gran responsabilidad que conlleva su relevante posición en la comunidad. Los métodos para procesar ésta información están en consonancia con enriquecimientos regionales, comunales y personales. Para el estudiante que se inicia en las enseñanzas de Ifá, y que tiene acceso limitado a los ancianos que le puedan enseñar el formato tradicional de la instrucción oral, la tarea de aprender el sistema puede ser un reto. Para añadir más complicaciones al estudio de la literatura de Ifá, el tema es a menudo fragmentado, confuso y carente de contexto.

Sólo un pequeño porcentaje de alumnos completa con éxito el aprendizaje. Esto es debido a diversos factores físicos y mentales, y a las condiciones sumamente duras de vivencia que envuelven el entrenamiento.

Durante el largo período de aprendizaje, maestro y aprendices viven juntos como una familia. Se respeta la edad, la antigüedad y la prioridad entre los aprendices en ciertas materias. Ellos ayudarán en el trabajo de la casa. Sobre todo en el caso de que el sacerdote no tenga ninguna esposa. Tampoco es raro que posea una pequeña granja. En tal caso, varios de sus aprendices harán las labores diarias de dicha granja. El sacerdote irá sólo de vez en cuando para dirigir las actividades de los aprendices.



Ifá, desde el punto de vista histórico, no es fruto de un esfuerzo en solitario. El estudio y la práctica de Ifá transcurren en el contexto de un *egbe*. En Yorùbá, *egbe*, se refiere al corazón de un grupo, y se aplica a todos los miembros, vivos y muertos, que sostienen el trabajo individual y del grupo de ambos reinos, visibles e invisibles. Para que éste sistema sea efectivo, el lenguaje, la tecnología y la metodología usados por el grupo, necesitan tener una base común que facilite una comunicación fácil entre sus miembros.

El inicio del entrenamiento, como ya hemos comentado, consiste en el aprendizaje del uso del Òpèlè y de las nueces de palma. En esta fase, aprenderán los signos y los nombres de los 256 Odù. Después, el alumno asimilará el mayor número posible de poemas (*ese*) pertenecientes a cada Odù. El maestro recitará a diario poemas cortos que aprenderán el mismo día, mientras que los largos les podrá llevar varios días en ser asimilados. El estudiante pasará innumerables horas recitando las lecciones que aprendió de su maestro.

El entrenamiento se inicia aprendiendo a usar los instrumentos de adivinación. Esto incluye cómo usar la cadena de adivinación y las nueces de palma para averiguar el Odù apropiado y los ese que se relacionan con los clientes. Esta parte del entrenamiento se conoce como *dida-owo* (aprendiendo a usar la cadena de adivinación para adivinar) y *etite-ale* (aprendiendo a usar las nueces de palma sagradas para la adivinación).

La cadena de adivinación es uno de los primeros instrumentos de Ifá en ser enseñado al neófito. Se enseña cómo reconocer las diferentes combinaciones de la cadena que constituyen cada Odu. Por regla general, el aprendiz tarda dos días en memorizar un Odu, si no es el caso, se empleara una semana en cada Odu. El progreso de cada aprendiz depende completamente de su inteligencia y de su memoria. Esta parte del entrenamiento no acaba que hasta que el aprendiz pueda usar la cadena de adivinación y reconocer, sin dudar, los patrones de los doscientos y cincuenta y seis Odù del cuerpo de Ifá.

Después de que el estudiante domine el uso de la cadena de adivinación, comenzará el estudio de los *ikin*. Esta parte del entrenamiento se conoce por el nombre de *etite-ale*, y consiste saber usar las sagradas nueces para averiguar el Odù apropiado, y dibujar las marcas en el polvo amarillo de adivinación.

La parte más importante del trabajo del estudiante de Ifá consistirá en aprender de memoria varios ese de cada uno de los doscientos y cincuenta y seis Odu. Particularmente, los dieciséis Odù principales, que también son los primeros dieciséis Odù del corpus. No hay un número fijo de ese que deba aprenderse el estudiante durante su iniciación, pero nadie lo respetaría como sacerdote de Ifá, a menos que sepa de memoria por lo menos dieciséis ese de cada uno de los doscientos y cincuenta y seis Odu.

Los ese se memorizarán uno al día. Si fuesen muy largos, el sacerdote lo dividirá en dos o tres partes, y pasará un día en enseñar cada una. Recitará una frase completa del ese y el aprendiz la repetirá, palabra a palabra, hasta que la retenga de memoria. Esto lo hará con cada frase hasta que el alumno haya aprendido el poema completo. Obviamente, el estudiante deberá encontrar tiempo para repetir incesantemente el ese entero. A este proceso se le denomina *riran Ifá* (la reiteración del verso de Ifá).

Después de que el aprendiz haya memorizado los primeros dieciséis *ese*, la tarea de aprender los versos de memoria no resulta complicada. No obstante, los estudiantes veteranos emplean la ayuda de un “preparado medicinal” conocido como *isoye* (ayuda para la memoria), que tomarán junto con la comida, tres veces al día. Se supone que esta medicina imposibilita al sacerdote de Ifá olvidarse de un ese que ya tenía memorizado.

El aprendizaje para saber cantar el ese se reserva para el final del entrenamiento. Sin embargo, si el alumno es espabilado, adquirirá el arte de cantar el verso de Ifá imitando a su maestro mientras canta los ese durante el proceso diario de la adivinación de Ifá. O bien, asistiendo a las asambleas regulares que hacen los sacerdotes.

Los ese se memorizan de forma que no se altere ni una palabra, puesto que se considera sumamente sacrílego que alguien añada o substraiga alguna parte del cuerpo, por muy nimia que sea. Siempre se memorizarán de la misma forma en que han sido preservados desde tiempos antiguos. De esta manera, se garantiza que los textos de Ifá permanezcan libres de errores. Por consiguiente, es uno de los géneros más fiables de la literatura oral Yorùbá.

Otra parte importante del trabajo del aprendiz consistirá en el aprendizaje de los sacrificios adecuados que el cliente deberá ofrecer, si un *ese* en particular de Ifá lo prescribe como solución a su problema. Para ello, el estudiante simplemente observará al lado de su mentor la forma en que manipula los instrumentos de Ifá y memorizará los versos que recite al cliente. También ayudará a preparar los remedios y a procurar el material necesario para los sacrificios.

El nombre dado a la sección del corpus literario en que se detallan las instrucciones sobre los diversos sacrificios se llama *okarara-oba*. El sacerdote deberá aprender los distintos artículos requeridos para un sacrificio específico: ropa, dinero, comida, fruta fresca, bebidas, etc. Además, tendrá que aprender apropiado uso de estas cosas en el sacrificio. Un *ese* que Ifá puede estipular que un pedazo de tela, para el sacrificio, deba estar quemado mientras otro estipula que se corte en pedazos. Otro *ese* Ifá puede requerir seis cosas para que sean ofrecidas en el sacrificio y, además, que varios artículos deban colocarse en un orden en concreto, y que se depositen bajo un arbusto, o depositarse sobre la soperá de una deidad en particular. Además deberá aprenderse los poemas que se cantarían mientras se realiza el sacrificio. Estos cantos no aparecen escritos en el corpus literario de los *ese*. Son cantos especiales que sólo tienen significado en el contexto del sacrificio.

Es importante que el estudiante aprenda los nombres de los implementos necesarios, la forma de prepararlos para el sacrificio (si deberá ser cocinado, depositado en el altar de una de las divinidades, llevado al río o a una encrucijada), un poco de medicina natural y remedios caseros.

Cuando el sacerdote maestro está satisfecho con lo que el alumno ha aprendido en las diferentes ramas de Ifá, le permitirá presentarse a la iniciación. La primera fase de esta iniciación es la ceremonia que marca lo que se conoce como *sísí Òpèlè* (ceremonia indicadora del dominio del Odù mediante la cadena de adivinación). Ésta es una ceremonia muy importante ya que implica hacer una ofrenda de sacrificio a *Òrúnmìlà* y, consecuentemente, una fiesta para todos los sacerdotes de Ifá de la comunidad. Ésta ceremonia sólo dura un día y se comerá: *Èko* (bolas de maíz), *Abo Adìe* (gallina), *Èku* (rata), *Eja* (pescado), *Iyan* (ñame molido), *Oka* (receta a base de ñame) y *Otí* (bebida).

La segunda fase implica la ceremonia propiciatoria a *Èṣú*, la ceremonia del *Ibis*, denominada *gìgun Èṣú* (fabricación de los adornos de *Èṣú* para el sacerdote). Durante esta ceremonia la imagen y los

diversos adornos de Èṣú se presentan al sacerdote que se inicia. También se hacen sacrificios a Èṣú y a Ọ̀rúnmìlà.

La tercera fase se conoce por el nombre de *fifojli kan Odù* (iniciación a los secretos de Odu). Durante la ceremonia, el sacerdote presenta sus respetos a todos los sacerdotes mayores de Ifá y que han nacido de la *igba*, morada de Odu, esposa mítica de Ifá, que se abre ceremoniosamente para que la vean. En turnos, todos los sacerdotes presentan sus respetos a la sagrada *igba*.

Ọmọ̀dẹ̀ ò f'ojú b'Odù lásán;  
Àgbà ò f'ojú b'Odù ní ọ̀fẹ́;  
Èni t'ó bá f'ojú b'Odù yóó sì d'awo.  
A díá fún Ọ̀ràngún, Ilé Ilà,  
Tí ó gbàlejò láti òde Ìdan.  
Wọ̀n ní b'ó bá f'ojú b'àlejò,  
Orin ni ki ó máa kọ.  
A f'ojú b'Odù,  
A ríre ò.  
A f'ojú b'Odù,  
A ríre.  
Àwá mà mà kúkú f'ojú b'Odù,  
A ò kú mọ.  
A f'ojú b'Odù,  
A ríre.

Los niños pequeños no ven a Odù gratis;  
Las personas mayores no ven a Odù sin pagar una cuota;  
El que ve Odù se hará un sacerdote de Ifá.  
La adivinación de Ifá fue hecha para el Orangun de Ilà<sup>463</sup>,  
Que recibiría a un visitante del de la ciudad Ìdan.  
Le dijeron que cuando viera al visitante,

---

<sup>463</sup> Orangun de Ilà: Rey de la ciudad de Ìlá, que fue uno de los gobernantes más importantes de los Yorùbá.

Debería empezar a cantar.  
Nosotros hemos visto a Odù,  
Nosotros hemos encontrado la buena fortuna.  
Nosotros hemos visto a Odù,  
Nosotros hemos encontrado la buena fortuna.  
Nosotros hemos visto a Odù ciertamente,  
Nosotros no moriremos.  
Nosotros hemos visto a Odù,  
Nosotros hemos encontrado la fortuna buena.

La cuarta y última fase de la iniciación se conoce como *wiwo igbo Ifá* (entrando en el sagrado bosque de Ifa). Éste es el más complicada y laboriosa de todas las fases de iniciación de Ifá. Se requieren más de doscientos artículos diferentes, incluso comida, bebidas, vestimenta, abalorios, etc. De entre los más fundamentales están:

*Yanrin okun* (arena de la orilla del mar), *Yanrin Osa* (arena de la orilla del río), *Eeba epo* (calabaza con aceite de palma), *Opolopo iyo* (bastante sal), *Abo adie* (gallinas), *Igi ona* (escultura de madera), *Aso funfun Opa marun* (cinco codos de tela blanca), y *Opolopo awo-eyo* (bastantes cauris).

La ceremonia se festeja durante varios días, bailando y cantando ese *Ifá*. Se hacen los sacrificios oportunos a *Òrúnmìlà* y *Èṣù*. Varios sacerdotes principales llevan al futuro *Babalawo* un bosque sagrado dónde lo examinarán de las diferentes partes del cuerpo literario de Ifá. Durante su estancia en el bosque, el neófito vestirá una túnica blanca anudada a su cuello. Al salir del bosque irá a la cabeza de la procesión formada por todos los miembros del culto bailando y cantando. Regresará del bosque como un sacerdote formado y será reconocido por toda la comunidad como *Babalawo*.

Nosotros le hemos iniciado en los secretos de Ifá.  
Usted deberá iniciarse.  
Así fue cómo Eji Ogbe<sup>464</sup> fue iniciado  
Pero él se metió en el bosque<sup>465</sup>

Nosotros le hemos iniciado en los secretos de Ifá.

Usted deberá iniciarse.

Si usted consigue llegar a la cima de la palma,

No permita que sus manos se suelten.

El entrenamiento del sacerdote de Ifá no finaliza con las ceremonias de iniciación. Un buen sacerdote de Ifá continuará su entrenamiento a lo largo de toda su vida. Es su deber estar capacitado para ayudar a los clientes en todos los problemas que se presenten y, si no sabe las respuestas a cualquier problema, deberá saber cómo conseguir la información apropiada con el fin de ayudar a sus clientes.

La siguiente instrucción del sacerdote conlleva a la especialización, generalmente medicina, y el aprendizaje de mayor cantidad de poemas, así como áreas no cubiertas en su entrenamiento anterior. Muchas veces el sacerdote viajará a otras poblaciones, si el más famoso sacerdote de Ifá, en esa área, vive fuera de su ciudad. Conseguirá así ser una persona bien informada, de mundo y disciplinada. A través de los años, los sacerdotes de Ifá transmiten sus enseñanzas fundamentales de generación en generación. La supervivencia de gran parte de la tradición Yorùbá depende en gran medida de los Babalawos.

---

<sup>464</sup> Primer Odù de Ifá.

<sup>465</sup> Se volvió loco.

### 5.5.1. EL BABALAWO Y SU GERARQUÍA.

Hay cinco categorías de sacerdotes de Ifá. El primero, y más importante, es el de los sacerdotes de Ifá, que son conocidos como *Babalawo*<sup>466</sup> *Olódù*. Son sacerdotes de Ifá que han sido iniciados en los secretos de Odù<sup>467</sup>, la mítica esposa de Ifá. Este orden es, con mucho, el más importante. Dentro de este orden existen varios grados. El primer grado es el de Oluwo, o jefe mayor, a quien todos los miembros de la orden rinden lealtad y obediencia. El segundo grado es el de *Ajigbona*, el principal asistente del Oluwo. Después el *Odofin*, el sustituto del Oluwo, segundo en el rango. Cuando éste actúa como sustituto, el *Ajigbona* funciona como su principal ayudante. El tercer rango es el de *Aro*, que actúa como sustituto de sus dos mayores cuando ambos están ausentes. El siguiente en rango es el de *Asare*, el mensajero que convoca las reuniones y prepara el *Ilé Osugbo*, o *Ilé Odi*, el lugar de la reunión, que, a su vez, tiene un sustituto llamado *Asawo*. A la sacerdotisa principal se le conoce, generalmente, como *Apetevi* (también *Èṣú* o *Awayo*), y se le considera simbólicamente como la mujer de *Òrúnmìlà*. En la realidad, la función la cubre mujer del sacerdote principal o de cualquier otro sacerdote. Al sacerdote que funciona como ejecutor se le conoce como *Aworo*, y tiene preferencia sobre todos los restantes, que no sean los anteriores.

La segunda categoría de sacerdotes de Ifá son los sacerdotes que no han sido iniciados en los secretos de Odù, que poseen todos los implementos de adivinación de Ifá y están autorizados a practicar el arte de la adivinación en su totalidad. La tercera categoría con los sacerdotes que tienen lo necesario para la adivinación de Ifá, pero tienen prohibido ejercer de adivinos fuera de su propia casa.

A la cuarta categoría pertenecen los sacerdotes de Ifá que son sanadores. Son sacerdotes de Ifá completos pero sólo adivinan con propósitos curativos, los sacerdotes de *Osahin* y *Aroni* (las deidades de la medicina). La quinta categoría está compuesta por sacerdotes de Ifá especializados, que no son ni adivinos, ni sanadores, pero que han realizado las ceremonias pertinentes. Poseen todos los

---

<sup>466</sup> Literalmente, Padre o Maestro de los Secretos.

<sup>467</sup> Es creencia común, que Odù fue la primera esposa de Ifá y que se negó a carse con él. En una de las visitas de Ifá al Cielo, averiguó que Odù vivía allí como esposa del guardián de la puerta. Ifá la trajo de vuelta a la Tierra, pero ella estaba tan avergonzada, que le pidió a Ifá que la encerrara en una *igba* grande, para esconder su vergüenza. Ifá le concedió su demanda. Por esta razón, no se considera que una persona sea sacerdote completo de Ifá, hasta que haya cumplimentado el ritual de la *igba*, conocida entre los sacerdotes de Ifá como la *igba* de Odù.

implementos pero no los usan. Por regla general se dedican a otra cosa pero asisten regularmente a las asambleas.

Como Insignias, los sacerdotes de Ifá del primer orden, con la excepción de los de Ilé-Ifé, llevan ropas blancas. Por el contrario, los sacerdote de Ilé-Ifé, las llevan de un azul claro. Las insignias más comunes de un Babalawo en funciones consiste en una pulsera de fibra, o de cuentas blancas, azules y rojas; un Irukere, la cola de un buey o de una vaca, y un báculo sagrado. El báculo puede tener las siguientes formas:

Un bastón plano de madera.

Un bastón redondeado por su parte superior.

Una bastón de madera o hierro, o un báculo de forma similar a un bastón Ikere.

Un báculo con la misma forma de un Ada, o cayado.

Dentro del segundo orden, están los sacerdotes que rinden culto a la divinidad Sangó (Shango). A estos se les conoce como Magbas, es decir, un sacerdote principal y sus doce asistentes. Su lugar de residencia está próxima a Kuso, lugar en el que Sangó descendió del cielo a la tierra. En su ausencia, cada ciudad y pueblo tiene sus propios Magbas. A estos sacerdotes se les conoce también como Oni-Sangó o Odù-Shu-Sangó. Los sacerdotes del resto de los Òrìsà, excepto Orisa Oko, forman el segundo rango del orden.

Los sacerdotes de Sangó llevan un distintivo especial, formado por collares y pulseras, de cuentas rojas, blancas y negras. Los de Ogun portan un brazalete de hierro en el brazo izquierdo. Los de Osun, cuentas de color ámbar, como collares, y tobilleras de latón y brazaletes. Los principales colores característicos de este orden son rojos y blancos.

El tercer orden está formado por los sacerdotes y sacerdotisas de Orisa Oko, la divinidad de la agricultura. A sus sacerdotisas se las trata con el máximo respeto, incluso que a los sacerdotes, y se las considera como “novias de la deidad”. El sacerdocio de Orisa Oko es una poderosa sociedad secreta.



Las insignias de las sacerdotisas de Orisa Oko poseen un distintivo vertical de una pulgada de largo y media de ancho, mitad rojo, mitad blanco, sujeta sobre la frente, y llevan, generalmente, ropas blancas. Otros sacerdotes y sacerdotisas menores de este orden llevan un distintivo blanco sobre su frente.

Las funciones desempeñadas por los Babalawos son las más importantes desde el punto de vista religioso, incluso social y político. Y así ocurrió, y ocurre, en mayor o menor medida, también en la diáspora, tanto en Cuba como en Brasil. Según Ellis<sup>468</sup>:

La razón de que los Babalawos ocupen el más alto lugar en el sacerdocio es que, a través de su mediación como sacerdote de Ifá, el dios de la adivinación, el hombre aprende lo que es necesario hacer para complacer a otros dioses. Los sacerdotes de Ifá así, hasta cierto punto, controlan y dirigen la adoración de los demás dioses, y en épocas de calamidades, guerras o peste, es asunto suyo el declarar que se debe hacer para aplacar a los dioses.

El culto, en la antigüedad, le pertenecía al Rey de cada reino Yorùbá, y era controlado por medio de un funcionario que actuaban en su nombre ante los miembros del culto. En Òyó, el culto de Ifá estaba bajo el mandato de Ònàilémolè, cabeza política del culto de Ifá en Òyó. El mando gubernamental en el culto era sólo de naturaleza política. Tenían libertad plena para escoger a sus propios jefes y regular sus asuntos, mientras no hiciesen nada contrario al gobierno.

El culto de Ifá no es un culto secreto. Cualquier niño, o adulto, puede entrenar como sacerdote de Ifá a lo largo de la tierra Yorùbá. Algunas son mujeres que, a pesar de ser llamadas sacerdotes de Ifá, no son miembros de derecho del culto. A la cabeza está el Àràbà, sacerdote supremo de una área muy extensa, que suele abarcar muchos pueblos y villas. Después del Àràbà está el Olúwo, que es el cargo más alto en una ciudad o comunidad. Junto con el Àràbà hay un total de dieciséis jefes mayores de Ifá: Aàbà, Olúwo, Ojùgbònà, Akódá, Asèdá, Erìnmì, Àrànsàn, Balésín, Otún Awo, Òsì Awo, Èkejo Awo, Alará, Ajerò, Owáràngún, Obalèyó, Àgbongbòn. No en ese orden, salvo los dos primeros, pues depende mucho de los centros sacerdotales.

---

<sup>468</sup> Ellis, Alfred Burdon, *The Land of Fetish*, Chapman and Hall, London, 1883.

En las comunidades muy pequeñas hay otros jefes menores responsables del culto. Además, cada Olúwo tiene, a su vez, su propio séquito de dieciséis subjefes que le ayudan en la administración del culto del área bajo su mandato. A veces, una subjefe de confianza del Olúwo también tiene bajo su mandato varios responsables para los deberes menores.

En la mayoría de las comunidades, los sacerdotes de Ifá se reúnen de forma regular, al menos una vez al mes, y una vez todos los años. La reunión anual se observa como una fiesta importante que es conocida como la Fiesta Lunar. Esta fiesta se realiza con mucho lujo y detalle y, normalmente, con la participación del Rey. La mayoría de las fiestas importantes del lugar se hacen en el palacio del Rey. E incluyen ofrendas, mientras cantan versos de Ifá y bailan.

Quizás el aspecto más interesante de las fiestas y de otras asambleas colectivas es que los sacerdotes de Ifá recitan textos denominados *iyere*. Cantar un *iyere* es un arte bien desarrollado entre sacerdotes y, normalmente, se hace en coro, liderado por solista. Después de cada estrofa completa del solista, los otros sacerdotes de Ifá entonan el *han-in*, que significa: “Sí, es correcto”. Sin embargo, si el líder se equivoca, es deber de los otros los otros sacerdotes informarle de su errores y le piden que lo enmienda. Si cometiese otro error, inmediatamente se sienta y otro sacerdote retoma el canto. Si se diese el caso de que un sacerdote cometa errores serios mientras canta, y se negase a dejar de cantar en el desafío, la congregación podría echarlo de la reunión, soportando la ignominia de su vergüenza.

A continuación, ejemplificaremos un *iyere* cantado, tomado de un ese del corpus literario de Ifá Abimbola. Al final del ese está el coro que se canta junto con el líder del canto y los demás sacerdotes. Este coro, a veces se repite varias veces, si se acompañan de música de percusión.

Solista: Igbó gbọrọrọ ni mo lè é sáké.

Coro: Han-in.

Solista: Ọ̀dàn gbọrọrọ ni mo lè é họkùn.

Coro: Han-in.

Solista: Kí n tóó dé,

Wọ̀n jojè lẹ̀in mi.

Coro: Han-in.

Solista: Mo dé, mo bá mọ̀rìwò òpẹ̀ yẹẹ-yẹẹ-yẹẹ  
Lálàdèè mi.

Coro: Han-in.

Solista: A díá fún Olóógundúdú,  
Èyí tí nílo lèé j'Àjànà n'Ífẹ̀.

Coro: Han-in.

Solista: Olónímoró j'Àjànà n'Ífẹ̀.

Coro: Han-in.

Solista: Baraapetú j'Àjànà n'Ífẹ̀.

Coro: Han-in.

Solista: A ò kú mọ́.

Coro: Han-in.

Solista: Àjẹpẹ̀ loyè awó jẹ.

Coro: Han-in.

Solista: Àjẹpẹ̀ loyè awó jẹ o.

Coro: Àjẹpẹ̀ loyè awó jẹ.

Olónímoró j'Àjànà n'Ífẹ̀.

A ò kú mọ́

Àjẹpẹ̀ loyè awó jẹ.

Solista: Yo entré en el inmenso bosque  
Para cortar los pilares de la casa.

Coro: Eso es correcto.

Solista: Yo entré en la inmensa sabana  
Para sacar las cuerdas de la casa.

Coro: Eso es correcto.

Solista: Antes de que yo volviese,  
Ellos designaron a un jefe en mi ausencia.

Coro: Eso es correcto.

Solista: Yo volví para encontrar frondas de palma suficientes  
Para mi morada.

Coro: Eso es correcto.

Solista: La adivinación de Ifá fue realizada para Olóogundúdú<sup>469</sup>  
Que iba a ser nombrado como el Àjànà<sup>470</sup> de Ifá.

Coro: Eso es correcto.

Solista: Olonìmoró<sup>471</sup> se instaló como el Ajana de Ife.

Coro: Eso es correcto.

Solista: Earaapetu<sup>472</sup> se instaló como el Àjànà de Ife.

Coro: Eso es correcto.

Solista: Nosotros no nos moriremos.

Coro: Eso es correcto.

Solista: El Sacerdote de Ifá se instala en un cargo de larga duración.

Coro: Eso es correcto.

Solista: El Sacerdote de Ifá se instala, ciertamente, en un cargo de larga duración.

Coro: El Sacerdote de Ifá se instala en un cargo de larga duración.

Olonìmoró se instaló como el Àjànà de Ife.

Nosotros no nos moriremos.

El Sacerdote de Ifá se instala en un cargo de larga duración.

Antiguamente, los sacerdotes de Ifá solían ser muy pobres. Esto era debido a que a ellos no se les pagaba directamente por sus servicios a la comunidad. Para su sustento, dependían completamente de un porcentaje de las ofrendas a Ifá o, en menor medida, de regalos dados por los clientes. Ningún Babalawo deberá usar su posición para enriquecerse. Jamás negará a nadie sus servicios a causa de que la persona sea demasiado pobre para pagar la adivinación. Con ello no decimos que no pueda o deba cobrar por su tiempo. De hecho, el Odù Oshe-Meji<sup>473</sup> obliga al sacerdote a cobrar cada vez que tira el okpele. Una cualidad muy importante de todo sacerdote de Ifá es la humildad, que se manifiesta a través de su apariencia y su manera de actuar.

---

<sup>469</sup> Olóogundúdú, nombre de alabanza de Òrúnmìlà.

<sup>470</sup> Àjànà, título importante del sacerdocio de Ifá.

<sup>471</sup> Olonìmoró, nombre de alabanza de Òrúnmìlà.

<sup>472</sup> Earaapetu, nombre de alabanza de Ifá.

<sup>473</sup> Oshe-Meji: Aquí fue donde por primera vez se tiró el *okpele* en la estera para la consulta y, el que hace caer el *okpele* sobre la estera, tiene que pagar.

## 5.6. ESTRUCTURA DE LA ADIVINACIÓN DE IFÁ.

La adivinación es un fenómeno que forma parte de las creencias y es inherente a muchas, si no todas, las religiones del mundo. Las artes adivinatorias son muchas y para llegar a comprenderlas hay que estudiar sus prácticas en sus contextos culturales.

Los Yorùbá poseen diversas formas de adivinación. El *Erindinlogun*, que implica el lanzamiento de dieciséis caracoles, *Agbigba*, que emplea un conjunto de cuerdas separadas con cuatro marcadores de cada uno, y el *Iyanrin tite* (marcas en la arena). El *Dida obi* (lanzamiento de nueces de cola), *Omiwiwo* (ver a través del agua), *Owo wiwo* (ver a través del dinero), *Wiwo Oju* (el ojo que mira) y *Wiwo digi* (mirar a través del espejo).

Tan pronto como el cliente se sienta delante del Babalawo le pedirá que susurre su problema, de modo que el sacerdote no lo escuche, a la cadena de adivinación que arrimará a su boca. El Babalawo entonces lanza el Òpèlè sobre la estera y comenzará a recitar el signo que sale.

El proceso de adivinación de Ifá posee una estructura que lo distingue de otras formas de adivinación entre los Yorùbá. Este proceso se puede dividir en tres partes estructurales generales: prólogo, narrativa, y epílogo. Aunque en cada parte veremos una serie de subsecciones, cada una de estas tres divisiones generales conforman una unidad cohesiva. La estructura interna de cada división es la siguiente:

### 1. Prólogo

- a. El Babalawo lanza el Òpèlè para sacar un Odu<sup>474</sup>.
- b. Aparición del Odu.

### 2. Narrativa

- a. Interpretación de Odu.
- b. Narración de las historias relacionadas con el Odu.
- c. Explicación del mensaje contenido en el ese (versículo) de Ifá.

---

<sup>474</sup> Un Odù es un signo que el Babalawo interpreta en el proceso de adivinación Ifá. Cuando el Odù se verbaliza, se forma una colección de cuentos (ESE Ifá) que tienen un tema similar.

### 3. Epílogo

- a. Opinión del cliente sobre la Revelación del signo.
- b. Detalle del resultado con el uso de los *Ibo*.
- c. Prescripción del Sacrificio.
- d. Lo que el Sacrificio dará al cliente.

El prólogo contiene, esencialmente, el homenaje, y busca el apoyo y las bendiciones de los Òrìsà, mediante la invocación de su presencia en el proceso de la adivinación. La narrativa consiste en una o varias historias que cuentan los acontecimientos o incidentes que sirven como precedente en el caso que nos ocupa. Por ende, la figura de la narración es la interpretación del ese Ifá. El epílogo marca los sacrificios y los ritos que se prescriben.

La forma de presentación es otro criterio en el que se basa esta tripartita división. El prólogo, esencialmente, es en verso. El lenguaje aquí expresado por el verso es por una parte esotérico, mediante de la forma de invocación de los poderes sobrenaturales, por parte del Babalawo, y en parte prosa (o verso), para que así el sacerdote tenga una comunicación efectiva con su cliente. Lo que Babalawo expresa en el versículo de forma esotérica deberá explicarlo o interpretarlo mediante la prosa al cliente. El epílogo, que emplea más la fórmula versificada que la prosa, porque el sacerdote dirige su apelación a las divinidades y a algunos espíritus a los que pide su bendición y la aceptación de los ofrecimientos.

Las fórmulas más recurrentes del prólogo se expresan de forma imperativa. Por ejemplo:

Òrúnmilá a gbo o, Akinoosa,  
B 'o ha li ri ni o wi o,  
Ma fire pebi, mafibi pere.

Órúnmilá sea escuchado, Akinoosa<sup>475</sup>,  
Diga exactamente lo que ha oído,  
No llame a una buena cosa, mala, o viceversa..

---

<sup>475</sup> Deidad muy brava.

Posteriormente, viene la parte narrativa del proceso. En esta parte, el sacerdote interpreta el papel de intérprete y mensajero, ya que simplemente comunica los mensajes y la información contenida en ellos. Se limitará a decirle al cliente lo que dijo Ifá. Veamos un ejemplo:

Ifa ni ki Oniyen ntbo,

Ifa pe oitn o ni i je ki eeleni o e.

Ifa dice que la persona debe ofrecer un sacrificio.

Ifa dice que no va a dejar que la persona caiga en desgracia.

En el epílogo, al igual que en el prólogo, abundan las oraciones imperativas, pero también las preguntas. Una pregunta muy común es *Kin ni un bo ru lebo* (¿qué ofreceremos para el sacrificio?). Cuando un Odù marca *ire* (bendiciones), el Babalawo tendrá que averiguar *Ire kin ni?* (qué clase de bendición viene), *Ire owo?* (bendición de dinero), *Ire aiku?* (bendición de larga vida). Cada adivinación de Ifá manifiesta esta triple división.

## 5.7. LOS ODÙ Y SUS CATEGORIAS EN LA ADIVINACIÓN DE IFÁ.

El corpus literario de Ifá se divide consiste en dos partes fundamentales, Odù y Ese. El cuerpo, en sí mismo, se divide en 256 partes esenciales que se denominan Odù y cada Odú, a su vez, está constituido por numerosos apartados que se llaman *ese*. Mientras el número del Odù es limitado, el número de ese de cada Odù es indeterminado. Esto se debe al constante aumento de los ese Ifá, que no afecta el conjunto total.

Odú se divide en dos categorías. La primera está compuesta por los Ojie Odù (Odù principales), que son dieciséis. La segunda categoría consiste en los Omo Odù o Amulu Odù (Odù Menores), que son doscientos cuarenta (240+16=256 Odùs en total).

Los Odù son considerados como divinidades en sí mismas. Los mitos de Ifá nos revelan que antes de que retornase definitivamente Òrúnmilà al Cielo, prometió a sus hijos y a sus seguidores que les enviaría ciertas divinidades para que realizaran algunas de las funciones que él hacía cuando estaba en la Tierra. Estas divinidades serían conocida como Odù. Entonces, sus hijos y sus seguidores comenzaron a prepararse para la llegada de estos Odù. Para los dieciséis principales confeccionaron dieciséis tronos. Uno se decoró profusamente y se emplazó en un lugar abierto, mientras que los otros quince se ubicaron alrededor de él, formando un círculo.

Cuando llegaron los dieciséis Odù principales, Ofun-Meji (también conocido como Orangun Meji) era el líder<sup>476</sup>. El resto vino en el siguiente orden:

1. Òfún Méjì (Òràngún Méjì)
2. Òsé Méjì
3. Ìrètè Méjì
4. Òtúá Méjì
5. Òtúúrúpòn Méjì
6. Ìká Méjì

---

<sup>476</sup> cf. Adétóyèsè Láoyè I., *Timì de Ede, Oriki atì Orile Awon Ìdílé Ní Ilé Yorùbá Ní Èka-èka won*, Mbari Mbaya Publications, Òsogbo, 1963.



7. Ọsá Méjì
8. Ọgúndá Méjì
9. Ọkànrán Méjì
10. Ọbàrá Méjì
11. Ọwónrín Méjì
12. Ìrosùn Méjì
13. Ọdí Méjì
14. Ìwòrì Méjì
15. Ọyèkú Méjì
16. Èjì Ogbé

Pero cuando el decimosexto Odù llegó a la puerta, que separaba al Cielo de la Tierra, invirtieron el orden sucesión para que Eji Ogbé, el menor de todos, pasara primero. Le siguieron los 15 Odù restantes, de modo que el primer Odù llegó en último lugar.

Cuando Eji Ogbé descendió a la Tierra, los que estaban allí, lo aclamaron el Rey de los Odù. Lo llevaron en hombros y lo sentaron en el gran trono preparado para el líder de los Odù, pensando que él era el mayor de todos. El segundo Odù que descendió del Cielo también fue aclamado como ministro del Rey de los Odù. Y así sucesivamente, de modo que la clasificación jerárquica de dieciséis principales Odù quedó completamente invertida, restableciéndose de la siguiente manera:

1. Èjì Ogbé
2. Ọyèkú Méjì
3. Ìwòrì Méjì
4. Ọdí Méjì
5. Ìrosùn Méjì
6. Ọwónrín<sup>477</sup> Méjì
7. Ọbàrá Méjì
8. Ọkànrán Méjì

---

<sup>477</sup> Creemos que por dificultad fonética, en Cuba Ọwónrín pasó a llamarse *Ojuany*.

9. Ògúndá Méjì
10. Òsá Méjì
11. Ìká Méjì
12. Òtúúrúpòn Méjì
13. Òtúá Méjì
14. Ìrẹ̀tẹ̀ Méjì
15. Òsé Méjì
16. Òfún Méjì

Este orden de antigüedad ha permanecido más o menos inalterable hasta hoy<sup>478</sup>. Ogbe está considerado como el mayor de los Odù, pero siempre que aparece Ofun-Meji, los sacerdotes lo alaban como rey, diciendo héèpà (Nosotros aclamamos)!

Los dieciséis Odù principales, como ya vimos, son más importantes que los menores. Estos contienen los ese Ifá más importante y se considera una obligación para todos los sacerdotes de Ifá saberse tantos ese como sea posible de cada uno de ellos. Como resultado de esta relevancia, la mayoría de los ese Ifá existentes pertenecen a uno de los Odù principales.

Los Omo Odù también se consideran como divinidades. Se consideran hijos de los dieciséis Odù principales. También se les conoce como Amulu Odù porque cada uno de ellos porta los nombres de dos principales. El primero y más importante Omo Odù es Ogbeyeku, combinación de Ogbe, primer Odù, y Oyeku, segundo Odù. Los doscientos y cuarenta Odù menores se colocan en doce grupos. Cada grupo se denomina Apola (sección). Los doce grupos se forman con los nombres de doce de los dieciséis Odù principales:

1. Àpólà Ogbé
2. Àpólà Òyèkú
3. Àpólà Ìwòrì
4. Àpólà Òdí

---

<sup>478</sup> Este orden no se sigue en algunas comunidades Yorùbá, como en Dahomey y en Adó Àwáyè, por ejemplo.

5. Àpólà Ìrosùn
6. Àpólà Ọwónrín
7. Àpólà Ọbàrá
8. Àpólà Ọkànrán
9. Àpólà Ọgúndá
10. Àpólà Ìkà
11. Àpólà Ọtúúrúpòn
12. Àpólà Ọsẹ

Cada Apola consiste en varios Odù. La primera sección contiene treinta, mientras que la segunda sección contiene veintiocho. El número de Odù en cada sección disminuye en progresión, dando un total de doscientos cuarenta. Los nombres de los treinta Omo Odù de la sección Apola Ogbe, por orden de antigüedad:

- |                  |                      |
|------------------|----------------------|
| 1. Ogbèyèkú      | 16. Ọgúndábèdé       |
| 2. Ọyèkúlogbè    | 17. Ogbèríkúsá       |
| 3. Ogbèwèyìn     | 18. Ọsálùfógbèjọ     |
| 4. Ìwòribogbè    | 19. Ogbèká           |
| 5. Ogbèdí        | 20. Ìkágbèmí         |
| 6. Ìdingbè       | 21. Ogbètómopòn      |
| 7. Ogbèrosùn     | 22. Ọtúúrúpongbe     |
| 8. Ìrosùnòkánjúá | 23. Ogbèalàrà        |
| 9. Ogbèhúnlé     | 24. Ọtúáoríkò        |
| 10. Ọwọ́rínsogbè | 25. Ogbèatè          |
| 11. Ogbèbàrà     | 26. Ìrẹ́ńtẹ̀gbè      |
| 12. Ọbàràbogbé   | 27. Ogbèsẹ           |
| 13. Ogbèkànràn   | 28. Ọsẹ́ogbè         |
| 14. Ọkàrpansodé  | 29. Ogbèfohunfólóhun |
| 15. Ogbèègùn     | 30. Ọfúnnagbè        |

Cada Odù de las 256 categorías de poesía del corpus literario de Ifá posee su propio diseño y su propio carácter. Un Odù puede denotar negatividad mientras otro denota cosas buenas. Un mismo Odù puede hablar para bueno y para malo. Puede representar prosperidad mientras que otro enfermedad y muerte. Cuando el sacerdote de Ifá realiza una adivinación, mostrará la firma correspondiente del Odù que aparece; rezará un ese particular y pronunciará si habla para bien o para mal. Si es bueno el Odù que aparece en el proceso de adivinación, significa que el cliente puede esperar un buen agüero en el asunto que concierne a su pregunta ante Ifá. Si, por el contrario, es un Odù malo, significa que el cliente deberá esperar lo negativo. Si habla de enfermedad y muerte, no augurará nada bueno. El trabajo del sacerdote consistirá en reconocer cada uno de estos signos y su correspondiente interpretación.

Cada Odù tiene 600 ese (poemas) con identidad y caracteres propios. Los nombres de los 256 Odù, llamados menores, derivan, a su vez, de los 16 nombres principales, o mayores, que corresponden con los 16 posibles patrones de adivinación que aparece en uno de los dos brazos de la cadena adivinatoria, o en uno de los lados de las marcas hechas en el *iyerosun* (polvo adivinatorio). Ambos signos, tanto en el tablero como en la cadena, se leen de derecha a izquierda y de arriba a abajo. El patrón del lado derecho se considera el primario, y es en él donde se basan los 16 nombres básicos. Los 16 esquemas básicos colocados en orden cronológico son:

1. Ogbé	2. Ọyẹkú	3. Ịwòrì	4. Ọdí
I	II	II	I
I	II	I	II
I	II	I	II
I	II	II	I
5. Ịrosùn	6. Ọwọnrín	7. Ọbàrá	8. Ọkànrán
I	II	I	II
I	II	II	II
II	I	II	II
II	I	II	I
9. Ọgúndá	10. Ọsá	11. Ịkà	12. Ọtúúrúpòn
I	II	II	II
I	II	I	I
I	I	II	I
II	II	II	I
13. Ọtúá	14. Ịrẹtẹ	15. Ọsé	16. Ọfún
I	I	I	II
II	I	II	I
I	II	I	II
I	I	II	I

Los 256 Odù derivados de los 16 básicos se organizan en dos grupos. El primero y más importante es el Ojú Odù (el mayor). Y se forman mediante la duplicación de cada uno de los 16 principales. Por tanto, la palabra èjì o méjì (dos) acompañará a cada uno, ya sea como prefijo o como sufijo: Èjì+signo, o, signo+Méjì.

I ÈJÌ OGBÈ	II ÒYÈKÚ MÉJÌ (Òyèkú)
III ÌWÒRÌ MÉJÌ	IV ÒDÍ MÉJÌ
V ÌROSÙN MÉJÌ	VI ÒWÓN RÍN MÉJÌ (Òwónrín)
VII ÒBÀRÀ MÉJÌ (Òbàrá)	VIII ÒKÀNRÀN MÉJÌ (Òkànrán)
IX ÒGÚNDÁ MÉJÌ	X ÒSÁ MÉJÌ (Òsá)
XI ÌKÁ MÉJÌ	XII ÒTÚRÚPÒN MÉJÌ (Òtúúrúpòn)
XIII ÒTÚÁ MÉJÌ (Òtúá)	XIV ÌRETÈ MÉJÌ (Ìrètè)
XV ÒSÉ MÉJÌ (Òsé)	XVI ÒFÚN MÉJÌ

Cada uno de los 256 Odù tiene características específicas asociadas a él. Por ejemplo, Èjì Ogbè, el primero y más importante Odù, significa buena suerte, mientras que Ìrètè Méjì, el decimocuarto Odù, significa muerte. El decimotercero Odù, Òtúá Méjì, por otro lado, cuenta la historia del Islam y la introducción de esta religión en tierra Yorùbá<sup>479</sup>. La mayoría de los poemas en cada Odù contiene historias relacionadas con el carácter o el tema del Odù concerniente. Pero, hay algunos poemas, en cada Odù, que nada tienen que ver con el tema principal del Odù al que representa. Así, en Ègì Ogbè, no todos los poemas contienen el tema de la “buena suerte” y, en Ótúrá Méjì, no todos los poemas hablan acerca del Islam. Veamos, a continuación, un ejemplo indicativo de los caracteres más generales de los dieciséis Méjì:

**Ejì Ogbè:** Habla de lo bueno y de lo malo.

**Òyèkú Méjì:** Denota muerte y todo lo que tiende a finalizar.

<sup>479</sup> Véase Abimbola, Wande, “Ifa Divination Poems and the Coming of Islam Into Yorùbáland”, *Pan-Africana Journal*, New York, 1972, pp. 440-454.

**Ìwòrì Méjì:** Enemigos alrededor del cliente.

**Òdí Méjì:** El mal está cerca del cliente. Podrá tener varias esposas.

**Ìrosùn Méjì:** Este Odù pertenece a Sàngó<sup>480</sup>. Deberá considerar el consejo de su esposa.

**Òwónrín Méjì:** Saldrá victorioso sobre sus enemigos. La gente habla falsedades sobre el cliente.

**Òbàrà Méjì:** Este Odù denota pobreza. Necesidad de prosperidad y felicidad.

**Òkànràn Méjì:** Habla la buena fortuna. Deberá tener cuidado con sus enemigos.

**Ògúndá Méjì:** Victoria sobre todo y todos. Este Odù está relacionado con Ògún<sup>481</sup>. La buena fortuna está con su Ori<sup>482</sup>.

**Òsá Méjì:** Este Odù habla de Òòsàálá<sup>483</sup> y las brujas. Posibilidad de muchos hijos y prosperidad.

**Ìká Méjì:** El cliente vivirá mucho tiempo. Sus allegados pensarán en hacerle daño, pero no lo lograrán.

**Òtúrúpòn Méjì:** Posibilidad de gemelos. Relacionado con los Egúngún<sup>484</sup>. Ataque inminente de brujería.

**Òtúrá Méjì:** Relacionado con Ifá y con los que le pierden su fe. Victoria sobre los enemigos.

**Ìretè Méjì:** Este Odù está relacionado con Sànpònná<sup>485</sup> y la muerte.

**Òsé Méjì:** Victoria sobre los enemigos y buena fortuna.

**Òfún Méjì:** El cliente será importante. No deben burlarse de los extraños. Su enemigos no podrán hacerle daño.

Se cree que cada uno de los 256 Odù están en relación con una de las divinidades. El Odù que se relaciona con una divinidad en particular le pertenece, lo que significa que los mitos referentes a la divinidad están contenidos en su Odù, por lo que muchos poemas del Odù contendrán historias sobre la divinidad de la que habla. Además de eso, cuando la firma del Odù, que pertenece a una divinidad en concreto, aparece, se le dirá al cliente que ofrezca sacrificios a dicha deidad. Por ejemplo, si la letra de Ògúndá Méjì, el noveno Odù, que pertenece a Ògún, aparece, el cliente deberá ofrecer sacrificios a Ògún. La creencia tanto del sacerdote de Ifá como de su cliente, es la de que Ògún ayudará al éste a resolver sus problemas, en cuanto realice el sacrificio prescrito.

---

<sup>480</sup> Sàngó representa la valentía y la victoria sobre los enemigos.

<sup>481</sup> Ògún representa la guerra y la valentía.

<sup>482</sup> Ori, literalmente “la Cabeza”. Se cree que el Ori de cada persona es su guardián espiritual.

<sup>483</sup> Deidad de la creación.

<sup>484</sup> Los antepasados.

<sup>485</sup> Deidad patrón de las enfermedades contagiosas, sobre todo la lepra y la viruela.

Se puede decir que el Odù ayuda a dar sentido y esclarecimiento a los millares de poemas (256 x 600) que existen en la colección de textos de Ifá. Sin el Odù sería difícil categorizar los temas de los que hablan la multitud de poemas. Ligando cada Odù a una divinidad particular, la colección de escritos está más próxima a la religión Yorùbá y a su sistema de creencias, puesto que cada divinidad del panteón mitológico Yorùbá podrá hablar al cliente a través de su Odù.

### 5.7.1. EL SISTEMA CUBANO.

Existen algunas diferencias cuando se comparan los textos tradicionales de Ifá con los de la diáspora, principalmente con los cubanos. La interpretación que se da de Ifá difiere bastante en contenido y en las formas con respecto al Ifá Tradicional. Para el Yorùbá, cada Odù consta de un número indeterminado de versos (*ese*), y cada ese conlleva su propio sacrificio (*ebo*), su propia explicación y su historia.

No son pocos los autores tradicionales que han cuestionado los *Dice Ifá* cubanos. Para ellos, a la hora de interpretar un Odù se dan numerosos condicionantes del mismo, así como una serie de *ebo*, que no se consideran como tales, desde el punto de vista de la tradición Yorùbá de Ifá. Ifakayode<sup>486</sup> nos da como ejemplo el Odù Ogbe-Bara, y anota las siguientes observaciones:

1.- En primer lugar, nos habla acerca de un rezo y un suyere, pero por más que tratamos de identificar qué es lo que dice el rezo, o el suyere, es imposible puesto que la forma en que está escrito ese rezo y ese suyere no es Yorùbá y, aunque hemos intentado una traducción de los mismos a base de aplicar la forma en que se pronuncia, suponiendo que haya sido así escrito, es completamente imposible determinar una traducción de los mismos homogénea o con sentido.

El autor, no ha tenido en cuenta que cuando llegaron los esclavos a Cuba, no vinieron de una misma área, ni con un dialecto común. Entre ellos había: Abaya de lengua Ibó: Costa de Oro; Acocuá: norte de Fernando Poo; Achanti: negros minas; Apapá: negros haussa del alto Níger; Arará, Yorùbás: de vecindad dahomeyana; Cambada: procedencia Mozambique; Fanti: de Costa de oro; Fula: raza roja, superior, proveniente del este, llamados mandingas en el Senegal; Guineos: Golfo de Guinea (Costa de

---

<sup>486</sup> Feni-Kayode, Feni, *Ifakayode*, tomo II, p. 4.

los Esclavos); Loanda: colonia portuguesa de Angola; Macuá: Mozambique; Mandingas: desde Senegal hasta Liberia, fronterizos con los Achanti y dahomey; Mina: pueblo de la Costa de los esclavos, sometidos por los Achantis; Mombasas: norte de Mozambique<sup>487</sup>.

Un estudio de las castas de los estos esclavos en Cuba (y la América española) incluye no sólo ararás y lucumís, sino también barbás (baribas, habitantes de Borgu), tapas (nombre Yorùbá para los nupe), hausas y gambary (nombre Yorùbá para los Hausa del interior, norte de Nigeria). Así que, tanto hausas y tapas, como nagos y jeje hablaban dialectos Yorùbá, incluidos los Arará<sup>488</sup>. Por lo que no nos ha de extrañar que la lengua Yorùbá, que se conserva en Cuba, sea una mezcla de dialectos, acrecentada aún más por siglos de transmisión oral de gente que ni siquiera hablaba ya dicha lengua.

2.- A continuación habla el Odù, de lo que nace en el Odù, con la expresión “En este Ifá nace”, pero si tenemos en cuenta que todo en el Ifá Yorùbá nace a través de un Verso (Ese), llegamos a la conclusión de que al no existir verso no puede explicarse de dónde nace lo que Ifá dice, en el caso de la Diáspora.

La explicación de este fenómeno está íntimamente ligada a la transculturación de los esclavos en Cuba. La tradición oral, muy manifiesta en África, se basa esencialmente en la transmisión de un conocimiento cultural generado a través de siglos de historia africana, de padres a hijos. Con la llegada de los esclavos al Caribe y a América, este trasfondo, este sustrato cultural no llega en su totalidad y, al poco, desaparece casi por completo<sup>489</sup>. Por esta razón, el contenido cultural evidenciado en los ese Ifá, no trasciende a la población tal como lo haría en el continente africano. Así que, a los Babalawos no les quedó más remedio que, en vez de recitar los ese acerca de los problemas relacionados con su cliente, ‘traducir’ el contenido oculto de dichos poemas, de forma que fuesen entendibles por la gente que nada sabía acerca de la cultura africana. Por esta razón emergieron los *Dice Ifá*, que tal como refiere, non más que meras explicaciones del contenido de los ese de cada signo y de sus historias relacionadas, más o menos adaptadas a la sociedad pluricultural cubana.

---

<sup>487</sup> Ortiz, Fernando, *Los negros esclavos*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1987, pp. 40-59.

<sup>488</sup> Cáceres Gómez, Nina (Coordinadora), *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*, Universidad de Costa Rica, Costa Rica, 2001.

<sup>489</sup> No ocurre lo mismo en Brasil, donde el sustrato africano se ha mantenido bastante bien, así como la lengua Yorùbá.



3.- Seguidamente nos encontramos con una descripción del Odù bastante extensa, esa es la verdad, pero que en la mayoría de los casos, si la analizamos, vemos una gran incongruencia en lo que se dice, pues en esa explicación del Odù se entremezclan figuras y datos que no son propios Yorùbás, y más aún, se entremezclan afirmaciones poco éticas con lo que es el concepto Yorùbá de Ifá.

Obviamente, no se ha tenido en cuenta que los Odù en Cuba han sufrido varias transformaciones en cuanto a su forma y su contenido, puesto que prácticamente sólo han mantenido su contenido y no su continente. Todo ello adaptado a una sociedad colonial hispanoparlante con multitud de transculturaciones, no sólo Yorùbá, sino congas, ararás, mandingas, etc. Por no mencionar la fuerte influencia católica. Cabe decir que el sustrato islamista que se aprecia en los ese Ifá nigerianos, son evidentemente añadidos muy posteriores, motivados por la propia colonización árabe.

Esta postura viene bien defendida por Leonel Gámez<sup>490</sup> (Osheniwó), que nos explica que son las ‘adiciones amañadas’ y las ‘historias inexistentes’ las primeras críticas que se le hacen al corpus de Ifá Afrocubano. Estas adiciones se sustentaron en función de una realidad, y esa realidad fue la de estar sometidos a la religión cristiana. Sin embargo, esta realidad de sometimientos religiosos no fue ni mucho menos ajena a Nigeria. En su caso, fueron el sometimiento de la religión musulmana, por un lado, y cristiana, por el otro. Este fenómeno se pone de manifiesto e algunos de los ese Ifá nigerianos, donde se muestra cómo fueron adicionados y amalgamados con otras culturas y creencias, así como prohibiciones específicas impropias de los seguidores de Òrúnmìlà. Gámez lo ejemplifica de la siguiente manera<sup>491</sup>:

Ifá dice Iré para la persona que le sale Otura Meyi. Ifá dice que puede ser que en la familia de la persona haya Babalawos o puede que la persona se convierta en Babalawo.

Ifá dice que la persona debe consagrarse en Ifá y no ser musulmana. La persona tiene que realizar opolopo ébó.

Akuko Oròrò  
Nni fori deyade  
Dia fun Òrúnmìlà

---

<sup>490</sup> Gámez, Leonel, *Defendiendo nuestras tradiciones*, Edición electrónica del Autor.

Baba o bimo ré  
Baba o so raji  
Babalawo to ba kofa  
E má má kirun  
Ifa wa o sohun e pe nu  
O mu yere o fi sunkun igbin  
O yanu koto orin awo nlo ko si lenu  
O ranse sagogo lode iporo  
Aran lode ikiji  
Kijikiji ni seriogbe  
Canto: O ni babalawo to ba kofa e má má kirun  
Ifa wa sohun e pe nu  
Babalawo ta ba kofa o  
Ke má má kirun o  
Tori ifa wa o sohun e pe nu  
Coro: O ni babalawo to ba kofa e má má kirun  
Ifa wa sohun e pe nu  
Babalawo ta ba kofa o  
Ke má má kirun o  
Tori ifa wa o sohun e pe un

El gallo de Oròrò  
Es el que tiene la cresta grande.  
Es el Babalawo de Òrúnmilà  
Que realizó la adivinación para Òrúnmilà,  
El que va a tener un hijo  
y lo va a llamar Raji.  
El Babalawo que aprenda Ifá  
No deberá ser musulmán (kirun).  
Nuestro Ifá no maldice.  
El comenzó a cantar cantos de Awó

---

<sup>491</sup> *Ibid*, p. 19

El mandó a por Agogo  
De la tierra de Iporo  
Mandó a por Aran de la tierra Ikiji  
Kijikiji pertenece a Serimogbe.

Canto: Él dice que el Babalawo que aprenda Ifá  
No deberá ser musulmán.  
Nuestro Ifá no maldice.  
El Babalawo que aprenda Ifá  
No deberá ser musulmán.

Coro: Él dice que el Babalawo que aprenda Ifá  
No deberá ser musulmán.  
Nuestro Ifá no maldice.  
El Babalawo que aprende Ifá  
No deberá ser musulmán.

La historia de este ese Ifá, cuenta que Òrúnmilà fue a por adivinación para saber si la llegada de su hijo iba a traerle Iré Ajé y prosperidad. Le dijeron a Òrúnmilà que él no podía ser musulmán. Si obedecía esta prohibición, él iba a llegar a tener mucho dinero. De modo que él debía seguir adorando y trabajando Ifá, para que de esa forma llegara a ser rico. Después de que Òrúnmilà hiciera ébó, comenzó a llegar el Ajé (dinero) que nunca había tenido. Iré gbogbo wonle (todos los Iré llegaron a su casa).

En este ese Ifá podemos ver que la adivinación le advierte a Òrúnmilà que no fuera a dejar el sacerdocio de Ifá para ser musulmán.

Este ese Ifá, es una clara advertencia para que no se alejen del culto a Ifá, que no se desesperen, y que no cambien su religión. Evidentemente, esta advertencia no pudo tener cabida en un ese Ifá antiguo, sino que tuvo que ser una adición posterior, ya que antes de la llegada de los musulmanes a Nigeria, no existía la necesidad de creer que alguien fuera a convertirse al Islamismo. Vemos en el poema un intento de mantener, a toda costa, las creencias de Ifá, así como un intento de detener el rápido avance

del Islam, de modo que si no se cumple, ningún Iré vendrá a la casa de la persona. Se evidencia como Ifá era empleado como un medio de coacción para que las personas no se convirtieran al Islam.

Y continua Gámez:

Ifá dice, que la persona prosperará realizando el ébó correspondiente. Que la persona tiene problemas con enemigos (ogun nja) y que tiene que realizar ébó para vencerlos a todos.

Alawakibaru mangadaya  
Difa fun enlojo imolé  
Nwon torun bo wa le aiye  
alawakibaru mangadaya  
difa fun Òrúnmilà  
Ifa nlo le doko aileru lodun  
Imolé ku ku ku metanla  
Ala wa ki baru  
Ala wa ki baru  
Omolé ku nleru  
Omolé ku nleru  
Geribu nanle  
Geribu nanle  
Imolé ku ku metalnla  
Ala wa ki baru.

Alawakibaru mangadaya<sup>492</sup>.  
realizó adivinación para un grupo de Imolé (musulmanes)  
cuando ellos iban a venir a la tierra.  
Alawakibaru mangadaya  
Realizó adivinación  
Para Òrúnmilà

---

<sup>492</sup> Saludo musulmán a Allah, que aquí se emplea como nombre propio del adivino.

Cuando Ifá iba al campo de Ailero Lodun  
Imolé murió, murió, murió  
Y sólo quedaron trece imolé  
Alawakibaru mangadaya.  
Los Imolé me rociaron con ceniza.  
Exclamaron: ¿Qué me pasa?  
Los Imolé se murieron.  
Y se murieron.  
Y solo quedaron trece Imolé.  
Ala wa ki baru.

Aquí vemos como un grupo de Enlojo Imolé (musulmanes), fueron a por adivinación para saber si ellos iban a poder vencer a sus enemigos cuando llegaran a la tierra. Por otro lado, Òrúnmìlà había cultivado el campo de Ailero lodun con quimbombó (ila) y los Enlojo Imolé fueron a robarle. Òrúnmìlà fue a por adivinación y su Babalawo le dijo que él tenía que hacer ébó. Òrúnmìlà realizó el ébó y le dijeron que tenía que cocinar los *iyandles*. Cuando los Enlojo Imolé se dieron cuenta de que Òrúnmìlà había cocinado *iyandles*, se dispusieron a robárselos y, en ese momento, Òrúnmìlà apareció ante ellos y comenzó a matarlos uno a uno. Cuando ya había matado a algunos y sólo quedaban trece, comenzaron a suplicarle a Òrúnmìlà para que no los matase. Él les dijo, el regalo es el regalo, lo que uno debe hacer, es lo que uno debe hacer, lo que entra en la boca ya no sale; de modo que Òrúnmìlà los maldijo diciendo: ustedes van a suplicar cinco veces al día para que todo el mundo sepa que tipo de personas son ustedes (ladrones). Así es como, desde entonces, los Imolé suplican cinco veces al día hasta hoy.

A los Afrocubanos no les pasó por alto el hecho de que Òrúnmìlà, obviamente, no pudo impedir la expansión del Islam. De hecho, la tradición Afrocubana tiene un Odu que los ensalza y pone especial atención al cuidado de sus ancestros Árabes, por ello al Odù Otura-Meyi, la tradición afrocubana lo llama Ifá Male.

4.- Vemos también diferentes “Obras e Historias” que, analizadas con profundidad, o están incompletas o las historias que se cuentan no son de origen Yorùbá. Entendemos que esto puede

deberse a las innumerables transformaciones que pudo recibir Ifá al realizarse la práctica, más como una defensa hacia la esclavitud, que el Yorùbá recibía por parte de sus amos, que a la verdadera práctica del culto, que en su país de origen (antes de la esclavitud), realizaban. La mayoría de las obras que aparecen son lo que el Yorùbá conoce como ÀBÌLÙ (trabajos u obras de uso maléfico). En cuanto a las historias que se nos cuentan denominadas *Patakis*, no son de origen Yorùbá sino historias transformadas del culto religioso cristiano, en su mayoría.

También se acusa al Ifá afrocubano de agregar temas bíblicos al corpus textual de Ifá. Pero la cuestión está en que los esclavos que llegaron a Cuba, y sus descendientes, trataron de explicar los contenidos de otra religión (en este caso la católica), desde el punto de vista Yorùbá. Sin embargo, este fenómeno también sucedió en Nigeria, tal y como se observa en los sus ese Ifá. El siguiente ese Ifá de la colección de Gámez<sup>493</sup> nos lo muestra:

Nàà La Madre de Los Imolé:

Ifá dice, la persona a la que le sale Otura-Meyi, y su madre vive, debe cuidarla. Ifá dice que el Orí de su madre está enojado con la persona; y si su madre es difunta, la persona debe de venerar su espíritu.

O ni wure  
Wusi wusi wuna  
A difa fun nana  
O ni ta lo lare o nàà  
Nàà lo lare o  
Nàà.

Él dice: Rezando,  
Y maldiciendo, maldiciendo.  
Realizaron adivinación para Nàà  
Que era la madre de los Imolé (musulmanes)  
Preguntó: ¿Quién no es culpable?

---

<sup>493</sup> *Ibid*, p. 26.

Nàrà, Nàrà no es culpable.

Nàrà, madre de los Imolé (musulmanes). Ellos estaban un poco molestos con su madre (Ifá).

Anabi (Mahoma), fue a la guerra y no regresaba, así que su madre salió a buscarlo. Caminó durante treinta días seguidos y no encontró a su hijo Anabi. Caminaba por la sabana, cuando se prendió fuego la hierba, de modo que la madre se vio rodeada por el fuego, pues venía de la derecha, de adelante, de atrás, de todos lados. Nàrà, que se encontraba en medio del fuego, corría de un lado a otro, sin saber a dónde ir, hasta que, encogida sobre sí misma, murió asfixiada.

Treinta y un días después, Anabi iba caminando por la sabana y encontró el cuerpo inerte de su madre, y gritó: *Iya mi re, Iya mi re* (ésta es mi madre, ésta es mi madre). Ólodumàrè habló con Anabi, y le dijo que su madre lo había estado buscando y que no comió durante treinta días, hasta que aquí, justamente, la muerte la alcanzó.

Ólodumàrè le dijo a Anabi: “Tu hiciste que tu madre sufriera, que pasara hambre, así que Yo te ordeno que tú también ayunes durante 30 días, en la misma época en que murió tu madre”. Este es el ayuno (Aawe) que hacen los musulmanes cada año.

Ólodumàrè también le ordenó que durante esos treinta días su comida iba a ser *eko* bebido (liquido). Cualquier Imole que coma otra cosa en la tarde del siguiente día (*isinu*), habrá invalidado su ayuno. También le ordenó, que cuando cumpliera treinta días exactos de ayuno, él (Anabi) tenía que ir al lugar donde murió su madre, y poner su frente sobre la tierra para pedirle perdón. A ese lugar se le llama *Yidi* (que es donde los musulmanes van a rezar hoy en día).

Al siguiente día de cumplir con el ayuno. Cualquier musulmán que siga congregado dentro de la ciudad, no le será válido el ayuno, puesto que ellos deberán irse fuera de la ciudad (*Odi Ilu*); y deberá de ser en época seca. Ellos comenzaron a festejar dándole gracias a sus Babalawos, sus Babalawos a Ifá, e Ifá a Olodumare.

Como se puede apreciar, este texto describe el Ramadán musulmán, mezclado con escrituras Yorùbás actuales, donde se pone de manifiesto que Mahoma fue castigado a un mes de ayuno a causa de la muerte de su madre. Sabemos perfectamente que, según la tradición árabe, Mahoma obtiene las escrituras del Corán a la edad de 40 años y para ese tiempo era ya huérfano, y no precisamente en un incendio.

El cristianismo no llegó a Nigeria hasta finales del siglo XV, y sin mucho ímpetu, mientras que el Anglicanismo fue introducido en 1842. Como se puede observar, el cristianismo entra en una época relativamente tardía en la historia nigeriana, de modo que todo lo que hable de cristianismo en Ifá, debe ser posterior al el siglo XV. Las pocas acciones misioneras llevadas a cabo por los portugueses se ven reflejadas en los versos del odù Oyekun-Oshe, donde la deidad Oke no alcanzó la prosperidad, sin antes haber tenido un encuentro con los “Cristianos”:

Igun Ko gbo ohun orun (la Tiñosa dejó de oír la voz del Cielo) y Awodi ko gban omi efa (Awodi trató de coger pescado sin el cubo que se utiliza para sacar el agua del bote) fueron los dos sacerdotes de Ifá que adivinaron para Oke y le aconsejaron descartar su Ifá porque nunca iba a prosperar.

Oke abandonó el palacio de ellos llorando y, de camino a su casa, se encontró con otros sacerdotes de Ifá, llamados: A bogunde (sacerdote de Ifá de la tierra de Egba), Asaguede (sacerdote de Ifá de Ijeshu) y Akpa koko in koko t’nko ogban ikin lowo da ni oju okpan (el sacerdote de Ifá que le hizo adivinación con treinta semillas de Ikín en lugar de dieciséis).

Los tres sacerdotes le preguntaron sobre la razón de su llanto. Así que Oke les explicó que unos adivinadores le habían aconsejado botar su Ifá, porque si no, nunca iba a prosperar en la vida. Le preguntaron, pues, cuál fue el odu que le había aparecido durante la adivinación; él respondió que era Oyekú-Oshe. Los tres sacerdotes coincidieron en que él prosperaría a condición de que hiciese sacrificio. De modo que Oke fue a pedir dinero prestado para realizar el sacrificio.

Tres meses más tarde, había prosperado tanto, que se casó con dos mujeres al mismo tiempo. Comenzó a tener hijos y saldó su deuda; construyó su propia casa y compró un caballo para su negocio. Tres años después le fue entregado un título de gobierno. Hizo una fiesta a la que invitó a los dos grupos de sacerdotes de Ifá que le habían hecho la contradictoria adivinación. De modo que cantó en alabanza de su Ifá y de los últimos tres sacerdotes de Ifá, que le indicaron el sacrificio que lo había llevado a la prosperidad.

Nota: Cuando este signo de Ifá aparece en Ugboodu, la persona será advertida de que se encontrará con algunos videntes, probablemente sacerdotes cristianos, que le aconsejaran botar su Ifá. Él deberá buscar una segunda opinión antes de cumplir con esa sentencia. Si esto aparece en la



adivinanza se le dirá a la persona que debe prepararse para tener su propio Ifá, si desea prosperar. No deberá oír a ningún otro adivinador, ni médiums o videntes<sup>494</sup>.

Una vez que se establecieron los cristianos en Nigeria, los Yorùbá fueron aceptando su nueva situación, de modo que el mismo oráculo de Ifá, en Okana-Ika, nos dice que a pesar de tener su propio Ifá, se deberá mantener la fe cristiana.

Dicho lo anteriormente expuesto, nuestra conclusión (sin desmerecer la práctica que en el Ifá de la Diáspora se realiza) no deja de ser realista y, muy a nuestro pesar, entendemos que ésta es incompleta, sobre todo en lo que a la interpretación y a las obras se refiere. Para que se pueda entender nuestra afirmación debemos entender que, para el Yorùbá, cada Odù de Ifá tiene innumerables versos (ese), que cada verso tiene su propio sacrificio y su propia explicación natural, entendible y racional; que a partir de ahí existen numerosos Ofo y Akose (Obras), que a su vez se dividen en OÒGÙN (Trabajos de uso medicinal), ÌBÍMO (trabajos relativos al nacimiento de una persona), ÒRÌSÀ (Trabajos relacionados con las divinidades), ÀWÚRE (trabajos de uso benéfico), ÀBÌLÙ (trabajos de uso maléfico) e ÌDÁÀBÒBÒ (trabajos de protección contra trabajos de uso maléfico).

Kayode no ha tenido en cuenta que el Ifá Nigeriano tuvo, en su expansión hacia los países fronterizos, el mismo problema que el Ifá cubano. Cada país adaptó y añadió su acervo cultural al contenido de los Odù, pero mantuvo inalterable los principios metafísicos de cada uno de ellos. Claro ejemplo es la adaptación que se hizo en Benin de Ifá (país relativamente cercano a Nigeria), con sus propias deidades y sus propios fetiches. Además, aplicando los principios ultraperiféricos, en Cuba se conservan tradiciones que ya hace mucho tiempo han caído en desuso en Nigeria.

Para que podamos entendernos mejor con lo dicho anteriormente a cada Odù de Ifá le pertenecen numerosos ese (versos), cada ese lleva su *ebo* (sacrificio) y su propia explicación (adivinanza); aparte, cada Odù lleva sus Oògùn, sus Ìbímó, sus Òrìsà, sus Àwúré, sus Àbìlù y sus Ìdá Àbòbò.

---

<sup>494</sup> *Ibid*, p. 30.

Kayode manifiesta que existe la idea, entre los estudiantes de Ifá de la diáspora, de que sólo hay una manera de consultar Ifá, decir rezos, cantar canciones, hacer ofrendas, rituales y comunicarse con los espíritus, frente a los usos de Ilé-Ifè, Osogbo, Ode-Remo y Abaketu. Si según él, Ifá se desarrolló como una herramienta para resolver problemas en un entorno desafiante. Nosotros entendemos que más desafiante que una sociedad altamente esclavizada, donde todo lo que tuviese ‘tufillo’ a prácticas demoníacas era penado con la muerte, poco hay.

Dentro del contexto de la cultura tradicional, tanto Yorùbá como en la diáspora, el estudio de Ifá requiere de gran humildad. Ninguna persona tiene todas las respuestas, ni lo sabe todo. Un proverbio de Ifá dice: “La mano derecha lava la mano izquierda y las dos la cara”. Cuando un estudiante de Ifá no sabe la respuesta a una pregunta, lo correcto es decir “no lo sé, permítame encontrar a un mayor que sí lo sepa”.

Ifá otorga a sus estudiantes herramientas para la comunicación con formas de conciencia que existen en el reino comúnmente denominado el mundo de los espíritus. Éste tipo de comunicación es, a menudo, confusa y engañosa, cuando se trata de forma irresponsable sin disciplina, entrenamiento o elevación espiritual. En la iniciación de Ifá tiene un lugar predominante Ori (la cabeza), que es el que abre áreas del cerebro que de otra forma permanecerían dormidas. Esta apertura tiene como finalidad realzar la intuición y amplificar el poder de la palabra (ofo ase). Esta transferencia de poder espiritual lleva incluido el compromiso de desarrollar un buen carácter (iwa-pele). Guiar y evaluar el desarrollo de un buen carácter es competencia de los ancianos, preservadores de la tradición, que tienen el derecho a determinar quién será digno de expandir la tradición en el futuro.

## 5.8. LA ADIVINACIÓN.

Un oráculo es un medio por el que un individuo o un colectivo comunican con el mundo espiritual. Para ellos existen, esencialmente, cuatro formas de comunicación y dos tipos fundamentales de oráculos. Los espíritus lo harán por medio de:

Los seres humanos: sueños, visiones y Epifanía.

Los animales: conducta en momentos significativamente particulares, estudio de sus entrañas, etc.

Las plantas: manipulación, lanzamiento de semillas, ramas, hojas, etc.

La oportunidad.

En cambio, los dos tipos básicos de oráculos son los oráculos altos y los bajos. Los altos, como Ifa, se caracterizan por su integridad matemática binaria que les permite acceder a la inteligencia creativa subyacente conocida como Ifá. El primero en dominar los misterios creativos de Dios se muestra en la Historia con el nombre de Òrúnmìlà, Eleri Ipin (el Testigo de la creación). Una lectura del oráculo de Ifá es una comunicación directa con el propio espíritu.

Los oráculos bajos son medios de comunicación con el espíritu pero que carecen de la ciencia matemática divina. Como resultado, cualquier espíritu de cualquier nivel de desarrollo se puede manifestar. La Ouija es un ejemplo de ello. Los oráculos altos no sólo diagnostican la situación del cliente, sino que también prescriben los remedios exactos y medicinas apropiadas para sus bienestar. Esta propiedad está fuera del alcance de los oráculos bajos. Los oráculos de Ifá que se usan con frecuencia son: Obi Abata, Merindinlogun, Òpèlè e Ikin.

Obi Abata es el oráculo de Ifá más simple. No requiere ninguna iniciación, ni prescribe sacrificios de animales. Peso a ello, es sumamente exacto y tiene el poder de generar una de las patas de los Ikin de Ifa y del Òpèlè.

Merindinlogun (o Dieciséis Cauris), es el oráculo empleado exclusivamente por los miembros iniciados en el sacerdocio yórùbà. También genera una de las patas de Ifá, pero necesita dos tiradas para crear las dos piernas completas de Ifá. Es decir, dos tiradas generan dos Odù, que se leerán como un solo par de

Odù doble. Esta práctica no se recomienda al lanzar el Obi, puesto que el Obi no fue diseñado para proporcionar una revelación completa de los poderes contenidos en un Odù combinado. Se recomienda, en cambio, agotar todas las facetas del modo de comunicación del Obi, los 9 modelos y principios del Opon.

También se deberá anotar que en el Merindinlogun el sacerdote aconsejará y prescribirá remedios y sacrificios sólo en los 12 primeros Odù. En el caso de los signos 13, 14, 15 y 16 del Merindinlogun, el sacerdote estará obligado a enviar al cliente a un Babalawo. Aunque Obi puede generar todos los 16 solos Odù de Ifa, no puede prescribir los sacrificios del ebo.

Los Babalawos son los únicos adoradores de Ifá permitidos para adivinar con el Òpèlè o con los 16 Ikin. Ambas herramientas generan en una manipulación de Odù dobles en cada tirada. En el uso del Ikin, el sistema constituye la realización de una sola manipulación generador de Odù, que contrasta con la doble del Merindinlogun. Tanto el Òpèlè como los Ikin generan el rango completo de 256 Odù de Ifa. También exige una iniciación para poder prescribir los sacrificios del ebo y las ofrendas.

### **5.8.1. EL ÒPÓN IFÁ.**

Òpón Ifá quiere decir “tablero de adivinación de Ifa”. Normalmente es un tablero circular de madera tallado sobre el que se lanza los Obi, el Merindinlogun, el Òpèlè, o los Ikin. Pero el Òpón tiene un significado simbólico también. Es un cosmograma que representa el orden del propio Universo. Es imposible interpretar en su totalidad a Ifá sin entender el principio del Òpón.

El Òpón es un círculo<sup>495</sup>, que representa el símbolo universal de la creación. Es el nivel perfecto, el de menor energía. Todas en la creación pasa por una faceta redonda o cíclica, nacimiento, madurez y muerte. Nada en la creación puede escapar al principio del Òpón, o Ley de los Ciclos. Por consiguiente, es el Òpón el que proporciona el espacio donde se pueda manifestar el Odù. Cada Odù que urge en el Òpón está sujeto al principio de los Ciclos, y cada ciclo implica un cambio. De esta manera no importa por lo que el cliente esté pasando, que siempre podrá cambiarse.

El tablero de Ifá está dividido en cuadrantes de poder o influencias. El círculo representa la totalidad y la realización de cualquiera, o todas las cosas. La pregunta que se formula al oráculo se hace al ciclo abierto. La fase energética que influye en ese momento en cuestión se revela mediante la zona de influencia hacia la que va:

Norte: principio de Luz.

Este: principio de Luz.

Sur: principio de Oscuridad.

Oeste: principio de Oscuridad.

Norte: Aire, Cielo, Espíritu o Mundo de Noumenal, Cima, Cabeza, Mente, Primavera, Padre.

Sur: Tierra, Naturaleza, Mundo Físico o Fenomenal, Fondo, Pies, Caída.

Este: Fuego, Luz, Calor, Principio de Vida, Salida del sol, Casa, Ego, Asunto, Región del Pecho, Verano.

Oeste: Agua, Oscuridad, Frío, Muerte, Ocaso, Exterior de la Casa, Otros, Predicado, Abdomen, Invierno.

Las adivinación es la esencia, el corazón mismo de Ifá, que se fundamenta en los principios de los dieciséis Olodu y la sabiduría que ellos imparten. La adivinación no es arbitraria, ni es un conjunto de ideologías fundamentadas de creencias religiosas. Son sistemas dinámicos de conocimiento que se basan en la aplicación apropiada de una acción social.

Para aprender el proceso, se memorizan e interiorizan los ejemplos de los Olodu, que son los dieciséis odù mayores. Cada Odù, revelado a través del proceso de adivinación, deberá ser contemplado, primero, y asumido después por el sacerdote, para una mejor exposición de las ofrendas a las divinidades, las oraciones, la reflexión sobre el carácter del consultado, la salud, el examen del entorno familiar, o la simple ambición personal.

---

<sup>495</sup> Aunque puede ser cuadrado u ovalado, y, en algunos casos muy concretos, triangular o semicircular.

Como ya hemos señalado en varias ocasiones, la respuesta oracular de Ifa es siempre dada en forma de parábola. De ahí el refrán:

Owe ni Ifa ipa  
Omoran ni imo;  
Bi a ba wipe mo  
Omoran a mo  
Nigbati a ko ba mo  
A ni, ko se

Ifa habla siempre en parábolas,  
Él es el sabio que comprende su discurso.  
Cuando decimos, lo comprendemos,  
Él es el sabio que lo comprende.  
Si nosotros exigimos comprenderlo,  
Cuando verdaderamente no lo comprendemos,  
Entonces decimos: Hay algo terrible en ello.

Cada Odù posee, al menos, una cincuentena de versos, de ese Odù. La mayoría de los versos se estructuran en siete partes, que comienzan con una frase de apertura que, por regla general, es el nombre del *awo* que hizo la adivinación. En la mayoría de los casos, el nombre será un seudónimo que posee varias funciones. Si ese seudónimo consiste en una frase descriptiva larga, incluirá una referencia metafórica acorde a la naturaleza del problema, y una sugerencia para la solución del problema.

Por ejemplo<sup>496</sup>: “La mano fue atada al cuerpo, el pié fue atado al cuerpo” era el nombre del Awo que realizó la adivinación para Ejì-Ogbè. El nombre alude a que las manos y los pies están conectados al cuerpo, como un recordatorio de que la cabeza y el corazón necesitan estar en armonía para lograr cualquier tarea. Es decir, la cabeza instruye a los pies para que tomemos una dirección, y nuestro corazón puede estar guiándonos a hacer algo más. Una persona a la que le sale el signo de Ejì-Ogbè

---

<sup>496</sup> Véase, Fatumbi, Awo Falokun, *Dafa: The Ifá Concept of Divination and the Process of Interpreting Odù*, CreateSpace Independent Publishing Platform, Charleston (South Carolina), 2014.

durante la adivinación tiene su mente y sus emociones en perfecta alineación. En caso contrario, el Odù o está sugiriéndoles que ése es el camino a seguir.

En otros casos, se mostrará el verdadero nombre del Awo que realizó la adivinación. Cuando esto se hace, el nombre será normalmente el título del Awo, por ejemplo: AbÒrìsà Omo Obàtálá, que indica que el sacerdote era un adorador de la deidad Obàtálá. Si el Awo está asociado a un Òrìsà específico, entonces los tabúes relacionados con ese Òrìsà son una llave para entender el Odù. En algunos Odù, el *awo* se identifica como Òrìsà específico, por lo que, una vez más, los tabúes de ese Òrìsà sirven de llave para comprender el signo.

Cuando el sacerdote señala en el Odù una planta o un animal, esa planta o animal se vuelven tabú para el cliente. ese tabú es específico al Odù que se ha lanzado, por lo que no podrá usarse en el ebo para resolver ese problema concreto que ha aparecido en el Odù. Si el tabú aparece durante un Igbodu, se considera una restricción para toda la vida. En caso de duda con respecto a la duración del tabú, deberá verificarse el dato a través del uso del ìbò.

A menudo, el nombre del sacerdote vendrá dado por un proverbio que se identifica con la solución del problema: “La mano derecha deberá lavar la mano izquierda” es el nombre del adivino que realizó la adivinación para Ogbè. El nombre sugiere que las personas nunca deberán estar completamente solas, y que tienen que ayudarse entre sí para lograr el crecimiento personal y comunal.

Las historias de los Odù suelen referir eventos o personas reales, por lo que se emplean seudónimos con el fin de proteger el anonimato. En otros casos, el nombre del cliente estará compuesto por un proverbio que define el problema o, por el contrario, alude a la solución. A veces, el cliente es propiamente un Òrìsà. Cuando esto ocurre, el cliente en cuestión deberá tener en cuenta los tabúes de ese Òrìsà en particular. Si la persona que ha venido para la adivinación está identificada como un alimento, dicho alimento deberá considerarse un tabú.

Toda vez identificado el nombre ,o los nombres, del sacerdote y del cliente (o los clientes), el Odù expondrá la razón por la que la persona ha venido a por adivinación. Puede ocurrir que las razones no se expresen de forma clara y evidente:

Òrúnmìlà consultó Ifá el día  
que él hizo la jornada del Cielo a la Tierra.

La jornada podría ser un viaje o podría referirse a una demanda espiritual. Si éste el caso el sacerdote debería afrontar sus problemas para tener un buen carácter. La referencia a ir del Cielo a la Tierra sugiere que la persona necesita empezar a trabajar sus principios espirituales y pensar cómo es su conducta espiritual en la vida cotidiana. La jornada del Cielo a la Tierra es una metáfora para que el sacerdote considere las lecciones aprendidas en las ceremonias de Òrìsà y extrapolarlas a su casa o a su comunidad.

Con frecuencia, el verso indicará por qué la persona ha venido. Ellos creían que tenían un problema en particular, pero su enfoque es erróneo. Por ejemplo, alguien podría creer que no fructifican porque están hechizados. Odù podría señalar que han comido alimentos considerados como tabú. Como consecuencia, hay una falta de vitalidad que es la fuente de las dificultades. Estas sutiles distinciones varían de un Odù a otro.

Algunos versos harán preguntas que podrían parecer impertinentes a la persona que vino a por adivinación. Es tarea del sacerdote explicar la relevancia de las preguntas, de acuerdo al problema. Con frecuencia, el Odù no relaciona directamente el tema con la preocupación de la persona. No es extraño que el Awo comience a recitar un verso detrás del otro hasta que el cliente indique que uno en particular que haga alusión a su problema. Los más experimentados sabrán intuitivamente qué versos aplicar y cuales no. Finalmente, observará si los versos en relación poseen algún valor añadido oculto.

Cada Odu tiene, al menos, un verso relacionado con la fertilidad, y describe ofrendas que puedan asegurar bendición de hijos. Obviamente, no todos los que vienen a por adivinación quieren iniciar una familia. Así que estos versos podrían estar, más bien, relacionados con una idea creativa que conduzca



a la abundancia económica. Si el sacerdote no está seguro del significado, deberá confirmarlo con los Ibo.

Después de haber definido claramente el problema, Odù ofrecerá consejo sobre el asunto. Si la orientación del Odù viene con ire, será suficiente explicar los consejos y rezar el Oriki Odù, con el fin de asegurar la manifestación de ese ire. El Ibo deberá emplearse siempre para determinar qué pasos son necesarios para asegurar la manifestación del ire.

Si dicha orientación viene con ibi, el sacerdote estará obligado a realizar el ebo. La razón de ello es porque la propia adivinación es una invocación de las Fuerzas Espirituales que han causado el ibi. Si esas Fuerzas no se aplacan podría haber un efecto disociatorio entre el cliente y el sacerdote. Es importante recordar que cuando el Odù viene con ibi, la adivinación no se completará hasta después de hecho el ebo. Una vez realizado, se deberá hacer una adivinación adicional para asegurarse de que esos ebo serán eficaces en el proceso de transformación del ibi en ire. El proceso no está completo hasta que el resultado deseado no se ponga de manifiesto.

Eji Ogbe: Posesiones materiales en la vida, dice Òrúnmilà que sin el buen carácter todo es un sin sentido.

Oyeku Meji: Sea benevolente y tenga consideración hacia los demás para que pueda vivir tranquilamente en su casa.

Iwori Meji: Esfuércese por lograr la verdad, a pesar de experimentar continuamente las tribulaciones de la vida.

Idi Meji: Debemos ser hábiles. Siendo hábiles minimizaremos los obstáculos de la vida y aumentaremos al máximo nuestra felicidad.

Irosun Meji: Sea consciente de sus limitaciones y debilidades. Enfrentese al origen de sus problemas.

Oworin Meji: El carácter de uno es lo que determina su modo de ver el mundo. Para una vida mejor, uno deberá mejorar su carácter.

Obara Meji: No tenga el hábito de decir mentiras; sea siempre franco y honrado.

Okanran Meji: La obstinación no beneficia; escuche la verdad sobre usted. No desatienda los consejos bien intencionados.

Ogunda Meji: El enojo no hace induce a nada; la paciencia es la madre del buen carácter.

Osa Meji: Esfuércese continuamente por lograr lo imposible; la lucha mejorará su destino.

Ika Meji: Guárdese bien contra actos deshonrosos que puedan estropear su reputación.

Oturupon Meji: Aprenda a pensar más antes de actuar. Reaccionar basándose en las maneras de otros le llevará al infortunio.

Otura Meji: Los ancianos declaran que es tiempo de que viva la verdad, no basta con creer sólo en ellos.

Irete Meji: Esfuércese por desarrollar un carácter tranquilo y equilibrado para vivir mejor.

Oxe Moji: Esfuércese seriamente en ser diplomático en todas las ocasiones y en todo momento.

Ofun Meji: No debemos combatir a la fuerza con la fuerza, ni emplear la mala medicina. Debemos sentarnos ante Ifá con serenidad y espíritu de trabajo.

## 5.9. LA ORIENTACIÓN.

Cuando se formula una pregunta a Ifá, señala Fatumbi<sup>497</sup>, los versos del Odù describen y definen la esencia de las fuerzas que se encarnaron en ese signo en particular. Odù es una expresión simbólica de las fuerzas naturales que forman la conciencia humana. Éstas definen, a su vez, la interacción entre uno mismo y el mundo que le rodea. Una vez que esas fuerzas hayan sido identificadas, el sacerdote en cuestión explorará la relación entre la persona que pregunta, la pregunta, y los modelos que han creado esa situación específica. Esto, a su vez, genera acciones que llevarán a la resolución del problema.

El primer paso hacia la resolución de dicho problema es determinar la orientación del Odù. Si el Odù viene con *ire* (buena fortuna), el sacerdote le aconsejará a la persona que siga las instrucciones dadas para su resolución. En *ire*, la condición simple sugiere que las fuerzas resolutivas ya están prontas. El *ire* confirma que los conocimientos que fueron revelados por el Odù llegarán a un resultado positivo. A veces, el sacerdote sugerirá que realice una ofrenda un espíritu particular, para asegurar que el *ire* indicado por la adivinación traerá buena fortuna, riqueza, larga vida o hijos.

Por el contrario, si el Odù viene con *ibi*<sup>498</sup> (mala fortuna), el *awo* deberá determinar qué fuerzas han influenciado a la persona para que no tenga armonía y paz interna. Esto, a su vez, se usa como base para identificar la fuente que interactúa negativamente entre el consultante y el mundo. Cuando se determina, el oficiante prescribirá ciertos rituales de transformación que restaurarán el equilibrio. Al proceso de restaurar el equilibrio se conoce como “transformar el *ibi* en *ire*”.

Obviamente, no se hacen rituales de transformación simplemente para aumentar la buena fortuna o para adquirir un cambio deseado. Un sacerdote responsable sólo invocará aquellas fuerzas que alineen a la persona con su destino íntimo personal. Ifá enseña que invocar la transformación sin la causa oportuna en su contexto apropiado llevará a la ruptura eventual. En un período corto, esta acción podría conllevar la riqueza. Pero a largo plazo podría causar importantes daños.

### 5.9.1. LA ORIENTACIÓN DE ODÙ.

---

<sup>497</sup> Fatumbi, Awo Fa Lokun, *Awó: Ifá and the Theology of Orisha Divination*, Original Publications, New York, 1992.

En un apartado anterior ya detallamos el proceso para determinar la orientación de Odù. Este mismo proceso se usa para explorar la naturaleza específica del *ire* y del *ibi*. Ambos son considerados manifestaciones de Èṣù. Se cree que cada manifestación de Èṣù posee diez aspectos diferentes:

1. Ire (buena fortuna):

Aiku: la larga vida.

Ajé (owo): dinero.

Aya ìyàwo: matrimonio.

Omo: hijos.

Isegún: victoria sobre los enemigos.

2. Ibi (mala fortuna):

Iku: muerte.

Arun: enfermedad.

Ìjà: luchas, guerras.

Ajé (owo): falta de dinero.

Ofo: la pérdida.

Una vez que en la adivinación se ha determinado la orientación, es posible identificar la naturaleza exacta del *ire* o el *ibi* que se han manifestado a través del Odù. Esto se consigue nombrando los tipos de *ire* e *ibi* usando los instrumentos de adivinación. De modo que, si el Odù viene con *ire*, el sacerdote preguntará si se manifiesta por medio de *aiku*, *ajé*, *aya ìyàwo*, *omo* o *isegun*, mediante los dos *ìbò*. El oficiado separará poniendo uno en cada mano, y el sacerdote lanzará su instrumento de adivinación. Tras esto, el adivino pedirá la mano apropiada según sea un signo mayor o menor. Los *ìbò* que por regla general se usan son:

1. Ire:

---

<sup>498</sup> *Osogbo* en Cuba.

Aiku: piedra.  
Ajé (owo): cauri.  
Aya ìyàwo: caracol.  
Omo: hueso.  
Isegun: pedazo de loza.

## 2. Ibi:

Iku: hueso.  
Arun: caracol.  
Ìjà: piedra.  
Ajé (owo): cauris.  
Ofo: pedazo de loza.

Cuando se emplea cualquier ìbò se debe tener en cuenta que debe haber uno alternativo que represente la respuesta negativa, normalmente el hueso del talón de un chivo, o una piedra negra. La mayoría de los sacerdotes tienen un recipiente que contiene diversos ìbò, tanto par representar los diversos tipos de *ire*, como los de *ibi*.

### 5.9.1.1. CONFIRMACIÓN DEL IRE.

Determinado ya que el Odù viene con *ire*, el sacerdote pasará a preguntar si es firme, con el mismo procedimiento si/no descrito previamente. Si el *ire* se confirma, no será necesario seguir investigando. Con un *ire* firme, el *awo* se asegurará que el cliente ha entendido las instrucciones que se le han dado por el Odù y, finalmente, hará una invocación para sellar el *ire*.

En el sistema africano, las invocaciones para el *ire* se hacen al final de cada ese Ifá, y precedidas de la construcción: “él dijo” o “ella dijo”, o, en su defecto de: “él cantó” o “ella cantó”. Bascom<sup>499</sup> incluye en su estudio invocaciones en Yorùbá y en inglés. Además, indica que la invocación deberá ser cantada, por lo que el sacerdote improvisará una melodía acorde al verso. Es habitual que el *awo* enseñe la invocación a la persona que ha venido para la adivinación, para que pueda rezarla, ya sea en intervalos fijos, o siempre que le atenace la confusión y duda.

Para invocar el *ire*, se dirá el nombre del Odù tres veces. Si el Odù implica una necesidad de protección, se seleccionará una de las frases siguientes:

Ki o 'r'omo gbe sire: No permita a nadie hablar mal de mí.

Ki e bami ka'wo iku: Que no haya ninguna enfermedad ni ninguna muerte.

Arun ejo ofo efun edi apeta oso: No permita que me alcancen los hechizos.

Aje at awon oloogun buburu gbogbo: Protéjame de todas las manifestaciones negativas.

Si el Odù hablara de buena fortuna:

Ki e jeki iyawo mi'romo gbe pon: Permítame ser bendecido con hijos.

Ki nre s'owo: Permítame tener riqueza.

Ki èmì mi gun ki ara mi kiole: Permítame tener una larga vida.

Ki e masai fun èmì naa i'owo ati ohun rere gbogbo at beebè tìtì lo: Permítame tener riqueza y todas las cosas buenas de la vida.

Ki e èmì eniyan rere alabukunfun: Permítame ser una persona buena y bendita.

Para cerrar la oración, se volverá a repetir el nombre del Odù tres veces. Y se añadirá To (bastante) Ase. Después, el sacerdote exhalará su aliento sobre el *adimu* o el *ebo*.

---

<sup>499</sup> Bascom, Willima Russell, *Ifa divination: Communication between gods and men in West Africa*, Indiana University Press, Notre Dame (Indiana), 1969.

### 5.9.1.1.1. DETERMINACIÓN DE LA FUENTE DEL IRE.

Es habitual identificar la fuente del *ire* para que la persona que lo reciba sepa la manera en la que se manifiesta en el mundo. Algunos Odù indican que el *ire* vendrá durante un viaje, por lo que la persona que ha venido para la adivinación sabrá que deberá aceptar cualquier invitación para viajar. Otros Odù indicarán que el *ire* pueda venir de un extraño. Por lo que se le aconsejará que trate a los extraños con cortesía.

Las fuentes más comunes de *ire* son:

Ire'lese eégún: bendiciones de los antepasados. Ésta es una sugerencia para prestar atención a la sabiduría de los antepasados venerados dentro del linaje familiar de la persona.

Ire'iese Òrìsà: bendiciones por parte de las fuerzas de la naturaleza.

El sacerdote podrá determinar qué Òrìsà las trae, y se aconseja a la persona que respete los tabúes de ese Òrìsà.

Ire'lese l'aiye: bendiciones de los bosques sagrados o fuentes de inspiración de la naturaleza.

Ire'iese l'owo: bendiciones de riqueza a causa de los propios esfuerzos.

Ire'lese orí: bendiciones a causa de la guía clara de su propia conciencia.

La buena fortuna aquí sugiere que la persona sabe lo que necesita hacer para resolverse el problema que ha traído al sacerdote.

Ire'lese okunrin: las bendiciones vendrán por medio de un hombre.

Ire'lese obinrin: las bendiciones vendrán por medio de una mujer.

Ire'lese babagba: las bendiciones vendrán de un hombre mayor.

Ire'lese iyagba las bendiciones vendrán de una mujer mayor.

Ire'lese araanu: las bendiciones vendrán de la disciplina espiritual.

Ire'lese ona: las bendiciones vendrán de un viaje.

Ire'lese alejo: las bendiciones vendrán de un extraño.

A veces, el propio Odù podrá ser muy específico con respecto a la fuente del *ire* y no será necesario investigar más. Si el *ire* indicado por el Odù representó un aumento significativo de la buena fortuna para la persona que ha venido a por adivinación, el *awo* podrá prescribir un ritual que acelere la manifestación de ese *ire*. Se podrá determinar a qué *Òrìsà* o *egun* deberá apelarse para pedir ayuda. Cuando la determinación ha sido ya efectuada, se determinará si la ayuda puede realizarse por medio de una ofrenda de comida preparada (*adímu*), o si se requiere una fiesta, es decir, un *ebo* que involucra la preparación animales. Una vez preparado el *ebo*, se ofrecerá una cantidad pequeña de sangre (*èje*) al espíritu apropiado<sup>500</sup>. El resto del animal será cocinado para la familia y amigos del consultado.

### 5.9.1.2. CONFIRMACIÓN DEL IBI<sup>501</sup>.

Determinada la orientación del Odù como *ibi*, será muy útil conocer la fuente de *ibi* para saber qué tipos de rituales transformarán el *ibi* en *ire*. Es importante considerar todas las opciones con sumo cuidado. La habilidad de transformar el *ibi* en *ire* dependerá de las aptitudes del sacerdote. Para que esta transformación sea eficaz, es importante que la persona entienda las condiciones que causaron el *ibi*. Ifa enseña que el *ibi* no viene como castigo por parte del *Òrìsà*. El *Ibi* es la consecuencia natural de ignorar el proceso de desarrollo de un buen carácter<sup>502</sup>. También puede ser la consecuencia natural del fracaso en aprender las lecciones de vida durante las diferentes fases de crecimiento y desarrollo.

El Odù podrá sugerir que la forma más eficaz de transformar el *ibi* en *ire* sea instaurar un tabú en la persona que ha venido a consultarse. Si el problema surge a causa de una intoxicación, tendrá sentido aconsejarlo. Si el problema es a causa del exceso, sería aconsejable imponer un tabú en forma de amenaza.

La llave para transformar el *ibi* en *ire* está en determinar los factores que han causado una falta de alineación entre la cabeza (*Orí*), el corazón, el espíritu y el alma. Después de que esto se ha determinado, es posible identificar la fuerza compensatoria que restaurará el equilibrio.

---

<sup>500</sup> En Cuba es habitual ofrecer toda la sangre que contenga el animal.

<sup>501</sup> En Cuba al *Ibi* le denominan *Osogbo*.

<sup>502</sup> Fatumbi, Awo Fa Lokun, *Iwá-Pele. Ifá quest: the Search for the Source of Santería and Lucumí*, Original Publications, New York, 1991.



A pesar de que cada Odù encarna un Òrìsà específico, es posible que otro Òrìsà pueda ser la fuente de *ire* o *ibi* para ese Odù. En la cosmología de Ifa, cada Òrìsà funciona con su contrario. La capacidad expansiva de Obàtálá como fuerza creativa de la naturaleza se ve templada por la fuerza contractiva de Oduduwa. El fuego de Shango es generado por los vientos de Oya y estos, a su vez, son refrescados por las aguas de Yemoja. La violenta pasión de Ogun es aliviada por medio de la miel de Oshun. La arrogancia de Osanyin, por la humildad de Òrúnmìlà.

El proceso de transformación del *ibi* en *ire* es siempre un proceso de restauración del equilibrio con el Orí de la persona, o entre la persona y el mundo. Por esta razón es importante identificar las fuentes de desequilibrio como un primer paso para sanear esta condición. Si la fuente del desequilibrio no está en el contenido del Odù, será pertinente el uso del *ibo* para clarificación.

#### **5.9.1.2.1. DETERMINACIÓN LA FUENTE DEL IBI.**

Las fuentes de *ibi* son esencialmente iguales a las fuentes de *ire*. Una vez determinada la orientación del Odù, se establecerá cómo viene el *ibi*, de la siguiente manera:

Ibi'lese *iku*: falta de armonía que puede conducirlo a la muerte.

Cuando se ve este problema debe hacerse la ceremonia de Ifá.

Ibi'lese *eégún*: falta de armonía con los antepasados.

Ibi'lese *l'aiye*: falta de armonía en el hogar y el ambiente natural.

Ibi'lese *l'owo*: problemas debido a la falta de recursos económicos.

Ibi'lese *orí*: falta de armonía con la conciencia personal.

Esto se debe, normalmente, a un conflicto entre la cabeza y el corazón (la mente y los sentimientos).

Ibi'lese Òrìsà: falta de armonía con las fuerzas de la naturaleza.

Se deberá determinarse qué Òrìsà es la fuente.

Ibi'iese *okunrin*: obstrucciones causadas por un hombre.

Posiblemente a causa de alguna forma de hechizo.

Ibi'lese obinrin: obstrucciones causadas por una mujer.

Posiblemente a causa de alguna forma de hechizo.

Ibi'lese ajé: obstrucciones causadas por algo indefinido.

Para solucionar este tipo de problema deberá tomarse a Ifá.

Las invocaciones por transformar el ibi son las mismas que para el *ire*. Sin embargo, en lugar de decir las invocaciones al final de la adivinación, se dirán durante el ritual de transformación. Estos rituales pueden incluir limpiezas depurativas, espirituales y apelaciones directas para una intervención espiritual. La intervención espiritual requerirá siempre una ofrenda hecha antes de la apelación. Estas ofrendas podrán ser: *adimu* (comida cocinada y regalos) y *ètutu* o *ipase* (con sangre animal).

*Adimu*, *ètutu* y *ipase* varían su significado ligeramente en función de las diferencias regionales nigerianas. Por regla general, el *adimu* involucra cualquiera comida cocinada hecha con ingredientes recolectados de la granja, o la presentación de un regalo, tal como telas o cuentas. *Ètutu* es una ofrenda hecha con *èje* (sangre animal), necesaria para detener el efecto de las influencias negativas. *Ipase* es una ofrenda con *èje* (sangre animal), pero se usa para bloquear las influencias negativas de espíritus elementales. Los sacerdotes tienden a agrupar todas estas ofrendas bajo el título de *ebo*. Sin embargo, esta palabra en Yorùbá está referida a las ofrendas con *èje* que se dan para confirmar el *ire*.

Con frecuencia, los rituales de transformación indicados durante la adivinación son efectuados en una fecha posterior, de forma que el proceso de adivinación se considera abierto. Eso significa que las invocaciones que se hicieron todavía están bajo efecto, de modo que el ritual se continuará comentando extensamente el *Odù* original.

Cuando se realizan rituales de transformación, es necesario encender una vela y poner un recipiente con agua en el área de trabajo. Esto asegurará que los elementos tierra, aire, fuego y agua estén presentes. También será necesario invocar las fuerzas espirituales que van a ser empleadas en el proceso del ritual. Generalmente, invocando primero a Èṣú o a Elegba, seguido de una invocación al *Odù* que se

lanzó durante la adivinación, repitiendo el nombre del Odù tres veces, precedido por la frase,; ìbà-se + nombre del Odù.

El poder de la palabra sirve para invocar las Fuerzas Espirituales que se necesitan para transformar el *ibi* en *ire*. Además del Oriki, es posible usar canciones asociadas con el Òrìsà particular y Egun, como formas de invocación. Al final del ritual, después de que se ha realizado la adivinación, para confirmar que el trabajo ha sido eficaz, es importante sellar el trabajo. Esto hará diciendo:

Ìbà-se (nombre del Odù), Ìbà-se (nombre del Odù), Ìbà-se (nombre del Odù).

Fun mi ni ire (concédame la buena fortuna).

To, Ase (que así sea).

## 5.10. LA ADIVINACIÓN Y EL SACRIFICIO PRESCRITO.

Òrúnmìlà no sólo posee la presciencia sobre los sucesos futuros, sino que también prescribe los remedios contra cualquier eventualidad, además de exponer el caso ante Olódùmarè. Dice el refranero Yorùbá: A kì ndífá kámá yan ebo (Uno no consulta a Ifá sin que le prescriba un sacrificio). Por lo general, la gente es reacia a ofrecer sacrificios con la finalidad de cambiar las cosas para mejor, aún a sabiendas de que el sacrificio todavía ofrecido mejorará su buena fortuna.

Después de cada proceso de adivinación hay siempre un sacrificio prescrito. Tanto si la predicción de Ifá es buena o mala, el cliente siempre deberá ofrecer un sacrificio. La tradición dice que si la predicción de Ifá es buena, el sacrificio ayudará a que lo bueno siga viniendo, y si es mala, el sacrificio ayudará a que el cliente disperse el mal.

Veamos algunos ejemplos de ese Ifá que ilustran cómo aquéllos que ofrecieron sacrificio por medio de Òrúnmìlà prosperaron y los que no, o lo hicieron a medias hallaron la mala suerte.

Jíkáléwi, Awo òlògbò,  
Dífá fún ològbò,  
Níjò ti ó nfi ojúmó-ojumó  
Nse òwò àmúbò  
Won ní kí ó rú abéré méfà  
Eyelé méfa, àti egbàáfà:  
Ó gbó, ó rú ebo:  
Láti ìgbà náà, ni ològbò  
Kò tún mú àmúbó mó

Jíkáléwi<sup>503</sup>  
Lanzó Ifá para el gato  
Cuando su presa todos los días  
Lo eludía.

---

<sup>503</sup> Nombre del adivino.

Le pidieron que ofreciese seis agujas,  
Seis palomas y treinta kobo<sup>504</sup>.  
Él obedeció y ofreció el sacrificio;  
En adelante, al gato nunca se le escapó  
Ninguna de sus presas.

La historia mitológica nos enseña que el gato es la metáfora del cliente que se acerca al adivino a causa de sus fracasos pasados en la captura sus presas. Después de ofrendar el sacrificio, las circunstancias mejoran por completo, y el gato nunca extrañará de nuevo su presa. Lo que Ifá nos dice es que la persona que se consulta ha estado experimentando continuos fracasos en su vida. Deberá, por consiguiente, ofrecer sacrificios para que las circunstancias puedan cambiar para mejor.

En el ejemplo siguiente, el sacrificio es parcial. El lagarto hizo el sacrificio que le permitirá procurarse una esposa, pero se negó a hacer el que le permitiría la esposa que se quedara para siempre con él:

Ìsánsán Awo ídí-òpe  
A dífá fún Aláḗ`ngbá,  
Níjọ tó máa ní obìnrin kan;  
Wón ní kí ó rú ebo àkùko méjì,  
Wón ní yòò fé obìnrin kan,  
Wón ní ti ó bá fé obìnrin nàà tán,  
Kí ó má bàà rí eni ti  
Yòò bá ti obìnrin nàà sigbó  
Nítorí nàà, kí ó rúbo Elenini ilé  
Alángbá rú ebo eyelé méjì,  
Kí ó baàle rí obìnrin fé  
Sùgbón kò rú àkùko méjì  
Kí obìnrin nàà bàà lè pé lódòò rè.

Isansan Awo idi-ope  
Lanzó Ifá para Alàngbá<sup>505</sup>

El día en que él iba a tomar una esposa;  
Le pidieron que ofreciera dos gallos  
Para que él pudiese ganarse el amor de una mujer;  
Para evitar a las malas personas que vienen de lejos  
Al poco se casó con su esposa,  
Él debió ofrecer sacrificio.  
Para guardarse de las personas sádicas.  
El lagarto ofreció dos palomas  
Para conseguir a la mujer,  
Pero no ofreció dos gallos  
Qué haría que la mujer se quedase.

Aquí se habla de dos tipos de sacrificios que sirven para dos propósitos diferentes. Las dos palomas servirían para conseguir una esposa. Pero también existía el problema de tener que retener el amor de esa mujer. Los adivinos supieron que habría enemigos en la casa del Lagarto (elénìní iléí), que se sentirían frustrados por su éxito, y que harían cualquier cosa por alejarla de él. Pero el Lagarto se negó a hacer este segundo sacrificio, así que tuvo que lamentar las consecuencias desagradables de perder a su esposa al poco de su matrimonio.

El propósito de estos mitos, entonces, consiste en dar énfasis a la importancia del sacrificio con respecto a la adivinación. De modo que, enfatiza Bascom:

El tema del éxito ganado sacrificando, o del fracaso como resultado de negarse a hacerlo así, implícito o explícito, transcurre a lo largo de los versos. No hay ningún verso en el que se diga que una persona ha prosperado sin haber hecho un sacrificio.<sup>506</sup>

Los Yorùbá sostienen que estos mitos son verdad, de ahí el refrán:

Rírú ebo ní ígbeni,

---

<sup>504</sup> Doce mil cowrie.

<sup>505</sup> El lagarto.

<sup>506</sup> Bascom, William Russel, *Ifa divination: Communication between gods and men in West Africa*, University of Indiana Press, Notre Dame (Indiana), 1969.

Àìrú kì ígbé ènìyàn

Ofrecer sacrificios trae bendiciones al que las ofrece,  
Negándose, escribe el desastre.

Los Odù actúan como guías para la vida diaria y la propia conducta Yorùbá. Familiarizados con las historias mitológicas, es difícil, que no ofrezcan el sacrificio prescrito una vez que el Babalawo lo dictamina. La adivinación de Ifá se usa para determinar el problema que posee el consultante y, con ello, obtener una solución favorable al problema. Y el sacrificio sirve como medio para asegurar que las predicciones de buena fortuna sucedan.

Así que, después de la adivinación, el sacerdote de Ifá le dirá qué sacrificio va con la predicción dada a su cliente y éste irá a comprar los artículos requeridos para el sacrificio.

El sacrificio no forma parte del corpus literario de Ifá, aunque existen muchos casos dónde aparecen los sacrificios conocidos *ebo Ifá*, dentro del corpus literario.

El tipo de materiales normalmente requeridos para el sacrificio es muy variopinto, desde comestibles crudos, comidas cocinadas, telas de colores, cabras, carneros, ratas, pescados, pájaros, plantas (hojas y raíces), hasta arena, piedras, etc. Un ejemplo de *ebo* de Òkànràn Méjì tenemos<sup>507</sup>.

Ẹbọ ni òṣùnwọ̀n àgbàdọ, àkúfọ́ ígbá àti ọ̀wá. A ó kě ọ̀wà náà Kéékèèkéé, a ó kě òròmọ̀dìẹ méjì lé e lóri, a ó kě ẹgbòkànlá lé e lóri pẹ̀lú ẹ̀kọ̀ mẹ̀rìn, obì gidì mẹ̀sàn àti epo pupa. Wọ̀n ó lọ rẹ̀é gbé ẹbọ náà sí ojútò.

El sacrificio de este cliente es un recipiente de maíz, una calabaza rota y una rama de palma. La rama de palma se cortará en dos partes y se pondrá un pollón en cada una, junto con doscientos cauris, cuatro pedazos de gachas de maíz, nueve nueces de kola y un poco de aceite palma rojo. El sacrificio lo deberá poner el cliente en un lugar abierto.

---

<sup>507</sup> Tomados de Adéjàre, Kékeré-awo, y Pàkòyí, Òyó.

Ẹbọ ni gogowú kan àti àkàrà méfà. A ó jẹ ọkan lóde, a ó fi ọkan léri odi. A ó jẹ ọkan ní idí Èṣù kejì idí Èṣù, a ó fi ọkan léri Èṣù náà. A ó jẹ ọkan ní idí Èṣù kejì, a ó fi ọkan léri Èṣù náà.

El sacrificio de este cliente consiste en una paño blanco grande y seis pasteles de frijol. El cliente comerá uno de los pasteles fuera de la muralla del pueblo y pondrá otro en la muralla del pueblo. Comerá uno de los pasteles delante de Èṣù y pondrá otro delante de él. Comerá otro pastel de la segunda urna de Èṣù y pondrá otro uno en esa urna de Èṣù.

Una buena parte del sacrificio la realizarán, normalmente, los sacerdotes de Ifá ante Èṣù, cuya esposa mítica se conoce como Agbèrù (receptora de los sacrificios). Como negociador entre las divinidades y Òrúnmìlà, Èṣù llevará el sacrificio ofrecido por medio de Òrúnmìlà a las divinidades que lo requieran.

La mayoría de los sacrificios que se les requieren a sus clientes son ofrendas a una divinidad en particular. Podrá ofrecer sacrificio a Shango para obtener una victoria sobre sus enemigos. U ofrecerá sacrificio a Oosanla para que su esposa pueda tener hijos.

Se harán las ofrendas al Òrìsà y al Egun junto con invocaciones que apelen su ayuda con el fin de resolver un problema. Las ofrendas se diseñan en asociación con la adivinación para invocar un poder necesario para la transformación del *ibi* en *ire*. Cuando el Odù viene con *ibi*, los sacerdotes buscarán los ingredientes necesarios para crear el *ire*, preguntando si el adimu será suficiente, es decir, si los platos cocinados traerán bastante *ase* para resolver el problema. Esto se hará a través del uso de los *ibo* mediante respuestas si/no. También podrá explorarse a través del uso de cuatro cauris.

Una vez se ha establecido el Odu y la orientación, los sacerdotes podrían emplear cuatro cauries para determinar la naturaleza de la ofrenda. A veces, los adimu requeridos podrán ser telas o regalos, en lugar de comida. Los adimu más comunes son los siguiente:

Obàtálá: caracoles, ñame, maíz, tela blanca, cuentas blancas y agua.



Orí: nueces de cola, coco, leche de coco y efun (caolín<sup>508</sup>).

Esu: aceite de ñame, aceite de palma<sup>509</sup>, vino de palma, ron, tabaco y gachas de ñame sin pimienta.

Ogun: pedazos de hierro, aceite de palma, ginebra y nueces.

Ochosi: igual que Ogun.

Shango: pimienta roja, cola amarga, amalá (buñuelos de maíz cocinados en aceite de palma), tabaco y ron.

Oya: planta de huevo<sup>510</sup> y el vino rojo.

Oshun: miel, calabaza, melón y champán.

Yemoja: melaza y melón.

Eégún: un poco del alimento que se haya comido y libación.

Ifá: cualquier ofrenda que se de a un Òrìsà.

La función psicológica del sacrificio en la comunidad es muy cuidada por sacerdotes de Ifá. Mantienen que el sacrificio ayuda a converger a todas las fuerzas naturales y sobrenaturales para que sustente a la sociedad de Yorùbá. Estas fuerzas son: las divinidades, los antepasados, las brujas (y otras acciones sobrenaturales) y los seres humanos. La función del sacrificio consiste en aunar el apoyo de estas cuatro fuerzas para que nadie las use en contra. La acción de los seres humanos en los sacrificios se ve reflejada en los textos de Ifá. Por eso, durante una ofrenda de cualquier sacrificio, se invitan a las personas a que se coloquen delante de la urna de la divinidad a la que se le ofrece el sacrificio, que oren ante ella y que coman parte de la comida usada para el sacrificio.

En el siguiente ese Ifá veremos la importancia del factor humano en el éxito de un sacrificio. Es la historia de un granjero que quiso tomar posesión de un pedazo de tierra de labranza. Se le advirtió que hiciese sacrificio a Ori (la Cabeza), a la Tierra, a Eegun (deidad de los antepasados) y a Oosanla (divinidad de la Creación). Él hizo sacrificio pero no llamó a su vecino para que tomase parte en él. De modo que, más tarde, vio que las cosas no le iban bien en su granja. Retornó entonces a Ifá para ver qué sucedía. Los sacerdotes de Ifá le preguntaron si había hecho todo el sacrificio requerido, y él contestó

---

<sup>508</sup> Al efun, lo denomina en Cuba cascarilla, puesto que proviene de la cáscara del huevo blanco, machacado, hasta formar polvo.

<sup>509</sup> Aceite de dende, o de palma, es un aceite de origen vegetal que se obtiene del mesocarpio de la fruta de la palma *Elaeis guineensis*.

que sí. Cuando ellos le preguntaron si había hecho el sacrificio a Olúbòbòtiribò, Baba Ebo, contestó que no sabía quién era. Entonces, el sacerdote de Ifá dijo:

¿Qué es a lo que nosotros rendimos culto a Ifè? A sus bocas.

Es a sus bocas que nosotros rendimos culto a Ifè, a sus bocas.

Agbóngbòn, awoo wọn l'óde Ìlorèé:

Àgbàyàngìdì, awo òde Ìjèṣà:

Ọkùnrin yàngìdì yangìdì

Ni wọn-ón dì ní àtípá.

A díá fún Olóyímèfún,

Yóó bu'lẹ Olówu roko.

Wọn ní ó bọgún ilé,

Ó bọgun ilé,

Ẹbọ rẹ ò fín.

Wọn ní ó bọṣà ọjà,

Ó bọṣà ọjà,

Ẹbọ rẹ ò dà.

Òṣà ọjà ò gbà.

Wọn ní ó bọri,

Ó bọri,

Orí pá.

Wọn ní ó bọlẹ,

Ó bọlẹ,

Ilẹ lu.

Wọn ní ó bọ Olúbòbòtiribò, baba ẹbọ.

Ó ní òun mò pé baba ẹni leégún ilé.

Òun mò pé ìyà ẹni lòṣà ọjà.

Ó ní òun m'orí lórí o,

Òun mò'lẹ nílẹ,

---

<sup>510</sup> *Solanum ovigerum*, una Solanaceae emparentada directamente con la berenjena, *Solanum melangena*. No es comestible.

Ó ní òun ò mọ ohun tí í jẹ  
 Olúbòbòtiribò, baba ẹbọ.  
 Wọn ní ẹnu,  
 Ẹnu ní í jẹ Olúbòbòtiribò, baba ẹbọ.  
 Njé kín là mbọ n'Ífẹ?  
 Ẹnuu wọn.  
 Ẹnuu wọn là mbọ n'Ífẹ.  
 Ẹnuu wọn.  
 Mo fún 'gbá,  
 Mo f'áwo.  
 Ẹnuu wọn,  
 Ẹnuu wọn kò mọ lè rí mi bá jà.  
 Ẹnuu wọn.  
 Mo wálé<sup>511</sup>,

Agbóngbòn, sacerdote de Ifá a Ìlorè<sup>512</sup>  
 Àgbàyàngìdì, sacerdote de Ifá de Ìjèsà<sup>513</sup>;

El hombre pesado  
 Quién siempre se ató las manos y los pies.  
 La adivinación de Ifá se hizo para Olóoyimẹfún<sup>514</sup>  
 Cuando tomó la tierra de Olowu<sup>515</sup> para cultivarla.  
 Le pidieron que hiciera sacrificio al Egùngún<sup>516</sup> de su casa.  
 Él hizo el sacrificio al Egùngún de su casa,  
 Pero su sacrificio no fue aceptado.  
 Le pidieron que hiciera sacrificio a la divinidad del mercado<sup>517</sup>.  
 Él hizo sacrificio a la divinidad del mercado,

<sup>511</sup> Abímbólá, Wándé, *Ijinlé Ohun Enu Ifá*, University of Ibadan, Ibadan, 1976, pp. 63-4.

<sup>512</sup> Topónimo.

<sup>513</sup> Dialecto que se habla en Ìlèsà, importante ciudad al este de Ìbàdàn.

<sup>514</sup> Topónimo.

<sup>515</sup> Rey de Òwu, uno de los reyes más importantes Yorùbá.

<sup>516</sup> Deidad de los antepasados.

<sup>517</sup> Òòsàálá.

Pero su sacrificio no fue aceptado.  
La deidad del mercado se negó a aceptar su sacrificio.  
Le pidieron que hiciera sacrificio a su Ori,  
Él hizo sacrificios repetidamente a su Ori,  
Hasta que su cabeza se puso calva.  
Le pidieron que hiciera sacrificio a la Tierra.  
Él hizo sacrificios repetidamente a la Tierra,  
Hasta que formó un agujero en la tierra.  
Le pidieron que hiciera sacrificio  
A Olúbòbòtiribò, el padre de sacrificios.  
Él dijo que sabía que el padre de uno  
Es el Egungun de la casa de uno.  
Él dijo que él sabía que la madre de uno  
Es la diosa del mercado.  
Él dijo que sabía que Ori para ser la cabeza de uno,  
Y él conoció Ile para ser la tierra.  
Pero él dijo que él no supo  
Lo que se llamó Olúbòbòtiribò, el padre de sacrificios.  
Ellos le dijeron que las bocas de personas,  
Las bocas de personas estaban llamado Olúbòbòtiribò,  
El padre de sacrificios.  
¿Qué es que nosotros nos rendimos culto a Ife?  
Las bocas de personas.  
Es sus bocas que nosotros nos rendimos culto a Ife.  
Sus bocas.  
Yo he dado aquí a aquéllos,  
Yo he dado allí a aquéllos.  
Sus bocas.  
Sus bocas ya no pueden luchar contra mí.  
Sus bocas no pueden.  
Yo he dado a aquéllos en mi casa,  
Yo he dado a pasar por.  
Sus bocas no pueden.  
Sus bocas ya no pueden luchar contra mí.

Sus bocas no pueden.

### **5.10.1. SIGNIFICADO GENERAL DE LOS SACRIFICIOS.**

La Real Academia de la Lengua Española, nos refiere acerca del término sacrificio: “Ofrenda a una deidad en señal de homenaje o expiación”. Jenkins<sup>518</sup> señala que el objetivo de un sacrificio es establecer una relación entre una fuente de fuerza espiritual y la necesidad propia de tener tal fuerza para un beneficio posterior. Según Jenkins, el sacrificio involucra la destrucción de una víctima con el propósito de mantener o restaurar una relación correcta del hombre con el orden sagrado. De esta manera efectúa una unión con la divinidad a la que se le ofrece o, en su defecto, es una expiación, o una neutralización de un daño contraído.

En un sentido amplio, el sacrificio consiste en ofrecer algo (animal, vegetal, comida, bebida o cualquier objeto) a una deidad o a un ser espiritual. En otro sentido, el sacrificio puede entenderse como algo consagrado y que puede ofrecerse a un dios o una divinidad. Es decir, una ofrenda colocada en un altar, o presentada a una deidad, o divinidades, con un propósito definido es, invariablemente, un sacrificio.

Para los Yorùbá, el sacrificio es un acto esencialmente religioso, y como acto religioso, toma generalmente la forma de dar algo a un ser (o seres) sobrenaturales. En la práctica, existen discrepancias de forma entre unas casas religiosas y otras, pero en esencia son básicamente similares, con los mismos propósitos. El sacrificio, obviamente, es un fenómeno religioso universal. La humanidad, a lo largo de su historia, ha rendido culto a los seres divinos y practicado sacrificios.

Los Yorùbá están constantemente haciendo ebò (sacrificio) y rírú-ebo (ofrecer sacrificio), siguiendo las recomendaciones de los sacerdotes en la forma de su confección el ebo. Como ya vimos, creen en la existencia de un Ser Supremo, el Creador del Cielo y la Tierra, y en varias divinidades y espíritus que están bajo su mandato. Estos son superiores en todo a los hombres, y son de gran ayuda a sus fieles seguidores ya quienes observan sus tabúes familiares. Creen, además, en la existencia de fuerzas

---

<sup>518</sup> Jenkins, Joe, *Ethics and Religion*, Heineman Pub, Oxford, 2005.

malignas –hechicería y brujería–, que pueden invertir la buena fortuna buena, haciendo la vida desagradable.

Detrás de la ofrenda de cualquier sacrificio hay siempre un propósito definido. Nadie lo realiza sin tener una finalidad concreta. Sin embargo, si los estudiosos están de acuerdo en que el sacrificio es un elemento importante en religión, no lo están tanto en su propósito. Tylor<sup>519</sup> puntualiza que el sacrificio sirve como un medio de ‘soborno’ a las divinidades, o un pago. Para Leeuw<sup>520</sup> lo ve como un medio para un fin, dar algo a cambio de algo. Para Robertson Smith<sup>521</sup> y Jevons<sup>522</sup> es un medio de pago para consolidar una comunión entre el hombre y lo sobrenatural. Westermarch<sup>523</sup> es mucho más práctico y ve el sacrificio como un medio de dar comida a las deidades para que sean amable con las personas con el fin de dar bendiciones, apartar los peligros o prevenir epidemias. James<sup>524</sup>, de forma más simple, considera el sacrificio como un medio de dar vida para tener vida.

Sea como fuere, podemos afirmar que el sacrificio, tanto en África como en la diáspora, se emplea, entre otras cosas, como un medio de expresar gratitud a las deidades; para cumplir con un voto; establecer una comunión entre los hombres y los seres espirituales; para paliar el enojo de divinidades y espíritus; para guarecerse de ataques y maquinaciones de enemigos; como método de purificación de personas o comunidades, prevención de epidemias y fortalecimiento de los participantes ante las influencias malignas.

#### **5.10.1.1. TIPOS DE SACRIFICIOS.**

Existen dos grandes categorías de sacrificio entre los Yorùbá: los que son meras fiestas, que tienen como finalidad compartir con las divinidades y la comunidad; y los que tienen como fin apartar la calamidad y reparar alguna ofensa. Mientras que la primera categoría se ofrece con júbilo y algarabía, la segunda es, por su carácter, triste y temida. Sin embargo, estas dos categorías se subdividen en: acción de gracias, votos, propiciaciones, prevenciones, sustitución y fundación del sacrificio.

---

<sup>519</sup> Tylor, Edward Burnett, *The Origins of Culture*, Peter Smith, Lexington (Kentucky), 1970.

<sup>520</sup> Leeuw, Gerardus Van der, *Religion in Essence and Manifestation*, Princeton University Press, 1963.

<sup>521</sup> Smith, William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, Adegri Graphics LLC, 1894.

<sup>522</sup> Jevons, Frank Byron, *Comparative Religion*, University Press, 1913.

<sup>523</sup> Westermarck, Edward, *Early Beliefs and Their Social Influence*, Macmillan and Co., 1932.

Ebo opé àti ìdàpò (acción de gracias y comunión del sacrificio): Este tipo de sacrificios se ofrecen como un medio de manifestar las gracias a los espíritus o las divinidades. Este tipo sacrificio casi siempre va acompañado de festejos. Los adoradores ofrecen a las divinidades una parte del ágape común, de forma que se establezca una relación beneficiosamente todos. De ahí los refranes Yorùbá:

Bí a bá se ni lóore,

Opé là ndá

Por el beneficio recibido,

Uno debe ser agradecido

Eni tí a se lóore

Tí kò dúpé,

Burú ju olósà

Tí ó kó ni lérù lo

Al que nosotros demos bondad,

Pero no exprese gratitud,

Da más pena que el ladrón

Que se lleva nuestras pertenencias lejos.

La mayoría son fiestas periódicas en las que los Yorùbá agradecen por medio de ofrendas. Éstas, por lo general, son las fiestas bienales o anuales que reúnen un número ingente de personas que vienen antes de sus divinidades, para expresar su agradecimiento por ese año por las cosas buenas recibidas.

Ebo Èjé (votos): Cuando el sacrificio se usa como un medio de expresar agradecimiento a los seres sobrenaturales, también se acostumbra a dar votos de cumplimiento. En cierto sentido es una clase de sacrificio de agradecimiento. Los devotos de algunas divinidades prometen que si sus necesidades se ven satisfechas, ofrendarán algo específico a cambio. Estos votos pueden hacerse en cualquier momento. Obviamente, la promesa hecha deberá cumplirse, especialmente cuando la promesa si

---

<sup>524</sup> James, Edwin Oliver, *Origins of Sacrifice*, Kessinger Publishing, 2003.

formula ante una divinidad. Faltar a la promesa es incurrir en el disgusto de la divinidad, con todas sus consecuencias.

Ebo Ètùtù (sacrificio propiciatorio): Malas cosechas, plagas, enfermedades prolongadas y muertes súbitas se atribuyen a la ira de las divinidades, a las maquinaciones de los espíritus perversos o a alguna situación comprometida por los hombres. Se intentará localizar la fuente del problema, de modo que se pueda calmar la ira de las divinidades o espíritus y así granjearse su favor. El medio principales para ellos son lo sacrificios propiciatorios.

Los Yorùbá tienen la creencia de que las divinidades poseen sentimientos al igual que los seres humanos, y pueden, por consiguiente, enfadarse. El motivo es casi siempre una negligencia cometida por una persona o una comunidad. También, ciertas divinidades y espíritus poseen tabúes específicos que sus devotos deben observar. Si es el caso, el sacerdote deberá determinar qué ofensas se han comprometido y lo que puede hacerse para propiciar a la divinidad. También tienen cabida las ofrendas hechas con motivo de la persecución de las brujas. Éstas producen infortunios, enfermedades o muerte prematura. Existe la creencia de que una serie de calamidades que le sucedan a un hombre, no ocurren necesariamente porque él haya hecho mal, o haya descuidado una divinidad, o a un espíritu familiar; sino porque la gente malo usan poderes nefastos para dañar a otros. De modo que el sacrificio normalmente se prescribe para propiciar a las brujas y los hechiceros.

Ebo Ojúkòríbi (sacrificio preventivo): El sacrificio que tiene como finalidad prevenir los males de una comunidad o un individuo; también, para mantener lejos al infortunio. Con este fin, se toman medidas preventivas para evitar el peligro inminente y, consecuentemente, el desastre. Los oráculos ponen en conocimiento de las persona o la comunidad lo que podría acontecer y cómo prevenirlo. Con el sacrificio se evitará el problema. Pero cuando la las instrucciones no se cumplen, las consecuencias pueden ser graves. Como hemos visto, los ese Ifá dan cuenta de ello.

Ebo Ayèpínùn (sustituto del sacrificio): Esta forma de sacrificio tiene un elemento de propiciación así como de prevención y substitución, en el sentido que algo (en lugar de la persona) se ofrece para propiciar a una divinidad, o espíritu, que planea algo malo contra una persona. El sacrificio también puede salvar a la persona que lo ofrece de una muerte prematura, de modo que la persona que habría de



morir, procurará un animal para el sacrificio. Chocará la cabeza del animal contra la suya propia de modo que el animal muera en su lugar. El animal será tratado de diversas maneras: unas veces, al animal se la tratará como a un cadáver, se envolverá en un lienzo blanco y se enterrará en un lugar prefijado. En otra variante, se inmolará al animal y se freirá la cabeza y las entrañas en abundante aceite de palma en una olla de barro (*agbada*), que será llevada a un cruce de caminos, cerca de un arroyo o al pie de un árbol de *Ìrókò*, según instruya el oráculo. El animal sacrificado tomará el lugar de la persona. Este tipo de sacrificio también se llama *bamidíyà* (Sea un suplente para mi sufrimiento).

**Ebo Ìpilè** (sacrificio fundacional): Por una parte, este ebo es preventivo; por otra, es propiciatorio, y, por otra, acción de gracias, por lo que es difícil clasificarlo bajo una de las categorías anteriores. Es el caso de la edificación de una casa. El propietario irá al pie del oráculo para saber si el lugar propuesto es seguro. Si existe algún espíritu malo que mora en el lugar, se propiciará por medio del sacrificio para evitar acciones futuras. Cuando la edificación se ha completado, se realiza otra ceremonia en la que participan amigos y familiares. Es una ocasión para la alegría y dar gracias.

### **5.10.2. TIPOS DE EBOSES DE LA DIÁSPORA.**

**Ebo Etutu:** Sacrificio propiciatorio de purificación a los fallecidos, lo que se denomina normalmente, ofrendas o *addimú* a los *Eggun*.

**Ebo Alafia:** Ofrendas a los *Oshas* u *Òrìsà*.

**Ebo Misi:** Consisten en baños con algún tipo de *ewé* (hierba) o diferentes ingredientes sin *ewé*. La composición de estos baños tiene como base líquida agua, que variará dependiendo del *Odù* o de la entidad que lo prescriba. Pueden ser agua del grifo, de un lugar, o receptáculo, específico (de mar, de la *Sopera* de *Oshún*, etc.), o con otros aditamentos. A esto se le agrega hierbas, flores, aceites, esencias y perfumes, bebidas, polvos, alimentos, sangres, etc. Los *Ebo Misi* tienen reglas específicas para su correcta consagración.

Ebo Idamewa: ofrendas impuestas o limosnas, también incluyen comidas y festines.

Ebo Itasile: Ofrendas de peticiones a los Oshas, Òrìsà o Eggun.

Ebo Ope: Ofrendas de agradecimiento que comprenden toques de tambores, addimú y festines.

Ebo Sisun: Sacrificio al fuego. Comprende la destrucción del sacrificio a través del fuego, con la finalidad de separar un estado pasado hacia dimensión futura mejor.

Ebo Fifí: Sacrificio a las olas del mar. Comprende la destrucción del sacrificio a través del agua con la finalidad de separar un estado pasado hacia dimensión futura mejor.

Ebo Orì o *Eborí*: Sacrificio al Orí de la persona. También se denomina *eborí Eledá* (ebò Orí Eledá), popularmente conocido como rogación de cabeza. Llamado también Oborí, puede confeccionarse con diversos elementos.

Ebo Eshe: Sacrificio por pecado o desobediencia.

Ebo Ení: ebó de estera.

Ebo Erú: Paquete que se hace con las pertenencias de un difunto que perteneció al culto, que se deposita en el lugar que haya prefijado el oráculo de obí. También se suele denominar así a cualquier paquete que contenga energías negativas o perjudiciales.

Ebo abikú: Ofrenda que se hace con el fin de evitar que un niño muera.

Ebo Owolé, Ebo Olé, Ebo Ò Ará Olé: Ofrenda para evitar robos, ya sea en el hogar o a la propia persona.

Ebo Isègún: Ofrenda para triunfar en cualquier empresa, afianzar la firmeza o la seguridad en algo.

Ebo Isorá: Ofrenda para alejar a los enemigos.

Ebo Apeni Fitolá: Ofrenda que se hace para que alguien no se aleje del lado de una persona.

Ebo Alekó: Ofrenda para combatir la impotencia sexual.

Ebo Arisé Gba: Ofrenda para hallar empleo.

Ebo Awure: Ofrenda para alejar la mala suerte.

Ebo Alebidano: Ofrenda para alejar la mala suerte.

Ebo Shure: Es el ébbó que normalmente se denomina “Obra”. Puede ser directo o incluyendo limpieza. Se lleva a cabo en un solo día. Lleva cualquier tipo de elementos, desde granos, frutas, pescado, carne, hasta animales vivos, sacrificables o no. También puede constituir una acción, una vestimenta específica, la ejecución de una fiesta o evento, un tambor consagrado, etc.

Ebo Ku Edu o Ebo Kuedun Mokedun: En contraposición al Ebo Shure, este se ejecuta en varios días consecutivos que deberán estar previamente establecidos. Los elementos a utilizar pueden ser del mismo tipo que los empleados en el Ebo Shure.

Ebo Kere: Vegetales, granos, carnes, huevos y frutas.

Ebo Fi: Es aquél que se efectúa de forma inmediata y con una mínima porción de cualquier elemento que sea apto y que corresponda con el Òrìsà que lo solicite, como por ejemplo, efún (cascarilla), Orí (manteca de cacao), velas, etc.

Ebo Kere: Muy similar al Ebo Fi, puesto que se realiza con efecto inmediato a su marcación, pero siempre compuesto por elementos comestibles que sean del agrado de la entidad: huevos de aves, jutía ahumada, pescado fresco, ahumado, seco, maíz, ya sea crudo o tostado, granos variados, pasteles, tamales, etc.

Ebo Wuonu: Es el que se realiza con sacrificios de animales y conlleva, como conclusión, un Itá a los tres días de la ejecución de la inmolación.

Ebo Ate, Ebo Katero o Ebo Opon Ifá: Es el ebo propio de los Babalawos que se ejecuta mediante el Tablero de Òrúnmìlà. Se emplean diversos elementos de carácter fijo, más los que indica el Odù Ifá que lo prescribe. En algunos casos se complementa con elementos que se marcan mediante un registro específico del mismo. Siempre se verifica la inmolación de animales. Existe una variante del mismo que es el Ebo Apuayeru, que es un poco más sencillo y no se utilizan animales vivos, sino pelos o plumas de los mismos.

Ebo Juju Ejebale: Ebo que se hace con animales de plumas.

#### **5.10.2.1. ODÙ-EBÒ.**

Como ya hemos comentado, Ebo es una palabra Yorùbá de múltiples y complejos significados. Por regla general, es una ofrenda hecha a un Espíritu que hace uso de la sangre animal (èje). Algunos sacerdotes opinan que ebo designa exclusivamente al èje que se ofrece para asegurar la buena fortuna. Otros, en cambio, aducen que designa a una ofrenda donde se empleó èje.

La idea de ofrecer sangre a un Espíritu es un concepto cuanto menos controvertido. La teología de Ifá manifiesta claramente que hay una ley fundamental en la Naturaleza que dice que *no se puede conseguir algo por nada*. Cada vez que un sacerdote hace una oración a cualquier Espíritu demandando su ayuda, deberá ofrecer algo a cambio. Esto pone al sacerdote en armonía con la Ley Natural.

El mismo proceso de hacer ebo es un recordatorio ritualístico de interdependencia entre todas las cosas que existen en el mundo natural, por lo que el ebo se hace en reconocimiento a este principio como un gesto de respeto entre los humanos, las deidades, y las leyes de la Naturaleza. Un elemento importante, ya casi olvidado, de este convenio es que el animal que se usa para hacer la ofrenda de sangre casi siempre se come<sup>525</sup>. Indefectiblemente, un ebo es, en sí mismo, un convite comunal. La cantidad de sangre que se vierte dentro del receptáculo del Òrìsà, al menos en África, es mínima, en contraposición a la diáspora. Los sacerdotes vierten toda la sangre en un cuenco y, mojando una pluma en ella, dará toquecitos de sangre en el exterior del receptáculo. Con el ebo se preparará una fiesta en la que participarán todos y, además, una oportunidad para alabar al Espíritu en cuestión y para renovar la fe colectiva.

Si es un ave lo que se emplea como parte del ritual de limpieza de una enfermedad física, se sacrificará al animal previamente y se usarán las patas y las alas como instrumentos de limpieza. Éstas se desecharán para que la enfermedad no se transfiera a las personas que comerán de él. El resto del ave servirá como alimento. En el caso de una animal de cuatro patas, se comerá todo.

#### **5.10.2.2. PRINCIPALES TIPOS DE ADIMÚ.**

Antes iniciar el rito del sacrificio, deberá asegurarse de que posee todos los materiales requeridos y los animales, tal como ha dictaminado el oráculo. También ocurre que el sacrificio puede adoptar una forma fija (por ejemplo, un sacrificio ofrecido a una divinidad popular). Esto sucede a consecuencia de la observación regular y constante de esa entidad. Si, por el contrario, el oráculo se consulta para algo ocasional, se deberá averiguar si se requieren otras formas de ofrenda, además de la convencional, para que el culto sea aceptado en su totalidad.

Si las ofrendas serán para los espíritus ancestrales, u otros, lo que se ofrezca dependerá exclusivamente de la dirección del oráculo. Si la ofrenda es en cumplimiento de un voto, lo que se proporcione

---

<sup>525</sup> El la diáspora es tabú en aquellos casos en los que implique limpieza con el animal y cuando forma parte de una ofrenda a los Eggun.

dependerá obviamente del voto hecho. En este caso, la persona que hace el voto deberá asegurarse de que lo que él ha jurado traerle a esa divinidad en particular, es aceptado por ella.

Las víctimas y los materiales del sacrificio varían de una circunstancia a otra, y de una divinidad a otra. Pero, en general, lo que se ofrece son aquellos elementos usados en la vida diaria. Los materiales para el sacrificio pertenecen al mundo animal y al reino vegetal. Todos los sacrificios que involucran ofrendas de plantas o animales, se conocen en Yorùbá por el término ebo. Puntualizamos esto para distinguirlo del Mbiti, las ofrendas.

Los material empleados para el sacrificio se clasifican así:

Ofrendas cultivadas: nuez de cola (obi<sup>526</sup>), cola amarga (orógbó), ñame (isu), plátanos (ògèdè), maíz molido (èko<sup>527</sup>), maíz (àgbàdo), coco (àgbon) y caña de azúcar (ìrèké).

Pájaros: gallina (obi adie), pollo (òròmadiè), gallo (àkòko), pato (pépéye<sup>528</sup>), paloma (eyelé).

Cuadrúpedos: cabra (emúré), macho cabrío (òbúko), oveja (àgùtàn), carnero (àgbò), cerdo (elédè), vaca (eralá).

Líquidos: agua fresca (omi tutu), vino de palma (emeu), ginebra (otí<sup>529</sup>), aceite de palma (epo).

Otros: vestidos o pedazos de tela, dinero (incluyendo los cowries), pescado, sobre todo el pescado ahumado<sup>530</sup> (eja àrò).

---

<sup>526</sup> En Cuba se desvirtuado el termino obi, nuez de cola, con el coco, àgbon, puesto que aún no había llegado a la Isla en tiempos de la esclavitud.

<sup>527</sup> Más conocido en Cuba y en Canarias como *gofio*.

<sup>528</sup> Akueyé en Cuba.

<sup>529</sup> En general, cualquier bebida espirituosa, mayoritariamente ron.

<sup>530</sup> En África se emplea habitualmente el pez gato, pero en Cuba se sustituyó por el pargo.

Los Yorùbá conocen, por tradición, los ‘sabores’ particulares de cada divinidad, puesto que fueron guiados en su momento para saber qué ofrecer y en qué cantidad. Enfatizamos que la persona que vaya a hacer una ofrenda deberá tener todos los animales y los materiales para ese propósito. Si no se tiene alguno de ellos, se deberá consultar con el oráculo una opción alternativa para determinar si es o no aceptada.

### **5.10.2.3. SIGNIFICADO SIMBÓLICO DE ALGUNOS ANIMALES Y MATERIALES DEL EBO.**

Ìgbín (caracol): denominado también èrò (el que suaviza o alivia) se asocia a lo apacible, la calma y la paz. Se ofrece cuando se desea dar énfasis a la paz. El movimiento lento, cauto y firme de los caracoles les permite evitar las confrontaciones, de modo que, cuando se ofrece el ìgbín, el cliente reza para que su vida puede ser tranquila y libre de todo peligro.

Adìe (gallina): Como animales domésticos, las gallinas y los gallos están siempre disponibles para el sacrificio. Pero también se emplean porque ciertas partes de estos animales tienen significados distintos para aquéllos a los que se les ofrecen. La pechuga emplumada de una gallina da protección cuando se usa en una ceremoniosa. El refranero popular no está exento de ejemplos: bí adìe bá sokún ìyé, ìhùrìhù a bò ó; àyà ni adìe fi ẹmbo omo (si una gallina llora por sus plumas, las plumas nuevas la cubrirán; una gallina protege a su polluelo con su pecho). El refrán sugiere que las penas y secretos de las gallinas están siempre ocultas bajo las plumas. Esta es la razón por la que se inmola la gallina. La sangre junto con la pechuga emplumada se deposita sobre el objeto de culto, de forma que el que ora suplica para que sus propias penas no sean tan grandes que sean conocidas por todos.

Eyelé (paloma): Es otro de los animales domésticos empleados en el sacrificio, sobre todo cuando se desea dar énfasis a la buena suerte y a la longevidad, por su serenidad en el vuelo, su limpieza y su elegancia de movimiento. No sólo los Yorùbá otorgan santidad a esta ave, para los cristianos es de mucha importancia.

Yíye ní ò eiyelé,

Didè ni íde àdàbà lorùn;

Á ye mí o,

Á sàṅ mí o

La paloma será siempre próspera,

La paloma siempre encontrará la paz;

Puede que yo sea próspero,

Puede que todo esté bien conmigo.

Eja (pescado): A algunas especies de peces se les atribuyen algunos rasgos simbólicos. El pescado ahumado (eja-àrò) y el Òkódó se piensa que simbolizan la calma y la paz. Así como el caracol (ìgbín), se cree que puede ablandar el dolor y suavizar los problemas. A Òrúnmilà se le ofrece pescado ahumado. El Òkódó lo usan, sobre todo, los pescadores como una ofrenda a Orí:

Orí lo nsèwà

Orí ló nsèwà fun òkódó,

Orí lo nsèwà.

Es Orí el que trae fortuna,

Es Orí el que trae fortuna al Òkódó,

Es Orí el que trae fortuna.

Cuando el pescado se usa como ofrenda, se está pidiendo por la buena fortuna en general. En la diáspora se emplea, principalmente, en rogaciones de cabeza, cuando la vida pelagra de forma inminente.

Àgùtàn (oveja): Se emplea siempre por su naturaleza mansa. Se le inmola en lugar de la persona como su sustituto.

Eranlá (vaca): Se le considera el animal doméstico más importante. Cuando hay un gran desastre social, la víctima del sacrificio es la vaca.



Obi (nuez de cola): presente en casi todos los sacrificios, es también un medio de adivinación. Las nueces de cola empleadas en los sacrificios son las de cuatro lóbulos (*alá-mérin*). Es una práctica común entre los Yorùbá ofrecer nueces de cola y agua fresca a los visitantes, en señal de paz y buena armonía. Ante la falta de este elemento en Cuba, se empleó el coco con el mismo fin. De ahí la expresión ‘darle coco al santo’.

Epo (aceite de palma): es otro material imprescindible que simboliza casi lo mismo que el caracol y el pescado. Suaviza el carácter belicoso, salvaje e ingobernable. Dice el refranero Yorùbá: *Epo ní ìròjú obè* (El aceite es el elemento que calma al guiso). Es decir, que actúa como agente calmante ante la ira de una divinidad. De ahí que se use principalmente en ofrendas a las divinidades belicosas, por ejemplo Ògún, Sàngó Oyá o Sòpònnó, a demás de las brujas, que también se cree que son de carácter ardiente y sanguinario.

Efun (caolín): Se emplea en dibujos rituales hechos sobre la tierra, en objetos sagrados o como una ofrenda importante. Se usa sobre todo en el culto a Olósà y Olókun, cuando se les ofrenda a los espíritus de la laguna y del mar, respectivamente. También, cómo no, en el culto a Obàtálá y Ayélála, los denominados *Òrìsà funfun*. En Cuba, como no hay caolín de forma natural en la tierra, se empleó la cáscara del huevo blanco de gallina, bien molida, como sustituto. De ahí el nombre: cascarilla.

Àtaare (pimienta de Guinea): Muy importante en algunos ritos. A veces acompaña a la nuez de cola y se comen juntos. Además, masticada al tiempo, se cree que amplifica la eficacia de una oración, o una maldición. También se cree que tonifica a algunos Òrìsà y eggun, cuando se les rocía mezclada con ron o ginebra. El Babalawo masticará las semillas de ataare para fortalecer la eficacia de su oratoria.

Màrìwò (hojas de palmera): Tradicionalmente los Yorùbá han atado hojas de palma verdes o frondas de palma a sus deidades. Se emplean para marcar y consagrar la entrada a los lugares sagrados donde están depositadas las deidades. Ògún es, por excelencia, el más aficionado a ellas. De hecho, *màrìwò* se llama el vestido que porta Ògún. En Brasil, a Shakpana se le viste de cabeza a pies con *màrìwò*. También a los Iruke, o diablillos de los abacué cubanos, se les viste de la misma forma.

#### **5.10.2.4. LA INMOLACIÓN.**

Para los Yorùbá, como en la diáspora, la sangre es un elemento indispensable en el sacrificio. Consideran que la vida está en la sangre, por lo que, la sangre que se vierte se da siempre primero a la divinidad. Ofrece la sangre es dar la vida del animal, de modo que cuando lo hacen, quieren vida a cambio, de modo que puedan vivir más y disfrutar de mayor prosperidad. En algunos casos, se emplea para purificar o fortalecer al suplicante ante una enfermedad, por ejemplo.

La sangre es de vital importancia en las ofrendas a las brujas, por lo que se le da directamente al *agbada*, junto con aceite de palma, la cabeza del animal, los miembros inferiores, las entrañas, etc.

Es el elemento más importante en un sacrificio, y se trata de diferentes maneras. Se vierte sobre los símbolos de las divinidades, o directamente a su contenedor y a sus símbolos. Muchas veces las plumas del ave sacrificada se mojan en su sangre y con ellas se pincelan los instrumentos de las divinidades. En otros casos, la sangre se vierte en un contenedor que se lleva a algún lugar específico con el fin de alimentar a los espíritus malos. A la tierra se le ofrece continuamente, y para ellos excava un hoyo y se deja que la sangre fluya sobre él. Cuando la ofrenda se le hace a un espíritu familiar, la sangre se vierte en la tumba o ante la urna que contiene los huesos del antepasado, permitiendo siempre que algunas gotas caigan sobre el dedo gordo del pié derecho del que hace la ofrenda, si es un antepasado paterno, o en el del pié izquierdo, si es materno.

Se cree que cuando las divinidades y los espíritus reciben esta sangre, invocan su beneplácito y su bendición, de modo que limpian las manchas de pecados y apartan la enfermedad y la muerte.

Además de la sangre, otras partes de los animales se tratan de manera especial. Los órganos internos – hígado, riñón, pulmones, corazón e intestinos– se consideran también como partes vitales que, en ocasiones, se ofrecen a las deidades. Si el sacrificio involucra la preparación de la carne y las entrañas para ser comidos, es costumbre ofrecer porciones de esas partes.

La cabeza del animal se considera también como muy importante. La cabeza va junto con la sangre en un sacrificio de propiciación o de substitución. Siempre que se consulte el oráculo, y éste revele que se deba dar un animal a algún espíritu maligno que quiere llevarse la vida de una persona, la cabeza del animal sacrificado deberá ofrecerse a dicho espíritu.

Después de la presentación, el próximo paso consiste en el manejo de los materiales y de las víctimas del sacrificio. La inmolación la hará siempre un sacerdote o alguien autorizado por él. En algunos casos, el animal se sacrifica sujetándolo en el suelo, ante la urna, mientras se le degüella. La sangre se vertirá en una olla de donde se aplicará a los símbolos de la divinidad pertinente, o se vertirá directamente sobre su altar. En otros casos, la víctima inmola fuera de la estancia, en un hueco excavado en la tierra.

La inmolación de las aves también se hace de formas diferentes. Unas veces, la garganta es acuchilla a través. Otras veces, la cabeza del ave está sujeta por dos dedos del pie del ofertante, mientras que sostiene su cuerpo firmemente con las manos. El ave morirá estrangulada y la sangre escurrirá vertiéndose sobre el altar o los símbolos de la divinidad. Otra manera consiste en golpearla violentamente contra el suelo.

La inmolación de una eyelé (paloma) tiene sus connotaciones. Está prohibido matar la paloma con un cuchillo ordinario. De hecho, se mata o, con un cuchillo hecho de bambú, o simplemente se le retuerce el cuello al ave. En algunos casos, la paloma se usará como esponja, empapándola en un jabón especial, para lavar la cabeza y el cuerpo entero de la persona. El ave morirá en el proceso, o se espera a que muera y se le tira al río para que se lleve lejos las impurezas y los infortunios. En algunas circunstancias, la paloma se suelta viva para que vuele lejos, y así se lleve todo lo malo de la persona. A este aspecto de la ceremonia se le denomina en Cuba ‘sarayeye’.

## 5.11. LOS CUATRO PUNTOS CARDINALES (IGUN MERIN AYE) E IFÁ.

La idea de que el espacio está dividido en cuatro cuartas partes por la intersección de dos líneas que concurren de Este a Oeste y de Norte a Sur, fue argumento de muchas civilizaciones antiguas. El sol se convirtió en un símbolo de Divinidad. El naciente, el este, se tomó como fuente de vida, por el contrario, el lugar donde el sol pone, el oeste, como la muerte. Norte y Sur representan el Nadir y el Cenit del curso diario del Sol. Los cuatro puntos cardinales son las casas que presiden las fuerzas espirituales –preceptivas para ser invocadas o apaciguadas para el buen éxito de los rituales.

El sacerdote invocará, al comienzo de su trabajo, a las divinidades:

ÊAtiwaye Ojo mo pe o! (Invocación al Este)!

ÊAti wo-Oorun mo pe o! (Invocación al Oeste)!

ÊAtilade!

ÊAticantare!



La posición del sacerdote representa el centro neutral del cosmos sobre el que los cuatro puntos cardinales son presididos por las divinidades. De la misma forma se posicionará en una consulta de Ifá;

CLIENTE

ESTE  
(Ori Opon)

(1)

NORTE (4)  
(Owo Osi Mi)

TABLERO DE Ifá (3)  
(Owo Otun Mi)

SUR

(2)

OESTE  
(Ese Opon)  
SACERDOTE

El tablero se colocará entre Cliente y el Sacerdote, orientado de modo que Èṣù, el ojo que todo lo ve, esté en dirección este. Entonces, el sacerdote identificará los cuatro puntos cardinales como sigue:

1. Tocando con la cadena adivinadora el Ojo de Èṣù, dice: ori—opon (Este);
2. Tocando el borde opuesto: ese— Opon (Oeste);
3. Tocando con la cadena a su derecha: owo otun mi (Sur);
4. Tocando a la izquierda: owo osi mi (Norte).

Esta identificación preliminar es importante ya que las configuraciones de Ifá se leen, como ya hemos señalado, de arriba hacia abajo (de este a oeste) y de derecha a izquierda (de sur a norte).

## 6. ESTRATEGIAS DISCURSIVAS DE LOS ESE IFÁ.

### 6.1. LA LENGUA POÉTICA DE IFÁ<sup>52</sup>.

Es esencial, comprender que las traducciones rara vez tienen éxito en transmitir los matices y las eufonías de los textos originales Yorùbá, puesto que es una lengua tonal. Algunas traducciones, como las de Osamaro Ibie<sup>531</sup> (que desconocía el idioma), revelan un exhaustivo conocimiento del mensaje debido a las enseñanzas que le transmitieron a través de la lengua Edo. El americano William Bascom demostró, en su notable trabajo de Ifa<sup>532</sup>, un dominio absoluto del Yorùbá así como de su conocimiento epistémico.

El texto, conocido en Yorùbá como *Ese-Ifá* (literalmente “pié de Ifa”), ilustra los elementos constituyentes de una declaración de Ifá; prosa, poesía, mito, historia y canción. Por regla general, las partes poéticas de la estrofa son fijas e invariables y deberán ser memorizadas por los sacerdotes de Ifá y recitadas literalmente; mientras que las demás partes permiten variaciones personales no ortodoxas en la presentación de sus puntos esenciales.

Los que no son Yorùbá podrán claramente distinguir, en el texto anterior de Eji-Ogbe, la parte de prosa de la de poesía, simplemente por la cadencia tonal y la repetición, propias de la poesía. Por lo tanto, la cadencia tonal y la repetición silábica no métrica o rítmica constituyen el ritmo básico que distingue la poesía de la prosa en la lengua de Ifá.

Los ese Ifá se estructuran de una forma que lo distingue de otros modelos de literatura oral Yorùbá. Su estructura está basada en su propia naturaleza histórica. Cada Odù contiene muchos poemas denominados *Ese*. Algunos de estos poemas son de larga extensión, mientras que otros son muy cortos; sin embargo, existe una secuencia lógica en la organización, en los elementos que conforman el poemario. Con este ejemplo de Eji-Ogbe, Emanuel Abosedé<sup>533</sup> nos ilustra la disposición de los versos:

A: Ifa pe oun pe ire aiku fun eni ti o da Eji Ogbe.

---

<sup>531</sup> Ibie, C. O. *Ifism: The complete works of Órúnmilá*, vol. V, Athelia Henrietta Press, New York, 1989-1993.

<sup>532</sup> Bascom, W., Ifá; *Communication between Gods and Men*, 1969.

Ifa pe ko rubo emi re oni eleyi yoo dagba-dagba yoo si d'arugbo,  
ko ni-i ku l'emere. Ifá pe ko ni egbaa owo mokonla,  
ko fi rubo, ka xe koko ewe-Ifa fun un.  
Ibi ti Ifá nan gbe 'e bee:

B: Omi lo xu kiti,  
Omi lo b'ona l'ori;  
Ona lo xu kiti  
Ona lo be omi l'ori,  
Ipade ona oun omi;  
Won pin'ra won si merin.

C: A difa fun Oyigiyigi Ota inu omi Oyigiyigi lo  
da'fa pe oun o le ku l'emere? K'oun dagbalagba,  
k'oun o si d'arugbo?

Won ni ko ni agbalagba obuko conquistado, ko ni Oke-  
Owo Mokonla, won ni ko ni koko ewe-Ifa.

Oyigiyigi rubo.

Won si xe etutu nan, fun un, won si sin-ewe Ifa  
Naa fun on o si dagbalagba, O d'arugbo, ko ku l'emere.

A: Ifá dice que la apariencia de la configuración de Eji Ogbe asegura a este cliente la bendición de la longevidad, pero que debería ofrecer un sacrificio para obtener esta bendición. Ifá dice que este cliente vivirá bien y se hará viejo. Él no hará que muera prematuramente. Ifá dice que el cliente le debería ofrecer como sacrificio: Un macho cabrío corpulento y once bolsas de cowries. El sacerdote debería ungir al cliente con una poción mágica hecha de ciertas hojas de Ifá.

B: Aquí está el verso Ifá que sostiene esta opinión:

---

<sup>533</sup> Abosede, Emmanuel, *Odun Ifá: Ifá Festival*, West African Book Publishers, Ibadan, 2000.

“Es una lucha hasta morir”, alardearon las aguas.

“Es una pelea hasta terminar” replicó la carretera.

En el nefasto día del duelo

La carretera fue dividida en cuatro

Formando un Cruce de Carreteras.

C: Fue lo declarado por el Oráculo de Ifá a la Roca Perpetua

Que yacía impassible en el cauce de un río.

La roca, antes de que llegara a ser perpetua consultó el Oráculo de Ifá preguntándole cómo podría evitar la muerte prematura y el vivir hasta la vejez. Ifá prescribió como ofrendas para el sacrificio, un corpulento Macho Cabrío y once bolsas de cowries.

La roca trajo las ofrendas. El sacerdote realizó el sacrificio y ungió a la Roca con la poción hecha de hojas específicas de Ifá. Después de esto, la Roca vivió hasta la vejez y llegó a ser eterna. La roca eterna alabó ahora a sus adivinos diciendo:

D: O wa nyin awon Babalawo,

O ni bee l'awon Babalawo n x'enu rere k'Ifa.

Omi lo xu kiti

Omi b'ona l'ore,

Ona lo xu kiti

Ona be omi l'ori,

Ipade ona oun omi

Won pin'ra won si merin.

Adi fun Oyigiyigi Ota-inu-omi

O wa njo, O wa nyo;

O la'nu koto

Orin Ifá ba bo si l'enu

O nxe:

E: Orin: Oyigiyigi Ota-omi o,



Oyigiyigi Ota-omi;  
Egbe: Awa di oyigiyigi  
A o ku mo o  
Oyigiyigi ota-omi.

F: Ni ojo nan ni njo, ni o nyo.  
Ifa pe oun ire-aiku fun eeleni.

D: Los pronósticos de los honrados adivinos son siempre defendidos.

“Es una lucha hasta morir”, alardearon las aguas.  
“Es una pelea hasta terminar” replicó la carretera.

En el nefasto día del duelo  
La carretera fue dividida en cuatro  
Formando un Cruce de Carreteras.

Así declaró el Oráculo de Ifá para mí  
Cuando yacía incierto en el lecho de un río;

Pero me sacrificué  
Y después  
Llegué a ser Eterna.

E: Abriendo la boca él cantó esta canción de Ifá;

Canción: La incierta Roca incierta en lecho de un río  
Es ahora la eterna Roca del tiempo.

Estribillo: Nosotras llegamos a ser Rocas eternas  
No moriremos.  
Viviremos para siempre.

F: Ese día comenzó para la Roca  
Una vida de alegría y felicidad.

Ifa predice larga vida para este cliente.

Con este ejemplo, Abosede nos detalla las partes constituyentes del texto:

La Parte A [en prosa] ofrece un diagnóstico y un remedio para el problema del cliente que necesitaba la consulta.

La Parte B [en verso] cita un precedente mítico para el problema del cliente.

La Parte C resume la narración [en prosa] con una historia mítica que trata de validar la opinión formulada en la parte A.

La Parte D [en verso], mientras retoma el problema del cliente, asegura una resolución positiva del problema.

La Parte E es una canción de celebración.

La Parte F [en prosa] reconforta al cliente con una resolución positiva de su problema.

Abimbola nos ofrece este ejemplo de distribución:

Parte I. Gbònkólóyo;

Parte II. A díá fún ọdẹ

Parte III. Tí níregbó 'je,  
Èlùjù 'je.

Parte IV. Wọ̀n ní kó rúbọ̀ àlọ,  
Kó rúbọ̀ àbọ.  
Wọ̀n ní pípò ni ìşégun fún un.

Parte V. Ó sì rúbọ̀  
Ìgbà tó rúbọ̀ tan.  
Ó şégun sí ọ̀tún,  
Ó şégun sí òsì.

Ó kó ẹrú,

Ó sì kó ẹrú.

Parte VII. Ó ní bẹ̀ẹ̀ gẹ̀gẹ̀

Ni àwọ̀n awo òún nìşenu rereé pe 'Fá.

Parte VIII. Ẹ ş ọdẹ ní hiin,

Hàà hiin.

Ọdẹ hiin,

Hàà hiin o.

Parte I. El sacerdote de Ifá llamado Gbónkólóyo

Parte II. Tiró Ifá para el cazador.

Parte III. Que estaba yendo a cazar en siete bosques  
y siete desiertos.

Parte IV. Le fue dicho que hiciese sacrificio para  
Su seguridad propia y de la expedición.

Parte V. y él hizo el sacrificio.

Parte VI. Después de haber hecho el sacrificio,  
Derrotó a sus enemigos de la derecha,  
Derrotó a sus enemigos de la izquierda.  
Capturó esclavos,  
reunió muchos sacos de guerra.

Parte VII. Él dijo que sucedió exactamente  
Como su sacerdote de Ifá usó su voz en alabanza a Ifá.

Parte VIII. Bienvenido cazador aclamado  
Bienvenido cazador alabado.  
Cazador, nosotros te saludamos,  
te damos la bienvenida y te aprobamos.

Casi todos ese *Ifá* se caracterizan por tener un máximo de ocho partes principales. De forma genérica, en la primera parte se muestra el nombre (o varios, si es el caso) del sacerdote de Ifá que hizo la adivinación. En la segunda parte, en el nombre (o nombres) del cliente para el que la adivinación fue realizada. En la tercera parte se nos describe la razón por la que se hace la adivinación, mientras que en

la cuarta, se explican las instrucciones del sacerdote de Ifá al cliente, después de la adivinación. En la quinta parte se nos dice si el cliente obedeció, o no, las instrucciones dadas por el sacerdote. La sexta parte narra lo que sucedió al cliente después de llevar a cabo, o no, las instrucciones que le dieron. La séptima parte contiene la reacción del cliente, alegría o dolor, como resultado de las acciones del proceso adivinatorio. En la octava parte se nos explicitan los objetivos ético-morales de la historia.

En algunos ese Ifá, al final de la séptima parte, suele haber una repetición de cualquiera de las partes I-VII o I-IV. Debemos enfatizar, que no todos los ese Ifá emplean la estructura del ocho partes ya mencionadas. Algunos ese Ifá conocidos como Ifá kékèkéké (pequeños poemas de Ifa) sólo emplean las partes I-III y la VIII, saltándose de las IV-VII. Lo veremos con más detalle en el próximo capítulo.

## 6.2. ESTRUCTURA DEL ESE-IFÁ.

La palabra Yorùbá de uso común para la poesía es *Ewi*, o *Arofo* (iwé akewi orin, òro orin), mientras que en el contexto de Ifá son *Ese-Ifa* o *Iyere* (cántico, también orin). Clasificando la poesía Yorùbá en dos grupos, Olatunji explicita:

Estas formas poéticas que son fácilmente reconocibles se cantan en lo que yo llamo *modos cantados*... Estas formas poéticas Yorùbá no se reconocen por el modo de cantar sino por ciertas características, sin estructura interna, *características tipo*. La división se esquematiza de la siguiente manera:

Modo Cantados	Característica Tipo
Rara	Oto
Ijala	Oriki
Esa	Owe
Etan	Ese-Ifa
Ege	Alo-Apamo
Odare	
Iyere-Ifa	

Olatunji<sup>534</sup> nos comenta que el punto importante a tener en cuenta en la clasificación es que si la prosodia de Ifá es cuidada, el *Iyere-Ifa* es un modo cantado, mientras que el *Ese-ifa* es poesía formal.

Idowu<sup>535</sup> divide estructuralmente la estrofa de Ifá en tres:

Cada una tiene su propio nombre y su carácter y se subdivide en tres secciones bien definidas. El primero es un breve refrán que es transformado en verso. Este verso debería estar claramente vinculado y relacionado con las dos secciones que le siguen, mientras que esas secciones deberían ser su amplificación. Éste es a menudo el caso habitual pero no siempre sucede así... La segunda sección que

<sup>534</sup> Olátúnjí, O. (1989), "Classification of Yorùbá Oral Poetry", en *Yorùbá Language and Literature*, Ed. De A. Afolayan, Ibadan University Press, Ibadan, 1982, pp. 57-72.

<sup>535</sup> Idowu E. B (1962), *Olódùmarè. Opus Cit.*

sigue al verso es la historia y ése es el foco del recital, desde el punto de vista de la adivinación, ya que la historia habla sobre el carácter mitológico o caracteres de los personajes sobre los que el oráculo había hablado anteriormente bajo circunstancias parecidas a la de los presentes inquiridores... que conduce inmediatamente a la tercera sección que es la aplicación práctica, cuyo propósito es analógico.

Bascom divide la estrofa de Ifá en tres partes más o menos idénticas a las de Idowu:

La mayoría de los versos pueden dividirse en tres partes:

- 1° La declaración mitológica del asunto que sirve de precedente.
- 2° La resolución o resultado del caso y
- 3° su aplicación para el cliente.

Abimbola divide la estrofa en 8 partes:

Cada poema de Ifá posee un máximo de ocho y un mínimo de cuatro partes estructurales. Los poemas que tienen cuatro partes son, por lo general, cortos y estereotipados. A estos, los sacerdotes de Ifá los llaman Ifá Kéékèkéké (poemas pequeños de Ifa). En realidad, son formas abreviadas de otros más largos. La mayoría de los versos que se hallan en los escritos de Ifá tienen más de cuatro partes estructurales. Entre este gran grupo de poemas, que poseen más de cuatro partes, hay algunos en los que las partes IV-VI fueron enormemente ampliadas y se les conoce como Ifá nláálá<sup>33</sup> (poemas largos de Ifa).

Y nos dice:

Todo verso de Ifá comienza con una presentación del nombre del sacerdote de Ifá que en el pasado efectuó para alguien una adivinación que conforma la materia del poema.

Estos nombres son apodos de nombres de alabanza de los sacerdotes de Ifá. Esta primera parte (I) de la estructura del verso de Ifá es atentamente observada por el sacerdote, una vez que sin evocar los nombres de estas autoridades del pasado, el poema de Ifá queda desvinculado de su importancia mítica. Esta parte del verso de Ifá, por tanto da autenticidad a cada poema como un acontecimiento verdadero que realmente ocurrió en el pasado. Los nombres mencionados en la parte (I) pueden ser nombres de ser humano, nombres de animales o de plantas, que son para los propósitos de la historia, en los poemas que

nos conciernen, personificados como si fuesen capaces de narrar una historia coherente, que será compatible con la totalidad del poema de Ifá.

Entonces, cuando el sacerdote se refiere a los nombres encontrados en esta parte del poema, como nombres de sacerdote del pasado, podemos entender su clamor como verdadero, pero sólo en un sentido espiritual o simbólico.

La parte (II) de la estructura del poema, menciona el nombre/s del cliente/s para el que los adivinadores, en (II), hicieron la adivinación. El cliente mencionado podrá ser un individuo o una comunidad entera. Como en la parte (I), estos nombres de clientes pueden ser nombres reales (históricos) o míticos; de personas o lugares. Pero, una vez que el sacerdote de Ifá, acredita que estos nombres de personas o lugares son nombres verdaderos, esta parte del poema de Ifá ratifica la autenticidad aclamada por el sacerdote para su repertorio.

La tercera parte (III) del poema de Ifá alude a la razón o a la ocasión de la adivinación realizada en cuestión. Esta posición del repertorio del sacerdote trata del motivo de la adivinación hecha, engrandeciendo el valor mítico del poema de Ifá.

La cuarta parte (IV) de los poemas nos dice lo que el cliente, en la adivinación hecha, debe hacer. Esta sección generalmente incluye algunos detalles como los sacrificios, tabúes y consejos que el cliente fue aconsejado que siguiese. Además de esto, la lista de las cosas para el sacrificio podrá estar incluida. Esta sección del poema refresca la memoria del sacerdote de Ifá sobre el tipo de sacrificio. Lo que debe prescribir a su cliente y qué consejos dar.

Además, esta parte justifica al sacerdote cuando enumera, para su cliente, los sacrificios que tendrá que hacer, y el cliente reconoce que estos sacrificios fueron ofrecidos para otras personas, lo que acredita la eficacia del sacrificio.

La parte (V) trata de esclarecer si el cliente siguió o no el consejo que le fue dado (IV) anteriormente. Por ejemplo, el cliente hace el sacrificio prescrito? Hasta qué punto observó los consejos dados por el sacerdote. Es necesario esclarecer todos estos detalles aquí par justificar el resultado de la adivinación (VI) posteriormente.

La parte, (VI) nos habla del resultado de la adivinación, por ejemplo, si el cliente hizo el sacrificio y realizó todas las otras cosas que le fueron inciertas, y que sucedió? Él alcanzó su propósito, como se le dijo (III) arriba?

Lo que generalmente sucede es que si el sacerdote de Ifá hizo el sacrificio y observó todos los otros detalles, esta parte del poema nos irá a mostrar que consiguió su objetivo; mas, si falló en la realización del sacrificio, no alcanzará lo que originalmente pretendía. Esta parte del poema de Ifá muestra un ejemplo concreto, para las personas, de las consecuencias de la negligencia del sacrificio y qué respuesta podrá esperar aquél que hizo el sacrificio.

La parte (VII) nos muestra la reacción del sacerdote de Ifá al desenlace de la adivinación. Así, si el resultado de la adivinación en (VI) es favorable al cliente, él irá a reaccionar con alegría, mas de ser desfavorable, su reacción será de arrepentimiento.

Esta parte de la estructura del poema es importante porque nos muestra la evaluación del cliente en cuanto a su propia acción y fortalece nuestra creencia en la necesidad de la persona de hacer sacrificio.

La parte, (VIII) es presentado en forma de conclusión para la historia entera. Esta parte del poema puede resaltar el tema de la historia al mencionar la importancia del sacrificio. En cierto modo, esta parte es la evaluación del sacerdote de Ifá de aquello que considera importante o memorable en la historia como un todo. De ahí, que la parte (VIII) sea generalmente presentada en términos didácticos.

Lo que se ha visto hasta aquí es que la poesía de Ifá es un tipo de poesía histórica.<sup>34</sup> Toda poesía de Ifá es una tentativa de narrar, a través de la estructura peculiar de la poesía adivinatoria, cosas que el sacerdote de Ifá fue entrenado para creer, que acontecieron de veras en el pasado.

Narrando estas historias del pasado, el sacerdote de Ifá acredita que su cliente puede detectar situaciones semejantes a las de él mismo y advertir a su propia persona la mejor manera de hacerlo a la luz de la historia pasada que él escuchó del sacerdote.

La poesía adivinatoria de Ifá es tenida como un registro de las actividades de las divinidades y de los ancestros en la tierra. En una cultura cuya estructura política y social está basada en la divinidad de los reyes, en la sabiduría de los más viejos, tales actividades pasadas son muy valorizadas y respetadas por todos.



Todas las partes de los versos arriba descritas podrían ser cantadas o recitadas por el sacerdote durante la adivinación.

La parte (VIII) es invariablemente presentada de forma cantada. Esta parte puede ser cantada lo mismo por el cliente como por el estudiante del sacerdote mayor presente durante la adivinación. Ya sea cantando o recitando cualquier poesía de Ifá, el sacerdote trata de recitar lo más exacto posible las partes originales (I-III) y la parte (VIII), tal como le fueron pasadas por su profesor. No está autorizado a añadir sus propias palabras o substraer cualquier cosa de esta parte del repertorio. Es, entretanto, libre de usar su propio lenguaje en las partes (IV-VII), mientras sea consciente de la trama principal, así como las características de la historia como un todo y mantener el tema original. Si el sacerdote de Ifá no tiene permiso para innovar en ciertas partes de su repertorio, sí tiene permiso, hasta cierto punto, de crear en otras.

Los versos cortos de Ifá (Ifa Kéékèkéké) mencionados anteriormente, por norma general, tienen cuatro partes, a saber: (I), (II), (III) y (VIII). Todos los otros versos usan todas en algunas de las ocho partes estructurales vistas anteriormente. Mas, prácticamente todos los versos de Ifá contiene las partes (I-III), así como la parte (VIII). De esta forma, en el trabajo de construcción de la poesía adivinatoria de Ifá podemos decir que las partes (I-III) y (VIII) son obligatorias, mientras que las partes (IV-VII) son opcionales.

De forma resumida:

1. Presentación de los nombres de los sacerdotes de Ifá que se cree que realizaron en el pasado la adivinación que conforma el asunto del poema;
2. Nombres de los clientes;
3. Motivo u ocasión por la que se ha hecho la adivinación en cuestión;
4. Receta para el cliente incluyendo sacrificios o tabúes;
5. Resultado del cumplimiento o incumplimiento de los mandatos por parte del cliente;
6. Resultado de la adivinación;
7. Reacción del Babalawo por la exactitud o inexactitud de las predicciones;
8. Conclusión: canción o cántico.

La siguiente tabla muestra la correspondencia entre las clasificaciones de Idowu, Bascom y Abimbola y Abosedede:

<u>Idowu</u>	<u>Bascom</u>	<u>Abimbola</u>	<u>Abosedede</u>
Parte I	Parte II	Parte I	Parte B
Parte II	Parte II	Partes II, III y IV	Parte C
Parte III	Parte III	Parte V, VI, VII y VIII	Parte E,D,F
(Falta)	(Falta)	(Falta)	Parte A

Es obvio que las cuatro clasificaciones comparten las cosas esenciales; la única diferencia entre la clasificación de Abosedede y las de los otros tres autores está en la presencia de la Parte A (un resumen del diagnóstico y el remedio que le ofrecieron al cliente) del esquema y su ausencia en la de los otros.

La diferencia está en el hecho de que el ejemplo de Abosedede viene citado del texto completo de la consulta de Ifá de un cliente en contra de la forma acortada dada por Idowu y los otros dos informantes. Esto no ha de sorprendernos puesto que los textos de Ifá varían en función de la finalidad con la que son citados.

A modo de ejemplo ilustramos, aquí la variante de Abosedede de la estrofa completa de Eji Ogbe, ya citada anteriormente:

Omi lo xu kiti omi b'ona lori  
 Ona xu kiti ona sea omi lori.

Ese: Ipade ona oun onii won pinra won merin  
 A diafun oyigiyigi ota inu-omi  
 Oyigiyigi ota omi o.

Orin: Oyigiyigi ota omi,  
 Awa d'oyigiyigi a o ku mo.

Egbe: Oyigiyigi ota omi,  
 Órúnmilá ma je Agboola o ku.

Awure: Maje O run, Ifa

Egbe: Axe.

Es una lucha hasta morir, se jactaron las aguas.  
Es una pelea hasta terminar, contestó la carretera.

Versificación: En el atroz día del duelo.  
La Carretera fue hendida en cuatro formando un cruce de caminos.  
Así declaró el Oráculo de Ifá para la Roca Eterna  
Que yacía impasible en el cauce de un río.

Canción: La incierta Roca en el cauce de un río  
Es ahora la Roca Eterna de los tiempos.

Estríbillo: Nos convertimos en sempiterna Roca.  
Nosotros no moriremos.

Oración: Se le concedió a Agbogla una larga vida, Órúnmilá  
Concédale salud de cuerpo, Ifá.

El texto resumido de Abosede omite las partes A C, D y F del texto completo, pero añade una oración a modo de conclusión. Así, en contraposición al “texto adivinatorio”, el texto de Abosede consiste en:

Parte I: Precedente mitológico.

Parte II: Canción de celebración.

Parte III: Oración.

### 6.3. ASPECTOS ESTILÍSTICOS DEL ESE IFÁ.

De las ocho partes que componen un ese Ifá, las secciones de la I a la III y de la VII a la VIII, por lo general, son cantadas por el sacerdote de Ifá, que las memorizó, tal cual, durante sus años de aprendizaje. Pero el sacerdote no memoriza las partes de la IV a la VI, sino que sólo aprende los puntos principales del argumento de la historia pertinente. Esto se debe a la gran longitud de estas tres partes comparado con las otras. En los poemas largos, denominados Ifá Nlánlá<sup>536</sup>, por ejemplo, la sección de la IV a la VI podría cubrir varias páginas. El sacerdote de Ifá tiene libertad plena para emplear su propio estilo al contar la historia contenida en dichas partes, por lo que, en la mayoría de los casos, el sacerdote las recita en lugar de cantarlas.

Sin embargo, se da el caso en que el sacerdote de Ifá aspira a cantar todas las partes del ese Ifá. Para ello empleará las técnicas poéticas de su lengua a lo largo de todo el *ese*. Sine embargo, cuando llega a la parte IV-VI, cambiará a la forma recitativa poética, como fórmula más libre de poesía, es decir, a la prosa poética.

#### 6.3.1. LA VERSIFICACIÓN.

Como la prosodia Yorùbá no posee rima ni métrica en la forma en la que se conceptúa el modelo europeo, habrá que analizar de qué manera se constituye una línea poética.

Babalola nos expone el asunto de los Ese-Ifa de forma breve:

Al escribir las palabras de los cantos de *Ijala*, por lo tanto, uno encuentra que hay unidades de articulación regulares remarcadas por pausas respiratorias y que el procedimiento obviamente correcto es la transcripción de cada una de estas unidades como una sola línea en los versos de *Ijala*.

En la poesía tradicional Yorùbá, a pesar de ser exclusivamente recitativa, los oyentes no encuentran mayor problema en acotar las líneas según las pausas respiratorias que hace el orador.

---

<sup>536</sup> Cfr. Àbimbólá, II, *Àwon Ifá Nlánlá*.

El problema sólo surge en la transcripción de la poesía oral, siempre y cuando no apliquemos la regla de Babalola. Tomemos como modelo un texto de Epega en prosa continua:

1. Ogbe Yeku-(Epega)<sup>537</sup>:

Ka mafi kanju kanju jaiye, ka mafi wara wara mo'kun ola: Ohun a ba fi x'agba ka mafi xe ikanju. Ba a ba de ibi to tutú, ka simi, ka wo iwaju ojo titi ka tun bo wa ro ehin oro wo, nitori a ti sun ara eni.

El oyente Yorùbá puede identificar:

- a) Pausas naturales en el flujo de la recitación (pausas respiratorias de Babalola);
- b) Unidades repetitivas organizadas en la cadencia (el ritmo del verso).

Con esta base, el texto puede ser reescrito en líneas de poesía como nos muestra Idowu:

2. Eji-Ogbe (Idowu)<sup>538</sup> :

Ka ma fi kanju-kanju j'aye,  
Ka ma fi wara-wara mokun oro,  
Ohun a bafi x'agba,  
Ka mafi xe ikanju;  
Ba a ba de ibi to tutu,  
Ka simi,  
Ka wo iwaju ojo lo titi  
Ka tun bo wa ro ehin oro wo  
Nitori a ti sun ara eni.

---

<sup>537</sup> Epega, *Iwe Ifá : ifa-amọna awọn baba wa :ọpẹlẹ ọrunmila*, Imọlẹ Oluwa Institute, Ode Remo, 1951.

<sup>538</sup> Idowu, E. Bolaji, *Olódùmarè: God in Yorùbá Beliefe*, Longman, London, 1962, p. 183.

No persigamos el poder mundano de prisa  
 No tratemos de agarrar la riqueza con impaciencia;  
 Qué debería ser manejado con madurez,  
 No debiera ser tratado con irreflexión.  
 Mejor buscara fuera en una arboleda sombría  
 Allí, para descansar y reflexionar  
 Sopesando el presente y el pasado  
 Y aprender a prepararse para nuestros últimos días en tierra.

Otro punto a notar es que la “línea”, definida por la “pausa respiratoria”, necesariamente varía con cada realización, a fin de que el mismo verso pueda ser transcrito correctamente con diferentes acotaciones. Aquí hay un ejemplo dónde el mismo verso es recitado por el mismo intérprete en dos diferentes ocasiones.

Oyeku-Meji:

<p>(6 Líneas)</p> <p>Epirin bale,          O ro pin;          Poroporo bale          Ro po.          Ewe Egungun bale          O ro gbami koko.</p> <p>De Agboola          en <i>Ojulowo Oriki Ifá</i>.</p>	<p>(3 Líneas)</p> <p>Epirin embale ro pin,          Poroporo bale ropo;          Ewe Egungun bale orgbamikoko.</p> <p>De Agboola          en <i>Ifá Festival</i>.</p>
---	---

En el verso de abajo, la segunda línea se ha transcrito de forma incorrecta porque la pausa respiratoria se señala en un punto antinatural de la recitación.

<p>... A dia fun Órúnmilá.          Eyiti akapo o re</p>	<p>...A dia fun Órúnmilá.          Eyi ti akapo o re ope lejo</p>
--	---

O Pe lejo lodo Olódùmarè. Lodo Olódùmarè.

(métrica incorrecta)

(métrica correcta)

#### 6.4. ESQUEMA CONSTRUCTIVO DE LOS ESE IFÁ.

Como ya hemos visto, la primera de las ocho secciones en las que se divide el ese Ifá contiene el nombre (o los nombres) del sacerdote de Ifá que hace la adivinación al cliente (o clientes) que se alude. Los nombres que se mencionan en esta parte del poema pertenecen a tres categorías. A la más amplia pertenecen los nombres de los seres humanos, que pueden ser reales (Orúko) o apodos (Ìnagije) pero, los ese *Ifá* tienen cierta predilección por estos últimos.

Algunos ejemplos de nombres reales son: Arídegbájú<sup>539</sup>, Aládélówò<sup>540</sup>, Láyíká<sup>541</sup> y Olátímogún<sup>542</sup>. Ejemplos de apodos: Gbogbo-orí-àfín-ewu<sup>543</sup> (la cabeza del albino está cubierta pelo gris), A-tan-inároro-dífá<sup>544</sup> (Él, que realizó la adivinación de Ifá bajo una brillantemente y ardiente lámpara), Ìsé-ò-sogun-àmúseré-ìyà-ò-sohun-àmú-sàwàdà (la pobreza no es una cosa que juegue con el sufrimiento del que es pobre). Muchos de estos apodos contienen un significado oculto. Esto se debe al hecho de que la mayoría de los sobrenombres Yorùbá pertenecen a una jerga local, incomprensible para los que viven fuera del lugar de origen. Sólo las personas del mismo grupo toponímico llaman a otros por sus apodos, por lo que requieren del subsiguiente comentario explicativo para los foráneos. Más complicado aún resultan de entender si han pasado ya varias generaciones, incluso para el mismo grupo local.

En muchos poemas se mencionan también nombres de animales y plantas, como por ejemplo eílá<sup>545</sup> (vaca de cuernos cortos), erin<sup>546</sup> (elefante) o efòn<sup>547</sup> (vaca de los arbustos). Nombres de plantas como èèsún<sup>548</sup> (césped corto, o de elefante) y eruwa<sup>549</sup> (césped gigante, de la sabana).

---

<sup>539</sup> *Opus cit.*, Abímbólá, *Ìjìnlẹ̀ Ohun enu Ifá*, 1, p.23 (Ejì Ogbè, capítulo. 4, 1. 1).

<sup>540</sup> *Ibid.*, p.21 (Ejì Ogbè, capítulo. 2, 1.3).

<sup>541</sup> *Ibid.*, p. 47 (Ìwòrì Mèjì, capítulo. 2, 1.3).

<sup>542</sup> *Ibid.*, p.150 (Òsé Mèjì, capítulo. 7, 1. 1).

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 21, (Ejì Ogbè, capítulo. 1, 1. 1).

<sup>544</sup> *Ibid.*, p.151, (Òsé Mèjì, capítulo. 8, 1.1).

<sup>545</sup> *Ibid.*, p. 128 (Òtúrúpòn Mèjì, capítulo. 1, 1. 1).

<sup>546</sup> *Ibid.*, p.114 (Òsá Mèjì, capítulo. 7, 1. 1).

<sup>547</sup> *Ibid.*, p. 114 (Osa Mèjì, capítulo. 7, 1. 2).

<sup>548</sup> *Ibid.*, p.92 (Òkànràn Mèjì, capítulo. 6, 1.1).

<sup>549</sup> *Ibid.*, p.92 (Òkànràn Mèjì, capítulo. 6, 1.2).



La personalización de objetos se usa para construir, a alrededor de ellos, una historia al estilo de Ifá. Cuando se mencionan estos, en la parte I y II, representando a sacerdotes de Ifá, es porque están estrechamente relacionados con los nombres de la parte III, de los clientes para los que se hizo la adivinación. Por ejemplo, *eesun* (césped del elefante) alude al sacerdote de Ifá de *igo* (el bosque), porque *eesun* crece mejor en la franja fronteriza que rodea al bosque. *Eruwa* (césped gigante) alude al sacerdote de Ifá de *odan* (la sabana) porque crece el mejor y más alto allí.

La segunda sección del ese Ifá contiene el nombre (o nombres) del cliente para el que se hace la adivinación de Ifá. Esta parte, como ya hemos señalado en el capítulo anterior, viene precedida por la construcción introductoria: *A diá fun...* (la adivinación de Ifá se realizó para<sup>550</sup> ...), o *Lo dia fun...* (Era la persona para la que realizó la adivinación de Ifá...), de gran importancia en la estructura del ese Ifá. Casi todos los ese Ifá hacen uso de estas expresiones. Y son de tal relevancia que son de referencia común en literatura oral Yorùbá.

Inmediatamente después de la frase introductoria, *A diá fun*, viene el nombre (o los nombres) del cliente que requirió la adivinación. Algunas veces, este nombre viene antecedido de una breve introducción de la persona. Esta introducción puede tomar la forma de la dirección de su casa o de su *oriki* (nombre de alabanza), o simplemente lo describe físicamente.

Al contrario que de lo que sucedía con los nombres de personas de la sección I, la mayoría de los nombres que se ven en esta parte no son apodos. En el siguiente ejemplo, observamos que junto a la persona se señala indirectamente la ocupación de su familia.

A diá fun Şóoróyè

Ọmọ ařaworoko<sup>551</sup>.

La adivinación de Ifá se realizó para Şóoróyè,

Descendencia de la familia de sacerdotes de Ifá y cazadores.

---

<sup>550</sup> Construcción que refiere el hecho de lanzar la cadena adivinatoria (*okpélé*) sobre la estera o el suelo.

<sup>551</sup> *Opus cit.*, Abímbólá,I, pag. 22 (Ejì Ogbè , capítulo. 3,1.3).

En el ejemplo siguiente, la frase introductoria (*Lo dia fún*) está precedida de un *oriki* corto (un saludo para el cliente y su familia).

Ló diẹa fún Qwá, Ògà  
Ogúì gbèdu,  
Qmọ oko susuusu léy`n àmù.<sup>552</sup>

Era el que realizó la adivinación de Ifá para Qwá, el amo,  
De los grandes gbèdu que tamborilean;<sup>553</sup>  
La descendencia de una familia en cuya morada las cizañas crecen abundantes  
Detrás de la olla de agua.

En el ejemplo siguiente, tras el nombre del cliente aparece una descripción fugaz de él y del lugar donde habita.

Adía fún Ońdèsè pupa,  
T'òkè Àpà.<sup>554</sup>

La adivinación de Ifá se realizó para Ońdèsè,  
El color rojizo de uno  
Quien habita en la montaña de Àpà.

En algunas ocasiones, el cliente para el que se realiza la adivinación viene en representación de toda una comunidad. Esto sucede cuando la gente de dicha comunidad tiene un problema común, como podría ser la carencia de lluvia, una plaga de langostas o cualquier otro tipo de plaga que les amenace. La adivinación la realizará el Rey, o algún otro líder, en su nombre de la comunidad. Sin embargo, el nombre que se refleja en el ese Ifá es el del nombre de la comunidad. Por ejemplo:

A dià fún Kékeé Ìpàpó,

---

<sup>552</sup> Ibid., p.47 (Ìwòrì Méjì, capítulo. II, 11. 8-10).

<sup>553</sup> Tipo de tambor usado principalmente por los reyes.

<sup>554</sup> Cfr., Abimbólá, 1, p.25 (Ejì Ogbè, capítulo. 6, 1.12).

A bù f'ágbà ibẹ.<sup>555</sup>

La adivinación de Ifá se realizó para las personas jóvenes de Ìpàró<sup>556</sup>;  
La adivinación de Ifá también se realizó para sus jefes.

Ejemplos de personificación de una deidad:

A díá f'Áwóyẹmí<sup>557</sup>,  
Ọmọ̀bìnrin Òró.<sup>558</sup>

La adivinación de Ifá se realizó para Áwóyẹmí,  
Una muchacha de Òró<sup>559</sup>.

A díá fún Àrìrà gàgàgà,  
Èyí tí í s'ọmọ Ọrǎnyàn IÓkò.<sup>560</sup>

La adivinación de Ifá se realizó para el siempre adorado Arira<sup>561</sup>  
Que era el hijo de Oranyann de la ciudad de Ókò<sup>562</sup>.

Veamos algún ejemplo de personificación de animales:

A díá f'Èèkán,  
Aláwọ̀ọ̀ mìnìjò.<sup>563</sup>

La adivinación de Ifá se realizó para el esquivo león.

---

<sup>555</sup> Ibid., p.136 (Òtúá Méji, capítulo. 6, 11. 4-5).

<sup>556</sup> Topónimo.

<sup>557</sup> Otro nombre dado a Òsun , deidad Yorùbá que habita en el río de su mismo nombre.

<sup>558</sup> Cfr., Àbimbólá, I, p.50 (Ìwòrì Méji, capítulo. 7, 11.3-4).

<sup>559</sup> Pueblo Yorùbá cerca de Òfà.

<sup>560</sup> Cfr., Àbimbólá, I, p.88 (Òkànràn Méji, capítulo. 2, 11. 2-3).

<sup>561</sup> Otro nombre dado a Sàngó (hijo de Òrányàn, fundador de Òyó).

<sup>562</sup> Topónimo.

A díá f'Èkùn.<sup>564</sup>

La adivinación de Ifá se realizó para el leopardo.

Ejemplos de reptiles e insectos:

A díá f'Òkà,

Ọmọ ìlú Ìlóró.

A bù fún Erè,

Ọmọ Ìlábàtà.

A díá fún Àkekèé,

Ọmọ Ìléèpo.<sup>565</sup>

La adivinación de Ifá se realizó para la Víbora del Gabón,  
Ciudadano de la ciudad del veneno.

La adivinación de la mentirilla también se realizó para la Pitón,  
La descendencia del Pantano.

La adivinación de Ifá se realizó para el Escorpión,  
Del reino de numerosos árboles.

Ejemplos de personificación de plantas:

A díá f'Eèsún.<sup>566</sup>

La adivinación de Ifá fue realizada para Eèsún<sup>567</sup>.

A díá fún Irínmọdò.<sup>568</sup>

---

<sup>563</sup> Cfr., Àbimbólá, I, p.65 (Ìrosùn Méjì, capítulo. 5, 1. 5).

<sup>564</sup> *Ibid.*, p.104 (Ògúndá Méjì, capítulo. 5, 1.2).

<sup>565</sup> *Ibid.*, p.78 (Òbàrà Méjì, capítulo i, II. 3-10).

<sup>566</sup> *Ibid.*, p.50 (Ìwòrì Méjì, capítulo. 8, 1.2).

La adivinación de Ifá se realizó para Irínmọ̀dò.

Ejemplos de personificación de aves:

A díá fún Atọ́ka,  
Èyí tí í sẹ̀'làrí Olódùmarè.<sup>569</sup>

La adivinación de Ifá se realizó para Atọ́ka<sup>570</sup>  
Que era el esclavo-mensajero de Dios Omnipotente.

A díá fún Ìgbò  
Tí í s'olúwo ìsálórun.<sup>571</sup>

La adivinación de Ifá se realizó para Ìgbò<sup>572</sup>  
Quién era el Ifá el sacerdote alto en el cielo.

Ló díá fún 'Gúnugún,  
Ọmọ Olójògbò̀̀lóró.<sup>573</sup>

Era la persona que realizó la adivinación de Ifá para el Buitre,  
Hijo de Olójògbò̀̀lóró.

En la tercera sección del poema, del ese *Ifá*, se nos da la razón por la que se realiza la adivinación. Hay múltiples. Las más comunes son las que están relacionadas con la enfermedad, el miedo a la muerte, a los enemigos, a la falta de una esposa, a la fortuna de tener hijos o a la carencia de dinero. Estas

---

<sup>567</sup> Èèsún es el tipo de césped corto llamado del elefante.

<sup>568</sup> Cfr., Àbimbólá, I, p.135 (Òtúá Méjì, capítulo. 4, 1.4).

<sup>569</sup> *Ibid.*, p. 141 (Ìretè Méjì, capítulo. 4, 11. 2-3).

<sup>570</sup> Nombre de un pájaro muy bonito que se creó para ser el mensajero de Dios Omnipotente en la tierra.

<sup>571</sup> Cfr., Àbimbólá, I, p.139 (Ìretè Méjì, capítulo. 2, 11.3-4).

<sup>572</sup> Nombre de un pájaro que se menciona en el *ese* Ifá.

<sup>573</sup> Àbimbólá, I, p.143 (Ìretè Méjì, capítulo. 8, 1. 1).

38 *Ibid.*, pp.47-8 (Ìwòrì Méjì, capítulo. 2, 11. 11-12).

razones o se formulan mediante una simple declaración, o como una pregunta, o como una secuencia narrativa. Por ejemplo:

Tipo declaración:

Ó jí ní kùtù,  
Ó níjẹ nírógbun òtá.

Él se despertó temprano por la mañana  
Y se encontró rodeado de enemigos.

Ẹkún ọmọ ní í sun.<sup>574</sup> Ẹkún ọm

Él siempre se lamentaba de falta de hijos.

Ojú ní nípọn Oníjùmu Nàkí  
Ọkàn rẹ ò sì balẹ,  
Bèè ní ó níşe àbíkú ọmọ.<sup>575</sup>

Oníjùmu Nàkí<sup>576</sup> estaba desesperada.  
Su mente estaba inquieta,  
Porque engendraba hijos Àbíkú<sup>577</sup>.

Wọn ní àrùn tí níşe'fá léşín tún dé.<sup>578</sup>

Ellos dijeron que la enfermedad que Ifá había anunciado el año anterior  
ha venido de nuevo.

---

<sup>574</sup> *Ibid.*, p. 76 (Òwónrín Méjì, capítulo. 8, 1.3).

<sup>575</sup> *Ibid.*, p. 56 (Òdí Méjì, capítulo. 4, 11. 8-10).

<sup>576</sup> Otro nombre para Òsún.

<sup>577</sup> Àbíkú (niño nacido para morir). Cuando una madre pierde a sus hijos, uno tras otro, se dice que ella está preocupada por tener hijos àbíkù, que se cree que es por culpa de niños malos del Cielo, que sólo vienen a la tierra por cortos períodos para torturar a las madres que los tienen.

Tipo pregunta:

Òun lè níyì báyíí

Ni Èèkán dàfà sí.<sup>579</sup>

¿Podría él posiblemente alcanzar honor y respeto?

Ésa era la razón por la que el Leopardo realizó la adivinación de Ifá.

Òun lè ọlà báyíí?

Ni Èjì Òsá dífá sí.<sup>580</sup>

¿Podría él posiblemente tener riquezas?

Ésa era la razón por qué la que Èjì Òsá realizó la adivinación de Ifá.

Tipo narrativo:

Nígba ti nílooko àlerò ọfún.<sup>581</sup>

Cuando él estaba haciendo su visita anual a su granja.

Nijó ti níf'omi ojúú sògbéré ọmọ.<sup>582</sup>

En el día en que él estaba angustiado por la falta de hijos

Èyí ti ó gb'èédógún ọdún láyé.

Quién viviría durante tres mil años en una tierra encendida.

Ti ó t'oko là wálé.<sup>583</sup>

---

<sup>578</sup> Cfr., Àbimbólá, I, p.111 (Òsá Méjì, capítulo. 2, 1.4).

<sup>579</sup> *Ibid.*, p. 65 (Ìrosùn Méjì, capítulo. 5, 1.6).

<sup>580</sup> *Ibid.*, p.144 (Òsá Méjì, capítulo. 6, 1.4).

<sup>581</sup> *Ibid.*, p.118 (Ìkà Méjì, capítulo 2, 1.4).

Quién tomaría casa de riqueza de la granja.

Yóó f'irinwó sòwò,  
Yóó jèrè ẹgbẹrin òkẹ.<sup>584</sup>

Quién comerciaría con cuatrocientos cauris  
Y haría una ganancia de dieciséis millones de cauris.

Ti níregbó 'je,  
Èlùìù 'je.<sup>585</sup>

Quién iría a siete bosques y siete inmensidades.

La cuarta sección del ese Ifá contiene la declaración hecha por los sacerdotes de Ifá después de que se ha hecho la adivinación. Una parte importante de esta declaración es la instrucción específica de los sacerdotes de Ifá acerca del sacrificio que el cliente (o los clientes) deberán realizar. Éste podría solicitar hacer un sacrificio por una enfermedad, una muerte, por la buena salud o por dinero. Esta parte se representa de diversas formas:

(a) El cliente pide a Ifá que le cuide, y realiza el sacrificio.

Wọ̀n ní ó káakí Mọ̀lẹ̀,  
Ó jàre,  
Ẹ̀bọ̀ ní ó ẹ̀.<sup>586</sup>

Le pidieron que cuidara de Mọ̀lẹ̀ (Ifa),  
Le dijeron que él haría bien en realizar un sacrificio.

---

<sup>582</sup> *Ibid.*, p. 105 (Ògúndá Méjì, capítulo 6, 1.4).

<sup>583</sup> *Ibid.*, p.131 (Òtúrúpòn Méjì, capítulo 7, 1.6).

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 91 (Òkànràn Méjì, capítulo 4, 11. 5-6).

<sup>585</sup> *Ibid.*, p.143 (Ìretè Méjì, capítulo 7, 11. 3-4).

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 22 (Ejì Ogbè, capítulo 2, 11. 4-6).



(b) El cliente solicita hacer un sacrificio para alejar la muerte.

Wọ̀n ní ó f'odidi ẹ̀ran pààrọ̀ ara ẹ̀  
Nítprí ikú.<sup>587</sup>

Le dijeron que usara un animal en lugar de él  
Para alejar la muerte.

(c) El cliente solicita hacer un sacrificio para que pueda tener hijos.

Wọ̀n ní ó rúbọ̀ nítorí ọmọ.<sup>588</sup>

Le pidieron que realizara el sacrificio para tener hijos.

(d) El cliente solicita hacer un sacrificio, pero la razón no se explica.

Wọ̀n ní ẹ̀bọ̀ ní ó wàà rú.<sup>589</sup>

Ellos le dijeron que debía hacer sacrificio.

La quinta sección del ese Ifá es la que nos dice si el cliente llevó a cabo, o no, las instrucciones que le dieron los sacerdotes de Ifá con respecto al sacrificio. Para esto tenemos las siguientes fórmulas:

(a) El cliente obedeció las instrucciones de los sacerdotes e hizo el sacrificio.

Ó s̀ì rú u.<sup>590</sup>

Y él realizó el sacrificio.

---

<sup>587</sup> *Ibid.*, p. 114 (Òsá Méjì, capítulo 7, 11. 8-9).

<sup>588</sup> *Ibid.*, p.106 (Ògúndá Méjì, capítulo 8, 1.4).

<sup>589</sup> *Ibid.*, p. 56 (Òdí Méjì, capítulo 4, 1.11).

<sup>590</sup> *Ibid.*, p. 73 (Òwónrín Méjì, capítulo 4,1.8).

(b) El cliente se negó a realizar el sacrificio.

Ó p'awo lékě,  
Ó p'Èşù yàn yàn yàn  
Bí ẹni ti ò ní í kú mọ láyé.  
Ó wáá kọtí ògbọin s'ẹbọ.<sup>591</sup>

Él tomó a sus sacerdotes de por Ifá mentirosos.  
Él tomó a Èşú por un ladrón.  
Él miró con desdén hacia el Cielo  
Como si él nunca pudiese morir. Él volvió sus oídos sordos  
A las instrucciones de los sacerdotes de Ifá sobre el sacrificio.

La sexta sección narra lo que le aconteció al cliente después de que cumpliera, o no, las instrucciones de los sacerdotes de Ifá sobre el sacrificio. Esta parte suele formularse de dos maneras:

(a) Lo que pasó después de que el cliente cumpliera:

Ellos hicieron la medicina de Ifá para él:

Ó rúbọ tán,  
Wọn şe'fá fún un.<sup>592</sup>

Él realizó el sacrificio prescrito  
Y ellos hicieron la medicina de Ifá para él.

Después de que realizara el sacrificio prescrito:

Ìgbà t'ọ rúbọ tán.

---

<sup>591</sup> *Ibid.*, II, p.24 (11. 12-16).

<sup>592</sup> *Ibid.*, I, p.55 (Òdí Méjì, capítulo 3, 11.10-11).

L'ó bá bẹ̀rẹ̀ sí í lájé.<sup>593</sup>

Después de realizar el sacrificio prescrito,  
Él comenzó a tener dinero.

(b) Lo que sucedió después de que el cliente se negara a obedecer las instrucciones de los sacerdotes de Ifá.

Es habitual que Èṣù se mencione aquí como agente disciplinario que castiga al cliente por haberse negado a realizar el sacrificio estipulado. Èṣù puede, desde matar al cliente, maldecirlo con que caiga la lluvia sobre él, o hasta privarlo de sus propiedades.

El cliente se negó a realizar el sacrificio estipulado y Èṣù intervino para robarle las posesiones después de su muerte.

Èṣù ní di àgbòò mi àfàkàn,  
Òkururu ọ̀pọ̀n ọ̀nà sún.  
Wọ̀n ni ta ló sún kàn?  
Wọ̀n ní ó sún k'olówó àt'ọ̀lọ̀rò àt'ọ̀lọ̀mọ.  
Wọ̀n ní ta ló ha rúbọ?  
Wọ̀n ni ọ̀lọ̀mọ̀ nìkan ló rú.  
Níjọ plówó kú,  
Èṣù ní kí wọ̀n ó máa lọ pín dúkìáa rẹ.<sup>594</sup>

Èṣù dijo: ¡Es ya la hora!, permítanos ir a la próxima persona.

El cuenco ornamentado del sacrificio ya se mueve.

La pregunta es: ¿quién lo movió?

La respuesta es: Se ha movido hacia el hombre rico<sup>595</sup>, el hombre adinerado, y hacia el padre.

Luego vino la pregunta, ¿Quién entre ellos realizó el sacrificio?

<sup>593</sup> *Ibid.*, p.58 (Òdí Méjì, capítulo 7, 11. 6-7).

<sup>594</sup> *Ibid.*, iv, p.3 (Ejì Ogbè, capítulo 3, 11.13-20).

<sup>595</sup> Se refiere a un hombre adinerado que no tiene ningún hijo.

La respuesta fue: Sólo el padre realizó el sacrificio.

En ese día, el hombre rico murió,

Èṣù pidió a todos ir y repartir sus cosas.

Èṣù usó un encantamiento para maldecir a un cliente desobediente, que le negó la ofrenda que estaba llevando en su cabeza.

Èṣù ló di àgbó,

Mo ló di àfàkàn,

Òkuuru ọpón ọnà sún.

Ó ní ta ló rù,

Ta ni ò rú?

Wón ní Àgbìgbò nìkan no ò rúbo.

Bi Àgbìgbò ti gbé ẹgbààwá nàà karí tán

Ni Èṣù bá na àdó àsúbi si i.

Ni ẹrù owó nàà bá tìrán mọ ọn lórí,

Ó sì di ota síbè.<sup>596</sup>

Èṣù dijo: Es el momento permítanos ir a la próxima persona.

La declaración fue: El cuenco ornamentado del sacrificio ya está en movimiento.

La pregunta fue: ¿Quién realizó el sacrificio?

¿Y quién no lo hizo?

La respuesta fue: Sólo Àgbìgbò<sup>597</sup> no realizó el sacrificio.

En cuanto Àgbìgbò puso la carga de veinte mil cauris sobre su cabeza,

Èṣù le envió su encanto malo,

Y se le pegó la carga de dinero a su cabeza,

Y se volvió una parte de sí mismo.

(c) Combinación de las partes IV, V y VI.

---

<sup>596</sup> *Ibid.*, II, p. 55, 11. 17-26.

<sup>597</sup> Nombre mítico de un pájaro de los *ese* Ifá.

A veces estas tres partes se combinan en un párrafo donde se explicita que al cliente se le pidió realizar un sacrificio, lo cumplió, y como resultado, su sacrificio fue aceptado por las divinidades.

Ó gbó rírú ebó Ó rú  
Ó gbó èrù àtùkÈşù Ó tù,  
Ó gbó ìkarara ebó ha fún un.<sup>598</sup>

Le pidieron que realizara un sacrificio, él lo hizo.

Le pidieron que hiciera un sacrificio a Èşù, él así lo hizo.

Su sacrificio fue aceptado inmediatamente.

La séptima parte, o sección, contiene las reacciones del cliente ante el resultado de la adivinación. Aquí, el cliente manifiesta su alegría por haber llevado a cabo las instrucciones de los sacerdotes de Ifá, o su pesar por el fracaso de no haber llevado a cabo las instrucciones. La alegría suele expresarla el cliente mediante un baile o una fiesta para la ocasión.

Ijó nì nájó,  
Ayò ní nǎjò;  
Ó nýin àwọn awoo rẹ,  
Àwọn awoo rẹ nýin 'Fá.  
Èşẹ ti ó nà,  
Ijó fà á.  
Agogo ní Ìpóró,  
Àràn ní Ìkijà,  
Òpá kugúkugù lójúde Ìşẹrimogbe.<sup>599</sup>

Él empezó a bailar,

Él empezó a regocijarse.

Él empezó a alabar a sus sacerdotes de Ifá.

---

<sup>598</sup> Cfr. Àbimbólá, I, p.21, (Ejì Ogbè, capítulo. 1, 11. 9-11).

<sup>599</sup> *Ibid.*, I, pp 64-5 (Ìrosùn Méjì, capítulo 4, 11. 14-24).

Mientras sus sacerdotes de Ifá alabaron a Ifá.  
Cuando él abrió su boca,  
La canción de los sacerdotes de Ifá era lo que él cantó.  
Cuando él estiró sus piernas,  
El baile los agarró.  
Los gongs estaban sonando en Ìpóró.  
El tambor de Àràn fue tocado en Ikijà.  
Se usaron las baquetas para tocar la melodía en Ìşerimogbe<sup>600</sup>.

A veces la expresión de júbilo se expresa de forma breve de las formas siguientes:

Ó wáà nýín àwọ̀n awoo rẹ̀,  
Àwọ̀n awoo rẹ̀ nýin ‘Fá.<sup>601</sup>

Él comenzó a alabar a sus sacerdotes de Ifá, entonces,  
Mientras sus sacerdotes de Ifá alabaron a Ifá.

Ó wáà nýín àwọ̀n awoo rẹ̀,  
Àwọ̀n awoo rẹ̀ nýin ‘Fá.  
Ó ya ẹ̀nu kótó,  
Orin awo ní níkpò.<sup>602</sup>

Él comenzó a alabar a sus sacerdotes de Ifá.  
Mientras sus sacerdotes de Ifá alabaron a Ifá.  
Él abrió su boca,  
Y empezó a cantar la canción de Ifá.

Ijó ní nǹjò,  
Ayò ní nǹyò.<sup>603</sup>

---

<sup>600</sup> Ìpóró, Ìkijà e Ìşerimogbe son nombres de ciudades en la provincia de Ègbá.

<sup>601</sup> Cfr., Àbimbólá, I, p.67 (Ìrosùn Méjì, capítulo. 6. 11. 11-12).

<sup>602</sup> *Ibid.*, p.143 (Ìretè Méjì, capítulo. 8, 11.14-15).

Él empezó a bailar,  
Él empezó a regocijarse.

Ijó ní ñjò,  
Ayò ní ñyò.  
Ó ñyin àwọ̀n awoo rẹ̀,  
Àwọ̀n awoo rẹ̀ ñyin ‘Fà.<sup>603</sup>

Él comenzó a bailar, Él empezó a regocijarse.  
Él empezó a alabar a sus sacerdotes de Ifá  
Mientras sus sacerdotes de Ifá alababan a Ifá.

Si el cliente se niega a realizar el sacrificio y, como resultado, no consiguió lo que él deseaba, mostrará su pesar:

Àyin-ódì ní ñyin àwọ̀n rẹ̀.<sup>604</sup>  
Apesadumbrado, él alabó a sus sacerdotes de Ifá.

Al final de la séptima sección, el sacerdote de Ifá podrá escoger entre repetir la sección I-VII o la I-IV, o, si lo prefiere, continuará directamente a la octava sección sin repetir las partes precedentes. Si prefiere repetir todas, o parte, de las secciones, tendrá que prefijar de antemano la repetición con una de las siguientes fórmulas:

Ó ní...<sup>605</sup>  
Él dijo

Ó ní bẹ̀è gégé  
Ni àwọ̀n awo òún wí.<sup>606</sup>

---

<sup>603</sup> *Ibid.*, p. 67 (Ìrosùn Méjì, capítulo. 7, 11.14-15).

<sup>604</sup> *Ibid.*, p. 75 (Òwónrín Méjì, capítulo. 7, 11)

<sup>605</sup> *Ibid.*, 11, p.113, 1.1.

<sup>606</sup> *Ibid.*, I. p. 67, (Ìrosùn Méjì, capítulo. 7, 1.15).

Él dijo que eso era exactamente  
Lo que sus sacerdotes de Ifá predijeron.

Ó ní bẹ̀ẹ̀ gẹ̀gẹ̀  
Ni àwọ̀n awo òún n̄şenu rereé pefá.<sup>608</sup>

Él dijo que eso era exactamente  
Lo que sus sacerdotes de Ifá rasaron con clamor en alabanza de Ifá.

Después de este esquema introductorio, el sacerdote inicia, entonces, la repetición. En esta fase, el sacerdote recita el ese después de la parte introductoria, y canta, como siempre. Después de que termina las secciones I-IV, o I-VII, seguirá con la octava parte o sección.

La octava sección contiene la moraleja de la historia. Esto se hace de diversas formas. Una consiste en dar énfasis a lo relevante del sacrificio.

Rirú ẹ̀bọ̀ ní í gbe ni,  
Àìrú kì í gb'èyàn.  
Ẹ wáá bá ni ní wọ̀wọ̀ ọ̀mọ.<sup>609</sup>

Es la confección de un sacrificio lo que trae la bendición,  
El abandono del sacrificio no beneficia a ningún hombre.  
Venga y llévenos donde haya bastantes niños.

Una versión, que apenas difiere de la anterior, nos insta a observar la abundancia de buena fortuna, que el cliente obediente adquiere después de haber realizado todos los sacrificios prescritos.

Èrò Ípo,  
Èrò Ọ̀fà,  
Ẹwáá bá ní jẹ̀bútú ire.<sup>610</sup>

---

<sup>607</sup> *Ibid.*, p. 80 (Òbàrà Méjì, capítulo. 2, 11.36-37).

<sup>608</sup> *Ibid.*, p.67 (Òbàrà Méjì, capítulo. 2,11.36-37).



Los viajeros a Ipo, Los viajeros a Ofa,  
Venga y únanos donde hay fortuna buena suficiente.

Esta otra versión enfatiza que no pasará mucho tiempo para que el cliente obediente consiga sus deseos.

Kèè pẹ̀ o,  
Kèè jínà,  
Ẹ̀ tètè wáá bá wa ni jẹ̀bútú ajé suuru.<sup>611</sup>

Muy pronto, en una fecha no muy distante,  
Venga y únase donde hay dinero en abundancia.

La siguiente da énfasis al ese Ifá, la gran autoridad, que actúa con mayor celeridad cuando el cliente obediente hace la consulta y realiza todos los sacrificios requeridos para él.

Kèè pẹ̀ o,  
Kèè jinnà,  
Ẹ̀ wáá w0'fá awó kì,  
B'ó ti níşẹ̀.  
Ifá dè, aláşẹ̀,  
Òpẹ̀ abìşẹ̀ wàrà.<sup>612</sup>

Muy pronto,  
En ninguna fecha lejana,  
Venga y vea la predicción del sacerdote de Ifá  
Viniendo a suceder.  
Ifá ha venido, la gran autoridad,

---

<sup>609</sup> *Ibid.*, p.93 (Òkànràn Méjì, capítulo. 7, 11.12-14).

<sup>610</sup> *Ibid.*, p.95 (Òkànràn Méjì, capítulo. 8, 11.80-3).

<sup>611</sup> *Ibid.*, p.93 (Òkànràn Méjì, capítulo. 4, 11.7-10).

<sup>612</sup> *Ibid.*, p.69 (Ìrosùn Mejí, capítulo. 8, 11.23-28).

La Palma cuyas predicciones se hacen realidad con rapidez.

En el siguiente ejemplo, vemos que el cliente relata que ha obtenido lo que le reclamó a Ifá.

Mo yanrí ọlá dandan,

Mo yanrí ọlà dandan.

Èjì Ọsá, b'ó o bá là,

O là mí;

Mo yanrí ọlà dandan.<sup>613</sup>

Yo estoy destinado ciertamente a ser rico,

Yo estoy destinado ciertamente a ser rico.

Èjì Osa, si usted se hace rico, hágame rico a mí también.

Yo estoy destinado a ser rico, ciertamente,

La moral también es asunto recurrente en la repetición del tema central de la historia, y enfatiza que el cliente obediente consigue lo que desea. Por ejemplo:

Ẹ w'ọmọ Abítulà wẹrẹrẹ ò.

Ẹ w'ọmọ Abítulà wẹrẹrẹ.

Èèyàn è é r'ágàn Eèsún,

Ẹ w'ọmọ Abítulà wẹrẹrẹ.<sup>614</sup>

¡O! Vea cuán numerosos los niños de Abítulà son.

Vea cuán numerosos los niños de Abétulà son.

Nadie ve una planta de Eèsún estéril.

Vea cuán numerosos los niños de Abítulà son.

#### **6.4.1. EJEMPLOS REPRESENTATIVOS DE LOS ESE IFÁ.**

---

<sup>613</sup> *Ibid.*, p.114 (Ọsá Méjì, capítulo. 6, 11.16-20).

El siguiente ese Ifá de Abimbola nos sirve para ejemplificar, con mayor claridad, la estructura del ese Ifá que hemos venido explicando a lo largo de este capítulo. El primer ejemplo muestra las ocho partes en que se compone un ese Ifá.

- Parte I: Ọrẹ́ ó gb'ẹ̀lẹ̀ta,  
Elẹ̀jì lẹ̀rẹ́ gbà;
- Parte II: A diá fún Ọ́oróyè,  
Ọmò aṣaworoko.
- Parte III: Wọ̀n ní ó rúbọ̀ nítorí ajé.
- Parte IV: Wọ̀n ní ó r'ẹ̀ku méjì olùwéré,  
K'ó r'ẹ̀ja méjì abiwẹ̀gbàdà,  
Obídiẹ̀ méjì ab'ámú rẹ̀dẹ̀rẹ̀dẹ̀.  
Ewúrẹ̀ méjì ab'ámú rẹ̀dẹ̀rẹ̀dẹ̀.
- Parte V: Gbogbo rẹ̀ nàà ló rú.  
Ìgbà t'ó ẹ̀ tán,
- Parte VI: T'áyé yẹ̀ ẹ̀ tán,
- Parte VII: Ọ wáá bẹ̀rẹ̀ sí í yin àwọ̀n awoo rẹ̀,  
Àwọ̀n awoo rẹ̀ nýin 'Fá.  
Ó ya ẹ̀nu kótó,  
Orin awo ló bọ̀ sí i lẹ̀nu.  
Ẹ̀sẹ̀ t'ó nà,  
Ijófà á.
- Parte VIII: Ó ní:  
Ó wáá tó gẹ̀gẹ̀  
K'Ífá ó sọlé d'ọ̀jà f'áwo.  
Èmí ọ̀awo.  
Mo ọ̀agbẹ̀,  
Tẹ̀mi ó san.  
O wáá tó gẹ̀gẹ̀  
K'áyé ó yẹ̀ mí wà yí o.

---

<sup>614</sup> *Ibid.*, p.51 (Ìwòrì Méjì, capítulo. 8, 11.28-31).

Èmí sawo,  
Tèmi ó san.<sup>615</sup>

- Parte I: La amistad no liga con tres,  
La amistad liga sólo con dos;
- Parte II: La adivinación de Ifá se realizó para Şóoróyè<sup>616</sup>.  
El hijo de aquél practicaba la adivinación de Ifá y el cultivo.
- Parte III: Le pidieron que realizara un sacrificio  
Para que él pudiera tener el dinero.
- Parte IV: Le pidieron que ofreciera como sacrificio  
Dos ratas de rápido movimiento,  
Dos peces que nadaran con gracia,  
Dos gallinas con hígados grandes,  
Dos cabras fuertes con sus engendros.
- Parte V: Él ofreció todos éstos como un sacrificio.  
Después de que él ofreció el sacrificio.
- Parte VI: Él se fue próspero.
- Parte VII: Él empezó a alabar a sus sacerdotes de Ifá  
Mientras sus sacerdotes de Ifá alabaron a Ifá.  
Cuando él abrió su boca,  
Él profirió la canción de Ifá hacia adelante.  
Cuando él estiró sus piernas,  
El baile lo cogió.
- Parte VIII: Él dijo:  
Es ahora el tiempo de Ifá  
Para convertir mi casa en un lugar de mercado.  
Yo hice la adivinación de Ifá,  
Y yo practiqué el cultivo.  
Mi parte deberá ser buena.  
Es ahora el tiempo  
Para mí de ser próspero.  
Yo hice la adivinación de Ifá,

---

<sup>615</sup> *Ibid.*, pp.22-23 (Ejì Ogbè, capítulo. 3).

<sup>616</sup> Nombre de un jefe.

Y yo practiqué el cultivo,  
Mi parte será buena.

En el siguiente ese vemos la sección octava del ese Ifá como parte optativa, que repite las secciones I-IV:

Parte I: Ifá nílánílá là á fí í gba'Fá nílánílá;  
Óógún nílánílá là á fí í gb'òògùn nílánílá;  
Ègbàá ùeere là á fí í tán'ràn ùeere;  
Ìgbà t'á à rí ùeere mó,  
Òràn kín la á f'ègbàá tán.

Parte II: A dia fún Olókun.

Parte III: Níjò ti ẹri gbogbo múbá Olókun ẹtá.

Parte IV: Wọ̀n ní ó káakí Mọ̀lẹ̀,  
Ó jàre,  
Èbọ ní ó ẹ.

Parte V: Ìgbà t'ó rúbọ tán,

Parte VI: Ni Èsù bá gbá gbogbo ẹnu ẹri pò,  
Ó taarii wọ̀n s'ilé Olókun.

Parte VII: Ijọ ní nájó,  
Ayò ní nýò;  
Ó nýin àwọ̀n awoo rẹ;  
Awọ̀n awoo rẹ nýin 'Fá.  
Ó ya ẹnu kótó,  
Orin awo ló bọ sí i lẹnu.

Repetición de:

Parte I-IV: Ó ni:  
Ifá nílánílá là fí í gba'Fá nílánílá  
Óógún nílánílá là á fí í gb'òògùn nílánílá;  
Ègbàá ùeere là á fí í tán'ràn ùeere;

Ìgbà t'á à rí şeere mó,  
Òràn kín la á f'ẹgbàá tán.  
A dia fún Olókun.  
Níjọ ti ẹri gbogbo mbá Olókun şõtá.

Parte VIII: Olókun mà làgbà o o ò,  
Olókun mà làgbà.  
Ẹri gbogbo, ẹ f'àgbà f'Ólókun ò,  
Olókun mà làgbà.<sup>617</sup>

Parte I: Un gran poema de Ifá.  
Se intercambia, normalmente, por otro gran poema de Ifá;  
Una prescripción importante de hierbas  
Normalmente se intercambia por otra importante;  
Un regalo de dos mil cauris  
Se da, habitualmente, por hacer una buena acción.

Parte II: La adivinación de Ifá se realizó para Olokún<sup>618</sup>,

Parte III: En el día en que todos los habitantes del agua se enemistaron con Olokún.

Parte IV: Le pidieron que cuidara de Mọlẹ.

Le dijeron que haría bien  
En realizar un sacrificio.

Parte V: Después de que él hubo realizado el sacrificio prescrito,

Parte VI: Èşù reunió las bocas de todos los seres de agua  
Y los empujó hacia la casa de Olokún.

Parte VII: Él empezó a bailar,  
Él comenzó a regocijarse.  
Él empezó a alabar a sus sacerdotes de Ifá  
Mientras sus sacerdotes de Ifá alabaron a Ifá.  
Él abrió su boca,  
Él profirió la canción de Ifá al frente.

Repetición de:

---

<sup>617</sup> Àbimbóla, I, pp.154-5 (Òfún Méjì, capítulo 2).

<sup>618</sup> Deidad del Mar.

Parte I -IV: Él dijo:

Un gran poema de Ifá

Se intercambia normalmente por otro gran poema de Ifá;

Una fórmula importante de hierbas

Normalmente se intercambia por otra;

Un regalo de dos mil cauris

Se da, normalmente, por la acción de un buen hecho.

La adivinación de Ifá se realizó para Olokún

En el día todos los seres de agua

mostraron enemistad hacia Olokún.

Le pidieron que cuidara de Mọlẹ̀,

Le dijeron que él haría bien en realizar un sacrificio.

Parte VIII: Olokún es su superior.

Olokún es su superior.

Todos los cuerpos de agua,

Darán orgullo a la casa de Olokún.

Olokún es su superior.

El ese siguiente muestras los ocho partes normales, así como la parte optativa, que repite las secciones I-VII.

Parte I: Onikéké logún:

Alábàjà loḡbòṅ:

Oníkolo làádóta:

Parte II: A diá fún Qdúnmbákú

Ti i ʒe omọ bíbí inú Agbònnirégùn.

Parte III: Wọṅ ni ó rùbọ nítorí Ikú.

Parte IV: Wọṅ ni ó fàdiẹ ìràṅà kan rùbọ.

Parte V: Ó ʒe è,

Parte VI: Ikú ò pa á.

Parte VIII: Ijó ní nǎjọ,

Ayò ní ñyò;  
Ó ñyin àwọ̀n awoo rẹ̀,  
Àwọ̀n awoo rẹ̀ ñyin ‘Fá,  
Ó ya ẹnu kótó,  
Órin awo ló bọ sí i lẹnu.  
Ẹsẹ tí ó nà.  
Ijó fá à.

Repetición de:

Parte I-VII: Ó ni:

Oníkẹkẹ logún;  
Alágbàjà lẹgbọ̀n;  
Oníkolo làádọ̀ta;  
A diá fún Qdúnmbákú  
Ti i ẹ ọmọ bíbí inú Agbọnnirégùn.  
Wọ̀n ni ó rùbọ nítorí Ikú.  
Ó ẹ è,  
Ikú ò pa á.

Parte VIII: Qdún mbá kú,

Ejié ti gb’adiẹẹ mi lọ.  
Adiẹẹ mi,  
Ti mo fi’ílè  
Lejié gbé lọ.<sup>619</sup>

Parte I: Él que tiene las marcas faciales kẹkẹ<sup>620</sup> con veinte marcas;  
Él que tiene las marcas faciales ágbàjà<sup>621</sup> con treinta señales;  
Él que tiene las marcas faciales kolo<sup>622</sup> con cincuenta señales;

---

<sup>619</sup> Cfr. Àbimbólá , I, pp.71-2 (Òwónrín Mejí, capítulo. 2).

<sup>620</sup> Marca que se hacen los Yorùbá en los pómulos y en la cabeza.

<sup>621</sup> Tipo de marca facial particular de Òyó. Una variación de esta marca se hace a la familia real en Òyó.

<sup>622</sup> Otro tipo de marcas faciales.



- Parte II: La adivinación de Ifá fue hecha para Ọdúnmbákú<sup>623</sup>  
Que era el hijo de Agbɔnnirégùn<sup>624</sup>.
- Parte III: Le pidieron que realizara un sacrificio  
Para alejarse de una muerte inminente.
- Parte IV: Le pidieron que ofreciera una gallina<sup>625</sup> en sacrificio a Ìràṅà
- Parte V: Él lo hizo, por lo que
- Parte VI: Él no se murió.
- Parte VII: Él empezó a bailar.  
Él comenzó a regocijarse.  
Él empezó a alabar a sus sacerdotes de Ifá  
Mientras sus sacerdotes de Ifá alabaron a Ifá.  
Cuando él abrió su boca,  
Él cantó la canción de Ifá hacia el frente.  
Cuando él estiró sus piernas,  
El baile lo atrapó.

Repetición de:

- Parte I- VII: Él dijo:  
Él que tiene las marcas faciales kéké con veinte señales,  
Él que tiene las marcas faciales ágbàjà con treinta señales,  
Él que tiene las marcas faciales kolo con cincuenta señales.  
La adivinación de Ifá se realizó para Ọdúnmbákú  
Que era el hijo de Agbɔnnirégùn.  
Le pidieron que realizara un sacrificio  
Para que se alejara de una muerte inminente.  
Él lo hizo así,  
Él no se murió.
- Parte VII: El año en que yo me hubiese muerto,  
La muerte se llevó mi gallina lejos.

---

<sup>623</sup> Nombre propio.

<sup>624</sup> Otro nombre para Ọrúnmilà.

<sup>625</sup> La gallina de Ìràṅà es la que se mata inmediatamente sobre la tumba del fallecido después del entierro. Este ritual se considera como uno de los más importantes, observado como parte de los ritos fúnebres Yorùbá.

Mi gallina,  
Mi gallina de Ìrànà,  
Qué yo salí para andar sobre ella,  
Fue llevada lejos por la Muerte.

En el ese Ifá siguiente, damos un ejemplo de kéékèèkéé de Ifá (poemas cortos de Ifá), que posee una estructura de sólo cuatro partes.

Parte I: Kèńgbè so bi àdó dàgbà:

Parte II: A diá fún Ajowúgbọkọ

Parte III: Ti níṃenuú şèráhùn ómó.

Parte VIII: Kèè jinnà,

Àtàrí ni wón bọ mbè,

B'ó bá bí ni.<sup>626</sup>

Parte I: Es àdó<sup>627</sup> la que tuvo dificultad cuando joven;

Parte II: La adivinación de Ifá se hizo para Ajowúgbọkọ<sup>628</sup>

Parte III: Que estaba llorando porque no tenía hijos.

Parte VIII: Muy pronto,

en ninguna fecha distante

Es Orí

Al que uno adora si su origen es divino.

---

<sup>626</sup> Àbimbólá, IV, p.37 (Òwónrín Méji, capítulo5).

<sup>627</sup> Calabaza muy pequeña que se usa como envase para los preparados médicos en polvo.

<sup>628</sup> Nombre propio.

## 6.5. ESTRUCTURA DEL VERSO DE IFÁ (ESE-IFÁ): LA VARIACIÓN SILÁBICA.

Aparte de la pausa respiratoria, el otro factor determinante de la línea poética en Ifá es la sílaba. En Yorùbá una sílaba puede ser un simple verbo o una consonante/fonema verbal. Las líneas cortas pueden contener de 3 a 5 sílabas, las medianas de 6 a 9 sílabas y las líneas largas más de 10 sílabas.

Líneas Cortas: Ogunda-Meji: (3 a 5 sílabas).

“Okiki, Ariwo”

Adia fun Ogun.

“Fama y Jubilación”

Así declaró el oráculo de Ifá para Ogun.

Líneas Medianas: Osa-Meji: (7 a 9 sílabas).

Akitipa l’awo ile

Boboyakata l’awo ode

Adia fun Ooxa Oxereegbo

Yoo xofin kan orankan-orankan.

*Akitipa* el adivino de la casa

Y *Boboyakata*, el adivino visitante

Consultaron el oráculo Ifa

Para el venerable *Ooxala*

Cuando él dictaminó un decreto.

Líneas largas: Ogunda-Fun-Olokonron: (11 a 17 sílabas).

Irula ni i xawo won ni xaki,

Morepe-ide, awo oke ikase,  
Ogungun moga nii xawo fun won n'ilu Agua  
Joo'ko o mi, ja'ale gborondun  
Obun obirin ni i sinto gborogboro s'oko l'ara  
Ti oko fi i binu lo nle,  
Awon mefeefa ni ixé omo kofa  
Órúnmilá.

*Irula*, adivino de la ciudad de *Xaki*.  
*Morepe-Ide*, maestro de las colinas de *Itase*.  
*Ogungunmoga*, maestro de la ciudad de *Agua*.  
Y otros tres adivinos,  
Apodados *Arpía*, *Celos* y *Pereza*.  
Eran seis estudiantes de Ifa  
de Órúnmilá.

Como las líneas cortas son monótonas y las largas inducen al letargo, la prosodia de Ifá depende de las variaciones silábicas de las líneas cortas, medianas y largas para producir la flexibilidad y la musicalidad tan características de la su estrofa. Tomemos un ejemplo de Irete-Meji con su anotación silábica:

“Okó re, (3)  
Aya re” (3)  
Adifa fun Okerengbengbe (9)  
Yoo fe'birin iku tan, (8)  
Yoo f'obi mefa san. (7)

“El marido viril,  
La esposa fértil”.  
Así declaró el oráculo de Ifá.  
Okerengbengbe,  
Usted raptará a la esposa de la muerte,

Pero acuérdesese de propiciarle  
con seis nueces de kola.

Otro tipo de variación silábica es la que tiene tres líneas en un verso, donde las primeras dos líneas son de igual extensión, mientras que la tercera es el doble de larga.

Orule gaji, (5)

Orule taji, (5)

Orule ta taa ta tuuru ta. (10)

Sólido como el tejado.

Seguro como el tejado.

Firme y completamente seguro como el tejado.

En este verso la traducción casi refleja el patrón silábico, pero no siempre es así.

### 6.5.1. EL RITMO.

El ritmo del ese Ifá es muy complejo. Esto es así en cada aspecto de la literatura oral africana<sup>629</sup>. El estudio del ritmo en la poesía oral Yorùbá ha sido apenas estudiado. Aparte de los trabajos de Babalolá<sup>630</sup>, Abimbola<sup>631</sup> y Abosedé<sup>632</sup>, apenas hay literatura sobre este asunto.

Tampoco hay mucha bibliografía acerca del estudio de la tensión y el tono, y su influencia en discurso poético de la lengua Yorùbá. Siertsema<sup>633</sup>, sin embargo, ha señalado la importancia del tono alto en determinadas sílabas enfatizadas. Babalolá, por su parte, ha mencionado, entre otros factores, la influencia de las consonantes para dar énfasis a la entonación.

---

<sup>629</sup> Melville J. y Frances S. Herskovits, *Dahomean Narrative: A Cross-Cultural Analysis*, Northwestern University Press, Evanston, 1958, p. 68.

<sup>630</sup> Babalolá, S.A., *The Content and Form of Yorùbá Ijala*, Clarendon Press, Oxford, 1966.

<sup>631</sup> Abímólá, Wande, *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*, Olabisi Onabanjo University, Ibadan, 1996.

<sup>632</sup> Abosedé, Emanuel, *Odun Ifá. Ifá Festival*, West African Book Publications, New York, 1978.

<sup>633</sup> Siertsema, Berthe, "Stress and tone in Yorùbá word composition", en *Lingua* (Elsevier), nº 8 (Dic.-1959), pp. 385-402.

Abímbólá<sup>634</sup> opina que, mientras el tono alto es acústicamente más intenso y más prominente que los otros dos tonos fonémicos, también hay que tener en cuenta otros factores a la hora de aportar énfasis. Una sílaba sola no está enfatizada porque tenga un tono alto. Ciertas consonantes Yorùbá aportan mayor enfatización que otras, y de esta manera influyen en la intensidad acústica de la sílaba a la que pertenecen. Por regla general, las bilabiales, labio-dentales y labio-velares tienden a ser más enfatizadoras que otras consonantes<sup>635</sup>.

Babalolá ha estudiado las unidades rítmicas en el discurso cotidiano Yorùbá. Dice que cada unidad de ritmo aporta énfasis a la sílaba, así como el significado y la sintaxis. La tensión que puede sentirse en la lengua Yorùbá no es particularmente inherente a las palabras o a las sílabas, sino que es dependiente de una unidad rítmica. Esta unidad rítmica puede ser una frase, en sí misma, o estar combinada con otra, u otras unidades rítmicas, para conformar una frase. Como regla general, cada unidad rítmica deberá tener una sílaba enfatizada; no hay unidades rítmicas sin tensión, pero se pueden dar con más de una tensión, aunque son raras<sup>636</sup>.

Es obvio que mientras en el discurso cotidiano, el ritmo está íntimamente relacionado con la frase, en la poesía oral de los ese Ifá, el ritmo apenas tiene relación con ella. La sintaxis del ese Ifá es más homogénea que la del rárà<sup>637</sup> (canto particular de Oyo, Nigeria), puesto que es un discurso en sí mismo y no una yuxtaposición de diversos discursos. Las secciones IV al VI (como estudiaremos más adelante) se acercan más a la sintaxis del discurso ordinario que a la poética, y esta es la razón por la que estas tres partes del ese *Ifá* se formulan como prosa.

La unidad rítmica básica del ese Ifá no es la frase, sino la línea<sup>638</sup>. Cada línea del ese Ifá forma una unidad rítmica distinta que no posee más de seis sílabas enfatizadas. Hay sílabas que son más átonas que la línea que enfatiza la sílaba, puesto que el enfatizado y las sílabas átonas normalmente se dan en una sucesión rápida. Las partes I, II y III del poema se cantan más rápidas que la VII y la VIII. Esto

---

<sup>634</sup> *Opus cit.*

<sup>635</sup> Ward, Ida C., *An introduction to the Yorùbá language*, W. Heffer & Sons Ltd., London, 1956.

<sup>636</sup> Ladefoged, Peter, *A Phonetic Study of West African Languages: An Auditory-instrumental Survey*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.

<sup>637</sup> Akinyemi, A., "Rárà chanters: Yorùbá royal image makers", *Rárà chanters: Yorùbá royal image makers*, n° 31 (1992), pp. 69-90.

<sup>638</sup> Definida aquí como un conjunto de pronunciaciones entre una pausa de respiración y otra.

sucede porque el número de sílabas en estas partes está menos enfatizadas que en las IV-VI, que se son recitadas. El oyente percibe una súbita disminución del énfasis, acompañado de una reducción notable de la velocidad, cuando el sacerdote de Ifá pasa de la sección III a la IV, volviendo a reasumir el énfasis y la mayor velocidad del canto cuando llega a la parte VI, y se mantiene a hasta el fin de la VIII. Así, en las secciones IV-VI, recitadas, el ritmo y la sintaxis está más ligada a la prosa que a la poesía. Aunque, como dice Abímbólá, no pueden ser clasificadas como prosa porque sus líneas forman una unidad rítmica definida que contrasta<sup>639</sup> tonalmente y equilibra el final de cada línea, una característica de la poesía.

El ritmo del ese Ifá es libre puesto que se basa en las unidades de la línea. Cada línea, como unidad rítmica, se fundamenta en el enfatizamiento átono de las sílabas. Normalmente, no hay más de seis sílabas enfatizadas en cada línea. Esta unidad linear no es muy difícil de identificar en el ese Ifá, puesto que cada línea tiene una pausa respiratoria significativa al final de la misma. La pausa puede primaria o secundaria, dependiendo de su posición en la unidad sintáctica involucrada. La pausa secundaria se da antes del fin de cada unidad sintáctica, mientras que la pausa primaria está al final de la unidad sintáctica, siempre y cuando esta unidad sintáctica sea una frase.

Las unidades rítmicas en el ese Ifá (las líneas) poseen una relación de equilibrio, que es un rasgo característico de la poesía oral de Yorùbá<sup>640</sup>. El ritmo del ese Ifá es un ritmo átono concurrente en las líneas pares (o cada tres), por lo que el paralelismo es un rasgo distintivo estilístico.

Ayááyá mọ ní fùú,  
Àfòn balẹ ró ki.

A díá f'Áwóyẹmí,  
Ọmọbìnrin Òró.

Wọn ní rirú ẹbọ,

---

<sup>639</sup> Olátúnjí, Olátúndé, “Tonal counterpoint in Yorùbá poetry”, *VIII Congreso de la Sociedad Lingüística africana Oriental*, University of Ibadan, Abiyán, 1969; y E. L. Lasebikan, “The tonal structure of Yorùbá poetry”, *Presencia Africaine*, n° 8-10 (Junio-Nov. 1956), p. 49.

<sup>640</sup> Cfr. Babalola, pp. 350-359.

Nítorri omọ.

Ó gbọ rirú ẹbọ,  
Ó rú.

Ó gbọ ẹrù àtùkÈṣù,  
Ó tù.

Ó gbọ ìkarara,  
Ẹbọ ha fún un.

Íjọ ní njó,  
Ayọ ni nýọ.

Ó nýin àwọn awoo rẹ,  
Àwọn awoo rẹ nýin 'Fá.

Ó ní ilé Ọṣun ò gbàyè o o ò,  
Ilé Ọṣun ò gbàyè.

Óóró la bá Ọṣun o,  
Ilé Ọṣun ò gbàyè.

Para hacer algo extremo como que un hombre suba rápida y enérgicamente sus pies.

Cuando àfòn<sup>641</sup> la fruta que cuando cae hace un ruido fuerte.

La adivinación de Ifá se hizo para Awóyemí<sup>642</sup>,

La muchacha del pueblo de Òró<sup>643</sup>.

Le pidieron que realizara un sacrificio para tener hijos.

---

<sup>641</sup> Fruto del árbol del pan (*Treculia africana*).

<sup>642</sup> Otro nombre para la deidad Ọṣun.

<sup>643</sup> Topónimo.



Ella escuchó al sacrificio prescrito,  
 Y realizó el sacrificio.  
 Ella escuchó la orden de hacer un sacrificio a Èṣù.  
 Y ofreció un sacrificio de acuerdo con él.  
 Ella oyó la contestación inmediata de las divinidades  
 por la aceptación de su sacrificio.  
 Ella empezó a bailar, Ella empezó a regocijarse.  
 Ella alabó a sus sacerdotes de Ifá  
 Mientras que sus sacerdotes de Ifá alabaron a Ifá.  
 Ella dijo que la casa de Òṣun está ciertamente abarrotada.  
 La casa de Òṣun está llena.  
 Òṣun siempre se encontraba de pie<sup>644</sup>.  
 La casa de Òṣun está llena.

Veamos, a continuación, unos ejemplos donde dos sacerdotes de Ifá nos ejemplifican la tensión y las unidades de ritmo. La pausa primaria se señala con (/ /) al final de la línea, mientras que la pausa secundaria, con (/). El énfasis se señala con la sílaba enfatizada en cursiva.

Abojú gangan /  
 Parte I: Nàà ní í m̀òran òkèèrèè wò //  
 Parte II: A dífá f'Órǔnmìlà //  
 Parte III: Ifá mbẹ láàrín ò tá //  
 Parte IV: Èbọ ni wọn ní k'ò ẹ //  
           Órǔnmìlà sí rúbọ //  
           Kín l'èsí ẹbọ //  
           Wọn lákùkọ adìẹ m̀éta ẹbọ //  
           Kùmò m̀éta ẹbọ //  
           Òkẹ m̀éta ẹbọ //

Parte V: *Òrùnmìlà rúbọ //*  
*Ó rúbò //*

Parte VI: *Ló bá sẹgun àwọn ọ́tá wọnwọnyí //*  
*Ó ní bẹẹ gẹgẹ /*

Él que tiene sobresalientes los glóbulos oculares

Parte I: puede ver mejor las cosas a distancia.

Parte II: La adivinación de Ifá se hizo para Òrùnmìlà

Parte III: Cuando Ifá estaba en medio de sus enemigos.

Parte IV: Le pidieron que realizara un sacrificio.  
Y Òrùnmìlà lo realizó.  
¿Cuál es era el sacrificio prescrito?  
Le dijeron que ofreciera tres gallos,  
Tres garrotes,  
Y tres veces veinte mil cauris.

Parte V: Òrùnmìlà realizó el sacrificio.  
Él realizó el sacrificio,

Parte VI: Y él conquistó a todos sus enemigos.  
Él dijo que eso era exactamente  
Lo que sus sacerdotes de Ifá le dijeron.

Parte I-III: *Ni àwọn babaláwo òun /*  
*Ńşenuu reé kifá //*  
*Ó ní abojù ganngan /*  
*N̄àà ní í mọran òkèèrèé wò //*  
*A difá f' Òrùnmìlà //*  
*Ifá mbẹ láàrin ọ́tá //*

Parte VIII: *Yọ́ọ wàá fi ọ́bọ yè //*  
*Ifá wàá fi ọ́bọ şẹgun ẹranko<sup>644</sup> //*

Repetición:

---

<sup>644</sup> Òşun siempre está de pie porque su casa está llena de niños.

Parte I-III: Empleó su voz para buenas alabanzas de Ifá  
 Él dijo que quien tiene sobresalientes las glóbulos oculares  
 Puede ver el mejor las cosas en la distancia.  
 La adivinación de Ifá se hizo para Òrúnmilà,  
 Cuando Ifá estaba en medio de sus enemigos.

Parte VIII: Él ofreció un mono como un sacrificio.  
 Él ofreció un mono como un sacrificio para sobrevivir.  
 Ifa usó el mono para conquistar a todos los demás animales

*Wọ̀n ni a à f'epo s'ésín /*

Parte I: *T'ésín fi pón //*

*À a f'iyò s'ógèdè /*

*T'ógèdè e sùn //*

Parte II: *Dfá fún Àpàpànyàkí /*

Parte III: *Ẹ̀jọ̀ ti nítọ̀run bọ̀ wá s'ílé ayé //*

Parte IV: *Wọ̀n ní kí Àpàpànyàkí ó rúbọ̀ //*

*Òde ayé t'óun níọ̀ yí /*

*Ó le yẹ̀'un báibái n̄bẹ̀ //*

*Òun ò lè jagun àjàtì //*

*Wọ̀n lẹ̀bọ̀ ni k'Àpàpànyàkí ó rú //*

*Wọ̀n ní ó ní i jagun àjàtì //*

*Kín loun ó ha ẹ̀ báyí //*

*Wọ̀n sì k'ẹ̀bọ̀ fún Àpàpànyàkí //*

*Ó sì rúbọ̀ //*

Parte I: Nadie añadió aceite de palma al esín<sup>646</sup>

Antes de que fuese amarillo.

Nadie agregó sal al plátano

Antes de que fuese dulce.

---

<sup>645</sup> Odún Ogbekran, de los Babalawos Fatooki y Apini, de Oyo. La sección VII está omitida.

- Parte II: La adivinación de Ifá se realizó para Àpàpànyàkí
- Parte III: Cuando estaba viniendo del Cielo a la Tierra.
- Parte IV: A Àpàpànyàkí se le pidió que hiciese un sacrificio.  
 Él preguntó si la tierra a dónde iba a ir  
 Sería cómoda para él.  
 ¿Podría conquistarla cuando él fuera a guerrear?  
 El sacrificio fue prescrito para Àpàpànyàkí.  
 Él estaba seguro de su victoria implacable en la guerra.  
 ¿Qué ofrecería para el sacrificio?  
 El sacrificio se prescribió para Àpàpànyàkí  
 Y él lo realizó.
- Parte V: En cuanto Àpàpànyàkí llegara a la tierra,  
 Si él fuera de esa manera,  
 Y emprendiera la guerra allí,  
 Él conquistó.  
 Si él fuera así,  
 Y emprendiera la guerra.  
 Él siempre sale victorioso.
- Parte VII: Él empezó a alabar a sus sacerdotes de Ifá  
 Mientras sus sacerdotes de Ifá alabaron a Ifá.  
 Él dijo que eso era exactamente  
 Cómo sus sacerdotes de Ifá  
 Emplearon sus voces para buenas alabanzas a Ifá.

Repetición:

- Parte I-III: N ló ni *béè gégé /*  
 Ni àwọn babaláwo /  
 T'àwọn nşenu rereé kifá //  
 Ó lá à f'epo s'ésín /  
 T'ésín fi pọn //  
 A à f'iyò s'ógèdè /

---

<sup>646</sup> Fruta que da una planta trepadora. El color de la parte interna de la fruta es amarillo.

*Tógèdè e dùn //*  
*A dífá fún Àpàpànyàkí /*  
*Nijó ti nítorun bọ wá s'ílé ayé //*

Parte VIII: *Gúngún /*

*O gúnmo láná //*  
*O gúnmo re //*  
*Àpàpànyàkí ò /*  
*O gúnmo reè //*  
*Ifá pe:*  
*'A á se mo Àpàpànyàkí /*  
*Òun nâ ni oókò*  
*Ti à á pe okó //*  
*Ifá wé pé: /*  
*'Èyin náà /*  
*Ò wa rí i bẹ́ẹ́ //*

Repetición:

Parte I-III: Nadie agregó aceite de palma al esín  
Antes de que el esín fuese amarillo.  
Nadie agregó sal al plátano  
Antes de que fuese dulce.  
La adivinación de Ifá se hizo para Àpàpànyàkí  
En el día en que él estaba viniendo del Cielo a la Tierra.

Parte VIII: El pinchador  
Usted pinchó a alguien ayer.  
Usted pinchó bien a la persona.  
Àpàpànyàkí, yo lo aclamo,  
Usted pinchó bien a la persona.  
Ifa dijo:  
'¿Cómo conoceremos a Àpàpànyàkí?'  
Ése es otro nombre  
Por el que el pene es conocido.

Ifa dijo:

‘Nos hace a todos

¿Ve que es así?’

### 6.5.2. LA VARIACIÓN TONAL.

Con la adecuada variación de los tres tonos básicos (bajo, medio y alto) en el lenguaje Yorùbá, la prosodia de Ifá evita la monotonía de una estructura rígida:

Ejemplo (Oyeku-Meji):

1. Ologoxe l’eye afikun, (tono alto)
2. Arere l’eye amemu, (tono bajo)
3. Tin-in-tin ni m’eruwa jingin, (tono medio)
4. To mero mepa, (tono alto)
5. Titi lo d e’gbo maro. (tono medio)

La dirección tonal:

Primera línea, cadencia tonal ascendente,

segunda línea, descendente,

tercera línea, media,

cuarta línea, ascendente,

Y quinta, media,

Si esquematizamos el patrón tonal del verso observamos que no se aprecia ningún patrón tonal regular. Esto es común a la mayoría de estrofas Ifá, así que, unos pocos ejemplos de rima tonal, no justifican la conclusión que hace Lasebikan: “en la poesía Yorùbá el patrón tonal toma el lugar de la métrica”.

Esquema del patrón tonal de Oyeku-Meji:

1. Alto: /
2. Bajo: \
3. Medio: —
4. Alto: /
5. Medio: —

### 6.5.3. COMBINACIÓN SILÁBICA Y VARIACIÓN TONAL.

Aunque la variación silábica y la tonal han sido analizadas en el apartado anterior por separado, se debería enfatizar que la prosodia de Ifá se basa en una combinación de las dos como técnicas estándar, tal como nos muestra el ejemplo de *Ika-Meji*:

Baba gbede ila  
Baba gbede ikan  
Agbado tinu iya e xomo tuntun wa'le-aye  
Adia fun Feunwe  
Omo wara feme feefa...

El patrón tonal es:

- Alto: /  
Bajo: \  
Alto: /  
Bajo: \  
Bajo: \

Las longitudes silábicas: (6), (6), (16), (7), (10).

## 6.6. LA REPETICIÓN.

Junto con la variación silábica y tonal, el paralelismo, o repetición, también caracteriza el aspecto externo de la forma prosódica de Ifá. Ayo Bamgbose<sup>647</sup> reconoce la importancia del paralelismo en la poesía Yorùbá, aunque él usa expresiones como “contraste léxico” y “armonización léxica” con el mismo fin. La función de la repetición es la de aportar énfasis y equilibrio tonal. La repetición también se usa en los poemas largos como ayuda al desarrollo argumentativo de las historias de gran extensión. Hay varios tipos de repetición en los ese Ifá, las más importantes son dos: la repetición de secciones de la estructura del ese Ifá, y la repetición de líneas. Veamos ambos casos.

### 6.6.1. REPETICIÓN DE SECCIONES DE LA ESTRUCTURA.

Ya hemos señalado que al final de la séptima parte de la estructura de los ese Ifá, el sacerdote puede, si lo cree conveniente, repetir las secciones I-VII, I-IV o I-III, antes de continuar con la sección VIII. Este tipo de repetición es habitual en muchos ese Ifá. Líneas de la 28 a la 33, del ejemplo siguiente de Abimbola, ejemplifica la repetición de la sección I-III<sup>648</sup>.

Parte I: K’á fẹfun tólé ajé,  
K’á f’osùn tólé ilẹkẹ.  
Àkódá Orí kì í gbálẹ ojà gbé;

Parte II: A diá f’Éjì Ọbàrà,

Parte III: Nijó tí wọn ríọ lèé ẹ̀bọ suru  
N’ílẹ Ọlọfin.  
Èjì Ọbàrà ká ori.  
Ó tẹ ẹ mọyẹ.

---

<sup>647</sup> Bamgbose, Ayo, “Lexical matching in Yorùbá Poetry”, en *Yorùbá Language and Literature*, Oxford University Press, 1982, pp 82-93.

<sup>648</sup> Cfr. Abimbola, capítulo III: ejemplo de repetición de las partes I-IV y parte I-VII.



Ó ní òún lè ríre

N'ílé Ọlọ́fin bá yí?

Parte IV: Wọ́n ní ọ̀pọ̀ n'ire ọ́lá fún un

N'ílé Ọlọ́fin

Wọ́n ní ẹ̀bọ̀ ni kí ó wàà rú.

Parte V: Ó sì rú u.

Ìgbà tó rúbọ̀ tán.

Parte V: Ó sí nì ọ̀pọ̀lọ̀pọ̀ ire

N'ílé Ọlọ́fin.

Parte VII: Ijó ní nǐjọ.

Ayọ̀ ní nýyọ̀.

Ó nýin àwọ̀n awoo rẹ̀.

Àwọ̀n awoo rẹ̀ nýin 'Fá

Ó ya ẹ̀nu kótó.

Orín awo ló bọ̀ sí ì lẹ̀nu.

Ẹ̀sẹ̀ ti ó nà,

Ijó fà á.

Ó ní bẹ̀ẹ̀ gẹ̀gẹ̀

Ni àwọ̀n awo òun nǐşẹ̀nu rereé pe 'fá.

Parte I: K'á f'ẹ̀fun tọ́lé ajé.

K'á f'osùn tọ́lé ìlẹ̀kẹ̀.

Àkọ́dá ori kì í gbálẹ̀ ọ̀jà gbé sí.

Parte II: A díá f'Éjì Ọ̀bàrà

Parte III: Nǐjọ ti wọ̀n nǐlọ̀ lèè şẹ̀bọ̀ suru suru

N'ílé Ọ̀lọ́fìn.

Parte VIII: Kín lo tà o,

Kín lo tà,

T'ó o fi d'alájé?

Elégédé mere.

Èjì Ọ̀bàrà, kín lo tà

T'ó o fi d'alájé?

Elégédé mere.

Òpè ó dàbí n má s'òkan nú?

- Parte I: Si nosotros usamos la tiza para pintar la casa del dinero,  
Y usamos la resina de sándalo<sup>649</sup> para pintar la casa de las cuentas.  
La cabeza que se creó primero prosperará en el mercado.
- Parte II: La adivinación de Ifá se realizó para Éjì Òbàrà
- Parte III: En el día en que iba a realizar el sacrificio en casa de Òlòfìn.  
Éjì Òbàrà tocó su cabeza con los instrumentos de adivinación de Ifá  
Y marcó el Odù apropiado en el polvo de adivinación.  
Él preguntó a Ifá si él pudiese tener la fortuna en la casa de Òlòfìn.
- Parte IV: Le dijeron que él tenía buenas perspectivas de fortuna  
En la casa de Olofin.  
Le dijeron que realizara el sacrificio.  
Y él lo realizó.  
Después de que él realizara el sacrificio,  
Tuvo fortuna suficiente  
En la casa de Olofin.  
Él comenzó a bailar,  
Él empezó a regocijarse.  
Él alabó a sus sacerdotes de Ifá  
Mientras que sus sacerdotes de Ifá alabaron Ifá.  
Él abrió su boca un poco  
Y cantó la canción delante de Ifá,  
Cuando él estiró sus piernas,  
El baile los cogió.  
Él dijo que eso era exactamente  
cuando sus sacerdotes de Ifá emplearon sus cantos de buenas alabanzas a Ifá.
- Parte I: Si nosotros usamos la tiza para pintar la casa del dinero.  
Y usa la resina de sándalo para pintar la casa de las cuentas.

---

<sup>649</sup> *Baphia nitida*, también conocido como Sándalo africano.

La cabeza que se creó primero prosperará en el mercado.

Parte II: La adivinación de Ifá se realizó para Éjì Ọ̀bàrà

Parte III: En el día en que él iba a realizar el sacrificio  
En la casa de Ọ̀lọ́fìn.

Parte VIII: ¿Qué vendió usted?

¿Qué vendió que le hizo rico?

Una calabaza ordinaria.

Éjì Ọ̀bàrà, ¿qué vendió usted?

¿Qué le hizo rico?

Una calabaza ordinaria.

El árbol de palma<sup>650</sup>, que parece que no debo perder alguna parte de él.

### 6.6.2. REPETICIÓN DE LÍNEAS SIMPLES.

Es la repetición más recurrente en los ese Ifá. Las hay de dos tipos: la repetición completa de una sola línea y la repetición incompleta de ella. Veamos, a continuación, ejemplos de repetición líneas completas.

Pareados:

Ìgbà ìwòyí,

Ìgba ìwóyí,

A díá fún Mọ̀níyere ìgbà ọ̀jò.<sup>651</sup>

En ésta época del año

En ésta época del año

La adivinación de Ifá se realizó para el-que-tiene-frijoles en la estación de las lluvias.

Ejò méjì níjà l'ókè odò,

Wọ̀n ẹ̀ araa wọ̀n lónkẹ̀.

---

<sup>650</sup> Se emplea aquí como sustituto del nombre de Ọ̀rúnmilà.

Wọ̀n ẹ̀ ara ẹ́ wọ̀n lóńkẹ́.<sup>652</sup>

Dos serpientes estaban luchando al otro lado del río.

Ellos nos agitaron con insistencia.

Ellos nos agitaron con insistencia.

Ààre<sup>653</sup>!

Ààre!

Orí mi, má je n s'Ààre Ònà Kakanfò.

Ààre!

Òlórún, má je n s'Ààre Ònà Kakanfò.

Ààre!

Ààre!

Ààre!<sup>654</sup>

Ààre!

Ààre!

Orí, no me permita ofender a Ààre Ònà Kakanfò<sup>655</sup>.

Ààre!

Òlórún, no me permita ofender a Ààre Ònà Kakanfò.

Ààre!

Ààre!

Ààre!

Repetición cada tres líneas:

Şé aya fún wa wá ò,

---

<sup>651</sup> Cfr. Abimbola, III, p. 73 (Osá Meji, capítulo 3, 11. 1-3).

<sup>652</sup> *Ibid.*, p.86 (Oturupon Meji, capítulo 1, 11.11-16).

<sup>653</sup> El más alto cargo político durante el reinado de Alààfin Àjàgbó, siglo XVII.

<sup>654</sup> Omolola, Bayo, “Culturally, Historically Communicating the Yorùbá’s Traditional Concept of Military Heroism: Ààre Ònà Kakanfò”, en *KOME* (Hungarian Communication Studies Association, Budapest), 2, v. 1 (2013), p. 1

Òní dandan ni t'àìdan.  
Şé ọmọ fún wa wá ò,  
Òní dandan ni t'àìdan.  
Şé ogbó fún wa wá ò,  
Òní dandan ni t'àìdan.<sup>656</sup>

Traiga a nuestras esposas,  
Hoy, este mismo día.  
Traiga a nuestros hijos,  
Hoy, este mismo día.  
Tráiganos la vejez,  
Hoy, este mismo día.

Repetición cada cuatro líneas:

Ikù wáá l'Èlèpèé 'lè,  
Orí ẹran ló mú ọ.  
  
Pààròpààrò, awo ilé Èlèpè.  
Arùn wàá f'Èlèpèé 'lè,  
Orí ẹran ló ntú ọ.  
Pààròpààrò, awo ilé Èlèpè.  
Ofò wáá f'Èlèpèé 'lè,  
Orí ẹran ló mú ọ.  
Pààròpààrò, awo ilé Èlèpè.  
Ajogun gbogbo wáá f'Èlèpèé 'lè,  
Orí ẹran ló mú ọ.  
Pààròpààrò, awo ilé Èlèpè.<sup>657</sup>

---

<sup>655</sup> Cargo militar de mayor rango.

<sup>656</sup> *Ibid.*, I, p.147 (Ose Mejí, capítulo6, 11. 11-16).

La muerte dejó a Èlèpè,  
 Y se llevó la cabeza de un animal.  
 El intercambio-de-cosas, sacerdote de Ifá de la casa de Èlèpè.  
 La enfermedad dejó a Èlèpè,  
 Y se llevó la cabeza de un animal.  
 El intercambio-de-cosas, sacerdote de Ifá de la casa de Èlèpè.  
 La pérdida dejó a Èlèpè  
 Y se llevó la cabeza de un animal.  
 El intercambio-de-cosas, sacerdote de Ifá de la casa de Èlèpè.  
 Todas las cosas malas dejaron a Èlèpè  
 Y se llevó la cabeza de un animal.  
 El intercambio-de-cosas, sacerdote de Ifá de la casa de Èlèpè.

Repetición cada cinco líneas:

È má gàn mí o.  
 Gannìganni,  
 Ègàn ò p'óyín má dùn.  
 Mo láya tíí,  
 È má gàn mí o.  
 Gannìganni,  
 Ègàn ò p'óyín má dùn.  
 Mo bímọ kúnlé,  
 È má gàn mí o.  
 Gannìganni,  
 Ègàn ò p'óyín má dùn.<sup>658</sup>

No se burle de mí.  
 Usted que comercia en la mofa.

---

<sup>657</sup> *Ibid.*, I, p.115 (Osa Mejí, capítulo 7, 11.32-43).

<sup>658</sup> *Ibid.*, IV, p.83 (Otruruponn Meji, capítulo 8, 11.6-16).

La mofa no impide que la miel sea dulce.  
Yo tengo muchas esposas,  
No se burle de mí.  
Usted que comercia en la mofa.  
La mofa no impide que la miel sea dulce.  
Yo llené la casa de hijos,  
No se burle de mí.  
Usted que comercia en la mofa.  
La mofa no impide que la miel sea dulce.

La repetición incompleta de una sola línea involucra sólo a una sección de la línea. La repetición se puede dar al principio, en el medio o al final de la línea; y puede atañer a una palabra o a un grupo de palabras. Vemos algunos ejemplos.

Pareados:

Òdí Méjì dímò Ikú,  
Ó dímò àrùn,  
Ó dímò kurukuru wéle.<sup>659</sup>

Òdí Méjì previene la muerte,  
Previene la enfermedad;  
Previene todas las demás cosas malas.

O rọ̀şọ dúdú,  
O rọ̀şọ pupa.<sup>660</sup>

Usted se envolvió una tela negra alrededor de la cintura  
Usted se envolvió una tela roja alrededor de la cintura.

---

<sup>659</sup> *Ibid.*, p.55 (Odi Meji, capítulo 3, 11.1-3).

<sup>660</sup> *Ibid.*, p.64 (Irosun Meji, capítulo 3, 11.40-1).

Repetición cada tercera línea:

*Ikú té Orí ìgbá,*  
*Ìgbá gbìrà mú nílẹ̀.*  
*Ikú té Orí apá.*

*Apá gbìrà mú nílẹ̀*  
*Ikú té Orí ooro,*  
*Ooro gbìrà mú nílẹ̀.*<sup>661</sup>

La muerte encendió la cima del árbol ìgbá.  
El árbol ìgbá cayó con gran estruendo.  
La muerte encendió la cima del árbol apá.

El árbol apá se cayó con gran estruendo.  
La muerte encendió la cima del árbol ooro.  
El árbol ooro cayó con gran estruendo.

Repetición cada cuarta línea:

*Agbàrá ní í ràtàá bo yanrìn lódò.*  
*Ifá, ràtà bó mí,*  
*Ibí pọ̀ lóde.*  
*Ètipón-ọ̀lá ní í ràtàá bolẹ̀.*  
*Ifá, ràtà bò mí,*  
*Ibí pọ̀ lóde.*<sup>662</sup>

Es el torrente el que cubre de arena el río.

---

<sup>661</sup> *Ibid.*, I, p. 31 (Oyeku Meji, capítulo 11.12-17).

<sup>662</sup> *Ibid.*, I, p. 103 (Ogunda Meji, capítulo 3, 11.13-18).



Ifá, cobíjame,  
Hay muchos males fuera.  
Es hierba de ètìpón-olá la que cubre la tierra.  
Ifá, cobíjame,  
Hay muchos males fuera.

Repetición cada quinta línea:

̀Njé, owó ló *bá níwù mí ò*,  
Mo wí.  
Èjí ̀Ọyè,  
Ifá ní ó yẹ'ree tẹmi f'ẹmi.  
Aya ló *bá níwù mí ò*,  
Mo wí.  
Èjí ̀Ọyè,  
Ifá ní ó yẹ'ree tẹmi f'ẹmi.<sup>663</sup>

Si es dinero lo que yo quiero,  
Yo diré realmente para qué.  
Èjí ̀Ọyè<sup>664</sup>,  
Ifá repartirá mi propia fortuna por mí.  
Si es una superchería lo que yo quiero,  
Yo lo diré ciertamente.  
Èjí ̀Ọyè,  
Ifá repartirá mi propia fortuna por mí.  
Si es una casa lo que yo quiero,  
Yo diré realmente para qué.  
Èjí ̀Ọyè,  
Ifá repartirá mi propia fortuna por mí.

---

<sup>663</sup> *Ibid.*, I, p.32 (Oyeku Meji, capítulo 4, 11.7-18).

<sup>664</sup> Oyeku Meji, segundo de los dieciséis Mejis.

En los mismos términos, Aboosedé<sup>665</sup>, al hablar de paralelismo, o repetición, lo agrupa de la siguiente manera:

### 6.6.3. PARALELISMO SINÓNIMO.

En un pareado, la segunda línea refuerza a la primera repitiendo el pensamiento de la primera línea por medio de diversos sinónimos o, también, que la segunda estrofa del verso reitera la primera:

a) Paralelismo de Línea: Obara-Meji.

Ixe o xe ohun a a mu x'ere,  
Oxi bxe ohun a a mu x'awada.

La pobreza no es materia de risa  
Ni la miseria causa de burla.

b) Paralelismo de Estrofa: Ogunda-Meji.

Gunnugun x'o ore  
Ori i Gunnugun pa  
Akalamagbo x'oore  
Ma-yo-gege yo gege l'orun.

Joomi, joomi ke ni mama x'oore mo  
Oro x'oore,  
Oro Ol'ewe

Afomo xo ore  
Ko l'egbo.

---

<sup>665</sup> Aboosedé, Emanuel, *Odun Ifá. Ifá Festival*, West African Book Publications, New York, 1978.

- |    |  |   |
|----|--|---|
| X: | El buitre se quedó calvo                           | A |
|    | A causa de la compasión hacia los demás;           |   |
|    | El Cálao se volvió buchuo                          | B |
|    | Como premiso a su bondad;                          |   |
|    | Estos ejemplos enseñan                             |   |
|    | Que la compasión y la bondad engendran ingratitud. |   |
| Y: | El cactus se quedó sin hojas                       | C |
|    | A causa de la compasión hacia los otros;           |   |
|    | El muérdago perdió sus raíces,                     | D |
|    | A causa de la bondad hacia los demás.              |   |

En este ejemplo existe un paralelismo, verso a verso, de X a Y, así como otro de línea a línea, A a B, C a D.

#### **6.6.4. PARALELISMO CULMINANTE.**

Aquí, la segunda línea o el segundo verso, “como la segunda ola que se arremete más alta que la primera –quizás para superar en turno a la tercera”.

Obara-Meji:

Onikeke l’ogun

Alabaja l’ogbon

Onikolo we wee we l’aadota.

Si las marcas faciales keke valen veinte talentos

Y las marcas Abaja valen treinta

Las elegantes marcas kolo deben llegar a cincuenta.

### **6.6.5. PARALELISMO ANTITÉTICO.**

Aquí, la segunda línea o el segundo verso repiten un pensamiento contrario al de la primera línea o el primer verso. El ejemplo anterior encuentra eco en otro verso de Ifá;

El bellaco pide prestado y no puede devolverlo,  
Pero el justo es generoso y lo da.

Verso de Ifá;

Olooto ti mbe l'aye o p'ogun  
Xika-xika ibe won o mo niwon eegbefa.

Los hombres virtuosos en este mundo  
Son menos de una veintena;  
Los perversos, sin embargo, exceden  
Seis veces doscientos.

### **6.7. ELEMENTOS INTERNOS DE LA FORMA.**

Si la variación silábica, la variación tonal y el paralelismo caracterizan la forma externa de la prosodia de Ifá, los elementos de la forma interna incluyen:

1. Onomatopeya, Asonancia y Aliteración;
2. Juego de palabras y frases hechas;
3. Simbolismo y Metáforas;
4. Suspenso y Anticlímax.

#### **6.7.1. ALITERACIÓN, ONOMATOPEYA Y ASONANCIA.**

La aliteración es una figura retórica consistente en el efecto sonoro producido por la repetición consecutiva de un mismo fonema, o de fonemas similares, vocálicos o consonánticos, en un verso. Tanto la onomatopeya, como la asonancia y la aliteración se relacionan en que simulan un acto, un sonido o una idea por medio de palabras; pero mientras que la onomatopeya y la asonancia dependen sólo de vocales para producir su efecto, la aliteración usa las consonantes.

Oyeku-Meji: (Onomatopeya y Asonancia)

Epirin bale ro pin,  
Poró-Poró bale ro po  
Ewe Egungun bale  
O ro gbamikoko-gbamikoko.

Las sílabas *pin* y *po* producen asonancia con las palabras *Epirin* y *Poroporó* para simular el sonido de las hojas al caer, ya sean livianas o pesadas. *Gbami koko-gbami koko* es una onomatopeya que simula la reverberante caída de las hojas. En este ejemplo el verso se ha traducido:

Las hojas livianas caen gentilmente a la tierra,  
Las hojas gruesas caen con pesadez;  
El gigante sale cuando ellas caen,  
Retumbando como un trueno.

Eji-Ogbe:

Otoototo  
Oroororo  
Otooto la aj'Épa  
Otooto la aj'Imumu  
Otooto ni won on folu-Esunsun se'inu  
Ohun'tori-tori, ohun toore-toore  
Ohun'tori-tori ni won on fun oba makinlode-Iranje

Ko le ba a fohun tori-tore ta'ni lore.

El efecto poético depende aquí, primordialmente, de las vocales asonantes *o, o, e* (o, oh, e en español) y los sonidos onomatopéyicos *otoototo* y *orororo*, más que del propio significado. En este ejemplo:

Sacrificar lo que es íntegro y completo  
No sólo la parte que está establecida;

Los cacahuetes, las chufas, los delicados Hongos  
Son comidos por su sabor intenso.

Entonces, ofrece lo que es íntegro y completo  
A *Obàtálá*, de la ciudad de Ìranjé,  
Y él les dará abundancia de niños sanos.

El lector estará de acuerdo en que la traducción tiene significado, pero es poco poética, si la comparamos con el original Yorùbá.

La aliteración se emplea menos en la poesía de Ifá que la onomatopeya o la asonancia. En el siguiente ejemplo, el sonido consonántico *k* se siente a todo lo largo del texto Yorùbá, pero este efecto no puede conservarse en la traducción al castellano.

De Ika-Meji:

Elemo ni'ka  
Okoko mo ka  
Ara-ofa ei ma'ka  
Alakaa gba'ka wa  
O ti xe pe mi  
O, nika nnu  
Kawo o mi,  
Emi oxe'ka ri

Ka'se e ml  
Okawu ni para eekan biri biri  
Iya I'akaagbon, Baba I'akaagba  
Olotan won I'akara-Kara eyin agbasa...

El señor de Ika se llama Elemo.  
A esta ciudad de Ika una vez vino un adivino  
Para consultar a Ifá sobre la suerte de sus habitantes;  
Pero pronto descubrió que Ika no era Ofa.  
“Ciudadanos”, exclamó el adivino, “ustedes me han invitado aquí  
con la maldad en sus corazones;  
Entérense de que la inocencia es mi armadura.  
Así es que permítanme ser y déjenme salir  
de sus intrigas y sus conspiraciones.  
No soy un estúpido que va y viene de un lugar a otro  
Como un aprendiz de tejedor loco”.

En esta gran ciudad las madres son llamadas *Akaagbon*,  
los padres son llamados *Akaagba*,  
Y cada familia en la ciudad  
porta un nombre con “ka” en él.

La naturaleza tonal del Yorùbá invita a hacer múltiples aliteraciones. Mediante una hábil variación del tono, la palabra adquiere un significado diferente o incluso opuesto al que tiene. La poesía de Ifá aprovecha al máximo este mecanismo para enriquecer con matices y dar flexibilidad al idioma<sup>666</sup>.

La aliteración es quizás el rasgo distintivo de estilo más relevante en los ese Ifá. Y pueden ser, juegos de palabras, propiamente dichos, y juegos tonales de palabra. Los dos casos pueden cohabitar juntos.

---

<sup>666</sup> Para más información véase el trabajo de Ayo Bamgbose sobre el juego de palabras en Yorùbá.

El tipo más común de aliteración en los ese Ifá se da en el uso de los nombres de los Odù. Este juego se consigue por medio de dos métodos: el primer método consiste en unir una o dos sílabas, fuera del nombre de un Odù, en una palabra separada (que puede, o no, tener significado), de forma que esta palabra separada forme un juego con la otra. El segundo método emplea una palabra similar al nombre, o parte del nombre de un Odù, para formar el juego. Este tipo de juego de palabras puede, o no, incorporar el cambio tonal, es decir, los tonos, en todas las sílabas involucradas, pueden ser iguales o diferentes.

Veamos algunos ejemplos:

De (Odi-Meji):

... A difa fun won n'Ìdi-kunrin  
 A ba fun won n'Ìdi birin  
 Igba Idi di meji  
 N'ire omo de.

Hay varios niveles de aliteración en este corto verso. Nótese primero que la configuración se llama Odi-Meji (algunas veces denominada Edi-Meji), e *idi* es un retruécano de *Idi*. Idi, en sí mismo, se interpreta de cuatro formas diferentes:

- Idikunrin (En la ciudad de los hombres)
- Idibirin (En la ciudad de las mujeres);
- 1. Idikùnrin (Los hombres por un lado Y las mujeres por el otro) Idibirin;
- 3. Idikunrin (El fin sÈşùal de los hombres)
- Idibirin (El fin sÈşùal de las mujeres);
- 2. Igba Idi Di Meji (Acuerdo sÈşùal entre parejas).

De ahí, esta traducción:



... Así declaró el Oráculo de Ifa  
Para los habitantes de la ciudad de los hombres  
Y los habitantes de la ciudad de las mujeres:  
Los hombres tienen sus fines  
Tal como las mujeres tienen los suyos  
Pero cuando los dos fines se encuentran  
La concepción es el resultado.

Aliteración (Okonron-Meji):

Okanjua agbe ni i gbin'wu abata  
O xe bi o so, koso  
O xe bi o hu, ko hu  
A difa fun Olukoso.

La palabra ko so, quiere decir “que no dio frutos” pero escrito como una palabra “koso”, cambia el significado para convertirse en “él no se colgó”. ese “él” se refiere a Xongo<sup>667</sup>, rey mítico de la antigua Oyo. Expulsado por los nobles de Oyo, Xongo dejó la ciudad y se suicidó colgándose de un árbol. Como salvación, sus devotos cambiaron el apelativo burlón “Oba so” (el rey se ahorcó) por el epíteto más elogioso “Oba Ko so” (el rey no se colgó).

La Codicia fue la ruina del agricultor  
Que plantó algodón en una tierra empantanada,  
Esperando una cosecha abundante.  
Él no cosechó nada  
Porque nada floreció,  
Esperando campos blancos de algodón,  
No recolectó nada  
Porque nada brotó.

Así declaró el Oráculo de Ifá para el poderoso señor de los truenos, de quien algunos dijeron que se había colgado, pero otros dijeron, no se colgó.

---

<sup>667</sup> Shangó o Changó.

Vemos un ejemplo con el Odù Òyèkù-Méjì: las sílabas que se emplean en el juego de palabras son *yè* y *òyè*.

Bí o bá *yè*,  
Èmi ò *yé*.  
Yangí ilé, wọn ó gbọdò *yé/é*  
Àtàrí, wọn ò gbọdò *yé* èrò ọjà.<sup>666</sup>

Si usted se aparta a un lado,  
Yo no me muevo.  
A la piedra que cimienta una casa no debe faltarle la casa.  
La cabeza debe apoyar a la mujer del mercado.

Aquí, la sílaba *Ye* en Òyèkù se emplea aliterar. Esta sílaba se constituye en una palabra, con significado separado, para poder moverla entre las líneas 1 y 2, y eliminarla en las líneas 3 y 4.

Ó *yè* pèé,  
Ó bọ póró.  
A díá fún *Ọyèlè* Òkókó,  
Ti wọn nípè ládìe.  
Ti mbímọọ rẹ Láìgbèbí.

Ewé ọlọyèéré kì í jé orúkọ míràn àfì ayùnré.  
Yíyè ní í ẹ takọ.  
Èbò ní í ẹ takọ.  
*Yédí* pèé o wáá bọ ọ.

Ọmọ tuntun lèrè àyèbò.  
Àyèbò a ọmọ.  
B'ọkan ò *yé*,

Òkan ò leè rí bí.  
Ládùn ládùn nlá à bá'lé oyin.<sup>669</sup>

Cámbiate a un lado,  
Déjate caer de repente.  
La adivinación de Ifá se hizo para Òyèlè Òkòkó,  
Que era conocida como Gallina,  
Que dio a luz a sus hijos sin la ayuda de una partera.

La hoja del olúyèéré no tiene otro nombre excepto ayùnré<sup>670</sup>  
Consentir al acto sÈṣùal es la parte de la hembra.  
Cohabitar es el papel de varón.  
Deje su privacidad a un lado y permita que el acto sÈṣùal tenga lugar.  
Un nuevo hijo es el fruto del acto sÈṣùal.

El acto sÈṣùal conlleva a un nuevo hijo.  
Si la esposa no permite el acto sÈṣùal,  
La pareja no podrá tener un hijo.  
Nosotros siempre encontramos la casa de vendedor de miel dulce.

Aquí, también se juega con la sílaba yè de Òyèkú. En esta sílaba se usa Yè como palabra separada, para cambiar el significado en las líneas 1 y 12. En líneas 3, 6, 7, 9, para que 10 y 11 varíen, otras palabras que contienen el yè de la sílaba aportan la aliteración.

Ìwọ ò yè.  
Èmi ò yè.  
Òyè ṣṣṣè nílàà bọ lókè  
Wọn ṣe bójúmó ní nímọ.  
A díá f'ẹ̀jì Òyè.

---

<sup>668</sup> Abímbólá, Wándé, *Ijinle Ohun Enu Ifá Apa Keji*, III, p.14, Oyeku-Meji, capítulo 2.

<sup>669</sup> *Ibid.*, III, p.16 (Oyeku-Meji, capítulo 4).

<sup>670</sup> Árbol grande de la familia de las Mimosaceae.

Ti ó t'ojú òrun là wáyé bí ọ̀bẹ̀rékẹ.  
Njé owó ló bá n̄wù mí ò,  
Mo wi,  
Èjí Ọ̀yè.  
Ifá ní ó yẹ're tẹ̀mi f'émí.<sup>671</sup>

Yo no me marchó.  
Usted no se marcha,  
El crepúsculo simplemente está apareciendo en los cielos,  
Incluso para ellos (era la luz del día).  
La adivinación de Ifá se realizó para Èjì-Ọ̀yè<sup>672</sup>,  
Que amanecería en la tierra como la luz del día.  
Bien, si es el dinero que yo deseo,  
diré ciertamente así.  
Èjí Ọ̀yè,  
Ifá me repartirá mi propia buena fortuna.

Aquí vemos que la sílaba *yè*, de las líneas 1 y 2, se usa como una palabra separada. En las líneas 3, 5 y 9, *Ọ̀yè*, las dos primeras sílabas de *Ọ̀yèkú*, se emplea como aliteración. En línea 10, *yè* combina con otra sílaba para formar la palabra *yẹ're*.

El siguiente ejemplo juega con el nombre del Odù *Òdí-Méjì*, y la sílaba empleada para ello es *dí*.

Òdí kì í jẹ àdí,  
Awoo wọ̀n n'ílè Ọ̀lọ́fin.<sup>673</sup>

Òdí no come el aceite de la nuez de palma,  
Su sacerdote de Ifá en la casa de Olofin.

En este ejemplo, la sílaba *dí* se emplean para jugar con las palabras que contienen *Òdí* y *àdí*.

---

<sup>671</sup> Cfr. Abimbola, I, p.32 (Oyeku Meji, chap. 4, 11.1-10).

<sup>672</sup> Oyeku-Meji.

<sup>673</sup> *Ibid.*, III, p.30 (Odi-Meji, capítulo 3, 1.2).

Ki a *dí* Ìdí k'ó kún hámúbámú.

A *diá* fún Ataure

Ti kí í *dí* ẹ̀rùu tiẹ̀ láìkún òkẹ́.<sup>674</sup>

Permítanos ver la altura de su órgano sÈşùal.

La adivinación de Ifá se realizó para la Pimienta del Caimán

Que nunca se prepara para una carga.

Eso no llenará el òkẹ́<sup>675</sup>.

Aquí vemos que el *dí* de la sílaba es el comodín para la aliteración (líneas 1 y 3) con la palabra *ìdí*, algo diferente, pero conteniendo *dí* (línea 1).

Òdí Méjì *dímò* ikú;

Ó *dímò* àrùn;

Ò *dímò* kurukuru wéle.<sup>676</sup>

Òdí Méjì previene la muerte;

Previene la enfermedad;

Previene todo los otros males.

Aquí, el *dí* de Òdí-Méjì juega con Òdí y *dímò*.

(c) Odù Òwónrín Méjì; las sílabas que se emplean para la aliteración son òwòn, wón y rín.

Òwón owó là ònánwó mini;

Òwón onjẹ̀ là nípè níyàn;

Òwón omi Ohùn y ọwón,

Ọmọ Ọbaléyọ̀ Ajòrí.<sup>677</sup>

<sup>674</sup> *Ibid.*, p. 34 (Odi Meji, capítulo 4, 1.6).

<sup>675</sup> Òkẹ́ es una bolsa grande de paja, que es la medida para 20,000 cauris (cincuenta kobo).

<sup>676</sup> Cfr. Abimbola, I, p.55 (Odi Meji, capítulo 3, 11.1-3).

<sup>677</sup> Cfr. Abimbola, IV, p. 34 (Owonrin Meji, capítulo 1, 11. 1-5).

Es cuando el dinero escasea cuando gastamos los cauris;  
 Es a la escasez de comida a la que llamamos hambre;  
 Es cuando el agua escasea que tenemos que esperar por ella  
 para se que establezca antes de que nosotros podamos dibujar el arroyo.  
 La adivinación de Ifá se hizo para Ohùnyówón  
 Descendiente del Rey de Òyó que come manteca de cacao.

*Òwón* y *wón*, contenidos en *Òwónrín*, se conjugan con una palabra similar (*wón*) en las líneas 1, 2 y 3),  
 y con *Ohùnyówón*, que contiene la sílaba *wón* (línea 4).

Èni ó *rín* ni là á *rín*;  
 Èyàn ti ò *rín* ni,  
 A à gbọdọ *rín* in.  
 È*rín* di méjì,  
 A díá fún È*ríntúndé*,  
 Ọmọ Èlérin Sàjéjé.<sup>678</sup>

Uno normalmente se ríe de alguien que se ríe de nosotros;  
 Si alguien no se ha reído de uno,  
 Uno no debe reírse de él.  
 Cuando dos personas se ríen de nosotros,  
 Puede conducir a una pelea.  
 La adivinación de Ifá se hizo para È*ríntúndé*,  
 Descendiente de Èlérin, gobernante de la ciudad de Sàjéjé.

En el siguiente ejemplo, *rín* de *Òwónrín*, juega con *rín*, *èrín* y *Elérin*.

Òwón *irin* ní í mú abéréé wóná;  
 Òwón omi ní í mù akèrèngbèé sọ̀nù;  
 Òwón ọmọ ní í mú ọmọ jalè

<sup>678</sup> *Ibid.*, IV, p.39 (Owonrin Meji, capítulo 7, 11. 1-5).

Ti *wón* fí í pé ebi ni nípa á lóde Ìdó.  
Ẹní pò ti ò gbón,  
Ẹ jé á fi wón wé yún-ún-yun ninú oko.  
A diá fún *Òwón*,  
Ti wón ó fi joyè ilée babaa rẹ.<sup>679</sup>

Es la escasez de hierro la que hace al herrero fundir las agujas en su fuego.  
Es la escasez de agua la que lleva a la pérdida del cántaro de agua de calabaza.  
Es la escasez de hijos la que hace que la gente de Ìdó,  
Pase por alto el hurto, por parte de un niño,  
Con la excusa de que el hurto fue causado por el hambre.  
Las personas que son muchas, pero imprudentes,  
Sólo son comparables al yún-ún-yun, las cizañas en la granja.  
La adivinación de Ifá se realizó para *Òwón*  
Que se había instalado como jefe en la casa de su padre.

El juego involucra a *òwón*, las dos sílabas de *Òwónrín*, y *rín*, la última sílaba.

En el siguiente ejemplo, el nombre de Odù es *Ìká Méjì*, y la sílaba empleada es *ká*.

B'á a p'á á dá*kàá*,  
À dá*kàá*.  
B'á à p'á á dá*kàá*.  
À dá*kàá*.  
Òòşàálà m'áşo á*ká* dá*kàá*.<sup>680</sup>

Uno lanza *Ìká*.  
Si uno no quiere lanzar *Ìká*,  
Uno lanza *Ìká*.  
Era *Òòşàálà* el que usó la tela del *àká* para lanzar *Ìká*.

---

<sup>679</sup> *Ibid.*, III, p.48 (Owonrin Meji, capítulo 7, 11.1-8).

En este ejemplo, *ká*, la última sílaba del Odù, Ìkà Méjì, se emplea para jugar con el sufijo *dá* del verbo lanzar, en el sentido de lanzar hacia delante, gesto que realiza el Babalawó al lanzar la cadena de adivinación sobre la estera. Esto se logra por el elisión de la primera sílaba Ì, que lleva al bajo-tono asimilado à, de *dákàá*. En línea 5, *àkà* está relacionada con el significado de Ìkà, jugando con *ká* de la sílaba.

Veamos ahora un ejemplo de un ese Ifá compuesto expresamente con este recurso literario. Aquí se juega con el Odù Ìkà. Esta sílaba se usa como prefijo, sufijo, o infijo de otras palabras o como reduplicación para formar otras palabras, por ejemplo, Akáagbòn, Akáagun (líneas 9 y 10); Kálè-káákààkàá (línea 8) y káakàa (línea 15). Muchas palabras que contienen *ká* de la sílaba en el poema se usan con el propósito exclusivo de formar este recurso literario; por ejemplo Ìbaaka, Lákaá, èjìkà, akápò (líneas 24, 26, 29 y 44).

Àró Ìkà kì í j'ajá;  
 Ọ̀dọ̀fin Ìkà kì í j'agbó;  
 Èjẹmu Ìkà kì í j'orúkọ;  
 Olórí Ìkà ò gbọdò j'orí ajá.  
 Káwọ fún mi,

Kí n kásẹ fún ọ;  
 Akáwàá ní í pààrọ ọrun èèkàn,  
 Kálẹ-káákààkàá.  
 Ìyá l' Akáagbòn,  
 Baba l' Akáagun,

Àbúrò wọn l' Akààkààgbasà,  
 Ègbón-ọn wọn l' Akààkàákáwọ.  
 Nígba èkíni,  
 Mo wọlé Oníkǎmògún,  
 Èmi ò bá Oníkǎmògún nílé...

---

<sup>680</sup> *Ibid.*, I, pp. 121-4 (Ika Meji, capítulo 5).



Ó wàà kù dèdè ki n wọ *kàà* kẹrìndínlógùn,  
Mo wáá bá Oníkǎmògún,  
Ó *káwọ* Ifá,  
Ó fí lẹrí.  
Ó f'aso à*ká* bora.

Pàà*ká* mẹta ló jókọ ti Oníkǎmògún.  
Oníkǎmògún mọ à*ká* mẹta,  
Sàarin ìta.  
Ó so ìbaaka mẹta  
Mọ ìdí à*ká*.

Ó pe Là*káá*,  
Pé k'ó yanko fún ìbaaka,  
Ní ìdí à*ká*.  
Ìbaaká ta Là*káá* lèjìkà,  
Là*káá*, Lá *Akààkààgbasà*,

Àti Sásíoró  
Ló diá fún Sààbámọ,  
Níjọ ti wọn nílọ lèé bèèrè ọrọ wò lọwọ Oníkǎmògún.  
Wọn ní: 'È é ti jẹ,  
T'ẹ ẹ fi níjóókọ *káakàa* wọnyí?

Ti iyá fí níjẹ *Akáagbọn*,  
Ti babá fí níjẹ *Akáagun*.  
Ti ábùró fí níjẹ *Akààkààgbasà*,  
Ti ègbọn fí níjẹ *Akáàkààkáwọ*?  
Wọn ní nítorí pé o,

Apá àwọn ò *k'áyé* ni.

Òrúnmilà afèdèfèyò,  
Èlà Ìsòdé,  
Ifá j'ápá akápò ó k'áyée rẹ.

El Àró<sup>681</sup> de la ciudad de Ìká no come perro;  
El Òdòfin<sup>682</sup> de la ciudad de Ìká no come carnero;  
El Èjẹmu<sup>683</sup> de la ciudad de Ìká no come macho cabrío;  
El Olórí de Ìká no come cabeza de perro.  
Alce su mano hacia mí,  
Que, entonces, yo alzaré mi pierna hacia usted.  
Es un hilador de algodón que cambia husos y nudos.  
La persona cuyo nombre es Kálẹ-káákààkáá.  
El nombre de su madre es Akáagbòn.  
El nombre de Padre es Akáagun.  
El nombre de su hermano menor es Akààkààgbasà  
El nombre de su hermano mayor es Akààkaàkáfó.  
En la primera ocasión,  
Yo entré en la casa de Oníkǎmògún.  
Yo no encontré Oníkǎmògún en casa...  
Cuando estaba a punto de entrar en el decimosexto palacio a construir,  
Yo encontré Oníkǎmògún.  
Él puso sus manos, llena de instrumentos de adivinación,  
En su propia cabeza.  
Él se cubrió con tela del àká.  
Tres máscaras pequeñas, llamadas pààká, se hicieron para Oníkǎmògún.  
Oníkǎmògún construyó tres graneros para almacenamiento,  
En medio del espacio abierto en su palacio.  
Él ató tres mulas  
A las vigas de apoyo de los graneros del almacenamiento.  
Él, llamado Lákaá

---

<sup>681</sup> Título de la sociedad secreta de los Ògbóni.

<sup>682</sup> Título de un cargo importante.

<sup>683</sup> Título de un cargo importante.

dio comida a las mulas  
 Al pie de los graneros del almacenamiento.  
 Las mulas dieron coces a Lákaá en los hombros.  
 Lákaá cuyos otros nombres eran La y Akààkààgbasà.  
 Junto con otra persona llamada Sásíoró,  
 Era las personas que realizaron la adivinación de Ifá para Sàábámò,  
 En el día en que ellos iban a hacer una pregunta sobre Oníkāmògún.  
 Ellos preguntaron, ¿Por qué sucede  
 Que todos sus nombres productivos suenan como kaáakàa,  
 Si la madre que le dio a luz es Akáagbòṅ;  
 Aunque el padre se llama Akáagun;  
 Y el hermano más joven Akààkààgbasà,  
 Mientras que el mayor hermano mayor Akáàkaàkávó?  
 Ellos contestaron que era porque  
 Ellos eran incapaces de controlar las fuerzas del mundo.  
 Òrúnmìlà, el portavoz de todas las lenguas,  
 Que era conocido como Èlà en la ciudad de Ìsòdè,  
 Ifá, haga lo posible para que sacerdote de Ifá controle las fuerzas de su propia vida.

El ejemplo siguiente, también ejemplifica un poema compuesto con el fin de conseguir una aliteración.

Kin ló fì aṣọ àkà se?  
 Ó fì aṣọ àkà bora.  
 Ó wáà níjẹ àkàrà kájà.  
 Ó jẹ àkàrà kájà,  
 Ó lọ s'óde ìlákà.  
  
 Ó gbé alákágbá wálé.  
 Ó fì ìkàrahun bomi mu.  
 Ó nílọ s'òdòṣọ Lákaá.  
 Ó gbé alákágbá wálé.  
 Ó sọ ẹdùn kàn kànkà sọjà.

Ó òrìn kàni kàni kàni í lọ l'óde *Ìká*.

Wọ̀n ní è è ẹ̀

Tí o fi òrìn kàni.

Tí o fi òrìn kàni:

È è ẹ̀ ẹ̀ tí o òrìn kàni kàni kàni i

Lọ lóde *Ìká*?

Ó ní ìbòòsí apá òun ni ò káyé'.

Ó wá èyí tí ó ẹ̀, kò rí,

Ó kó ẹ̀yẹ́lẹ́ pọ̀ mọ̀ adìẹ̀.

Ó wá èyí tí yóó ẹ̀, kò rí.

Ó gbé kára.

Ó fi bọ̀'lé ọkà.

Ó ní k'ára òun ò bá ọkà ní'lé.

Ọbá ní kí ó máa kàkọ.

Kí ó máa kàkọ.

Ó ni kára òun ti gbé kàròkàrò wálé.

Ó kà kàà kà,

Ó ka kàrò kàrò.

A díá fún Ọlọ́fin, ori ogbó.

A díá fún Ọlọ́fin, kaakeu wòó...

Ó f'ìgbòri la ilé èké kààkàà.

¿Para qué usó él la tela del àká?

Él se cubrió con tela del àká.

Él comió pasteles del frijoles por el mercado.

Después de comer pasteles del frijoles por el mercado,

Él fue al puesto de Ìláká.

Él trajo un cangrejo grande a casa.  
Usó un caracol para beber el agua.  
Él iba hacia Lákáa.  
Él trajo un cangrejo grande a casa.  
Él lanzó una gran piedra al centro del mercado.

Él empezó a caminar con torpeza a lo largo de la ciudad de Ìká.  
Ellos preguntaron, por qué  
Él estaba caminando con torpeza,  
Caminando sin un propósito fijo,  
Caminando tan despacio e inútilmente

En la ciudad de Ìká.  
Él contestó con un fuerte lamento que él no podía controlar las fuerzas del mundo.  
Él buscaba algo que hacer, pero no encontró nada.  
Así que recogió palomas junto con pollos en una jaula.  
Él buscaba algo que hacer, pero no encontró nada.

Así que él puso kára<sup>684</sup>  
Dentro de la madriguera de una víbora del Gabón.  
Él se quejó que sus kára no encontraron a la víbora del Gabón en la madriguera.  
El rey ordenó que él debía decir la verdad,  
Diga la verdad inmediatamente.  
Él dijo que sus kára habían capturado el kàròkàrò<sup>685</sup>.  
Él confesó durante mucho tiempo  
Y reconoció cosas innecesarias.  
La adivinación de Ifá se hizo para Qlòfin<sup>686</sup>, uno que estaba destinado a vivir mucho tiempo.  
La adivinación de Ifá se realizó para Qlòfin, el viejo y escabroso.

Él usó un cuchillo grande para hendir la casa de sus enemigos ampliamente abiertas.

---

<sup>684</sup> Recipiente de arcilla que se usa para ahumar las madrigueras de las ratas.

<sup>685</sup> Un cangrejo de río.

<sup>686</sup> Otro nombre por el que se conoce a Oduduwa, el principal ancestro Yorùbá.

La aliteración en los ese Ifá no se limita exclusivamente a los nombres de Odù. Existen numerosos ejemplos diversos:

Aquí se juega con las palabras àràbà (*Ceiba Petandra*) y babá (padre). *Ba*, la última sílaba de estas dos palabras es la que forma el juego de palabras.

*Aràbà ni bàbá*  
*Àràbà ni baba.*  
*Ẹni a bá lábá ni bàbá;*  
*Ẹni a bá nínú ahéré ni baba.*  
*A diá fún bàbá ‘Mòle b’ẹ̀wù gèrèjẹ*  
*Ti nífi gbogbo ayé sòfẹ̀ jẹ.*  
*Ta ni baba erinwo?*  
*Àràbà ni baba erinwo.<sup>687</sup>*

Arábá es el padre;  
El árbol de la ceiba es el padre.  
Cualquiera que se halle en la choza de la granja es el padre;  
A quienquiera que nos encontramos en la choza de la granja es el padre.  
La adivinación de Ifá se realizó para el padre musulmán con un vestido grande.  
Que conseguiría todas las cosas gratis.  
¿Quién es el padre del árbol de erinwo?  
La ceiba (el kapoc) es el padre de erinwo.

En el ejemplo siguiente, la aliteración se conforma con el vocablo Òkun (mar). El tono en la sílaba *kun* cambia frecuentemente para simular el sonido del mar: líneas 7, 10 y 13.

*Iwájú òkun,*  
*Ókun ni wón-ón ẹ.*  
*Ẹ̀yìn òkun,*  
*Ókun ni wón-ón ẹ.*

Erin kò ʒe é yi padà *kun*.

Àbàtà *kun kù-ùn kun*,

*Lókun lókun* là á ki ọmọ ọlọjá mètíndínlógún.

A diá fún wọn lóde Ìdó...

Ní ọjọ ti wọn jí ní *kùtù*,

Wọn *ńsunkun* àwọn ò ní ọba...

Wọn ní kí àwọn ará òde Ìdó o rúbọ.

Kí wọn ó lè baà lọba...

Kí wọn ó gbé o lọ sí *etíkun*.

Wọn sì ʒe bẹ̀ẹ̀...

Wọn ní iwájú *òkun*.

*Òkun* ni,

Èyìn *òkun*,

*Òkun* ni.

Èyàn t'ó m'òpin *òkun* ò sí.<sup>688</sup>

El frente del océano

Es el océano.

La parte de atrás del océano

Es el océano.

El cadáver del elefante no puede girarse encima para tallar.

El gran pantanal.

La descendencia de la tierra de los dieciséis reyes<sup>689</sup> se aclama con las palabras *lókun*, *lókun*.

La adivinación de Ifá se realizó para ellos en la ciudad de Ìdó.

En el día en que ellos se despertaron temprano por la mañana,

Llorando por la falta de un rey.

---

<sup>687</sup> Cfr. Abimbola, I, p.134 (Otua Meji, chap.1).

<sup>688</sup> *Ibid.*, I, p.10 (Eji Ogbe, capítulo 6).

Se pidió a la gente de Ìdó que realizaran un sacrificio  
Para que ellos pudieran tener un rey...  
Les pidieron que llevaran el sacrificio a la orilla del mar.  
Y ellos preguntaron en qué parte.  
Ellos dijeron el frente del océano

Es el océano.  
La parte de atrás del océano  
Es el océano.  
Nadie sabe el fin del océano.

### 6.7.2. LA ALITERACIÓN TONAL<sup>690</sup>.

Los tonos juegan un papel importante en la aliteración. Estas palabras, normalmente, sólo tiene forma fonética, pero no tiene ningún significado propio fuera del modelo de grupo tonal al que pertenecen, pero muy comunes en el Yorùbá coloquial. En el ejemplo siguiente, en el modelo C, la palabra *rúmú* no tiene ningún significado por sí misma, pero si se combina con otras para formar *rúmú rùmù rúmú*, adquiere algún tipo de significado dentro del modelo entero.

En la aliteración tonal de palabras diferentes, todas las palabras involucradas en la aliteración tonal tienen la misma forma fonética. Esto se logra cambiando simplemente los tonos en las sílabas de cada palabra. A continuación ejemplificaremos los doce patrones más representativos de la aliteración tonal en los ese Ifá.

Patrón I: (M) M M M M M (M) B B B B B (B)<sup>691</sup>.

Keesekeese lẹ ti ní.

---

<sup>689</sup> Ekiti, dónde hay dieciséis reyes, tradicionalmente, que llevan los títulos importantes de Ifá.

<sup>690</sup> Cfr. Lasebikan E. L. "Tone in Yorùbá poetry", *Odu. A Journal of Yorùbá and Related Studies*, n° 2, (1955), pp. 35-6: "Tonal structure of Yorùbá poetry", *Présence Africaine*, n° 8-10 (junio-noviembre, 1956), pp. 43-50.

<sup>691</sup> M= tono-medio; B= tono Bajo; A= tono Alto; ()= opcional.



MM M MM M

Kààsàkààsà m̀bò lẹ̀yìn.<sup>692</sup>

BB B BB B

Usted ha estado viendo malas cosas.

Las peores están todavía por venir.

Àrùn má ẹ̀'óníbùjé ẹ,

Àşèniyànmo,

M M M M M

Àşèniyànmo,<sup>693</sup>

M B B B B

Afección, no aflija al hombre del bùjé<sup>694</sup>,

Usted, que se une para equivocar al hombre para algo más.

Usted, que de aquí en adelante deberá equivocar al hombre por otro ser.

La aliteración tonal se logra equilibrando un grupo de sílabas de tono medio (M) con otro grupo de tono bajo (B). Véase que el primer ejemplo tiene seis sílabas mientras que el segundo tiene menos y comienza con una sílaba de tono medio. Las partes respectivas no tienen necesariamente que ser iguales en número de sílabas, pero se procura que la diferencia no sea de más de una o dos. Todos los tonos en un modelo no tienen que ser exactamente del mismo tipo, pero se procura que haya un tono particularmente prominente.

Patrón II: (A) AM (B) BM (B) BB (M) MB.

En este patrón hay cuatro grupos de tonos: El primer grupo presenta un contrapunto entre el tono alto y el medio; el segundo grupo, un contrapunto entre el tono bajo y el medio; el tercero, sólo presenta tonos bajos, mientras que el cuarto grupo ofrece un contrapunto entre el tono medio y el bajo.

---

<sup>692</sup> Cfr. Abímbólá, IV, p.45 (Obara Meji, capítulo 4, 11.1-2).

<sup>693</sup> *Ibid.*, I, p.25 (Eji Ogbe, capítulo 6, 11.).

<sup>694</sup> *Randia maculata*. Ofrece la planta como sacrificio.

AA BM BB MB

Ìgbà tí n ó w'èyin ní kò ò, Ifá?

Ajé gbogbó wàà nítorókě bọ wá.

Ajé gbogbó rí **wíndin wíndin wíndín windin**.<sup>695</sup>

A M B M B B M B

Cuando yo miré atrás, Ifá, ¿qué vi?

Dinero suficiente, muy menudo y numeroso.

AM BM BB MB

Ìgbà tí n ó w'èyin ní kò ò, Ifá?

Ọmọ gbogbó wàà nítorókě bọ wá.

Ọmọ gbogbó rí **kúdi kúdi kùdì kudì**.<sup>696</sup>

A M B M A A M B

Cuando yo miré atrás, Ifá, ¿qué vi?

Muchos niños estaban bajando de la cima de la colina.

Muchos niños eran bajos, pequeños y numerosos.

AAM BBM MMB

Ìgbà tí n ó w'èyin ní kò ò, Ifá?

Aya gbogbó wàà nítorókě bọ wá.

Aya gbogbó rí **gbádára gbàdàrà gbàdàrà gbadarà**.<sup>697</sup>

A A M B B M B B B M M B

Cuando yo miré atrás, Ifá, ¿qué vi?

Muchas esposas estaban bajando de la cima de la colina.

Ellas eran altas y bonitas.

---

<sup>695</sup> Abimbbla, I, p. 27 (Eji Ogbe, capítulo 8, 11. 14-16).

<sup>696</sup> *Ibid.*, (p. 27, 11. 19-21).

<sup>697</sup> *Ibid.*, I, p.27 (Eji Ogbe, capítulo 8, 11.17-19).

Patrón III: (A) (A) AA (B) (B) BB (A) (A) AA.

En este patrón hay tres grupos de tonos. En el primer grupo los tonos altos son los predominantes, mientras que en el segundo, son los tonos bajos los que predominan; en el tercero, los tonos altos vuelven a ser de nuevo los predominantes.

AAAA BBBB AAAA

Ewée kókò mejì ní í luraa wọn

**Péḻéngé pèlèngè péḻéngé.**<sup>698</sup>

A AA A B BB B A AA A

Dos hojas de cocoyam nos pegaron

Produciendo un fino y delicado sonido.

AA BB AA

Ò pà bàtà m'òmọ lésé

**Péé pèè péé.**<sup>699</sup>

AA BB AA

Él, que hace las sandalias cantarinas fuertes

Para los pies de un niño.

Patrón IV: AAA AAA BBB BBB

En este patrón, el contraste se pone de manifiesto por medio de dos grupos de sílabas de tono alto y dos grupos de tono bajo, con al menos tres sílabas en cada grupo.

**Wórókó wórókó** ni wón-ón r'ókó:

A A A M M M

---

<sup>698</sup> *Ibid.*, p.81 (Obara Meji, capítulo4, 11.3-4).

<sup>699</sup> *Ibid.*, IV, p.6 (Eji Ogbe, capítulo 4, 1. 5).

**Wòròkò wòròkò là á r'adà.<sup>700</sup>**

B B B    B B B

La azada se hace con forma curva;  
El machete se hace con forma curva.

Ó mú ọwọ epo,

Ó fi tọ mi lẹ̀ẹ̀kẹ̀ẹ̀ mi ọ̀tún **itọ́rọ́rọ́**    **itọ́rọ́rọ́**

MHHH    MHHH

Ó fi tọ mi lẹ̀ẹ̀kẹ̀ẹ̀ mi òsì **itọ̀rọ̀rọ̀**    **itọ̀rọ̀rọ̀.**<sup>701</sup>

MBBB    MBBB

Él usó sus manos aceitosas  
Para hacer una larga marca en mi mejilla derecha;  
Él usó sus manos aceitosas  
Para hacer una marca muy larga en mi mejilla izquierda.

Patrón V: (M) MMAA    (M) MMAA    (M) MMBB    (M) MMBB.

Aquí, la aliteración tonal se logra por contraste de dos grupos de tonos medio-alto y dos de tonos medio-bajo. Es semejante al patrón anterior.

Bí ọmọ́dé bá jí,

Wọ́n a fa àràn-an bàbáa wọ́n lọ́wọ́,

Wọ́n a ọ̀wọ́ **fiinringíngín** **fiinringíngín.**

MM M AA    MM M H H

Bí ọmọ́dé bá jí,

Wọ́n a gbé àràn-an bàbáa wọ́n,

---

<sup>700</sup> *Ibid.*, III, p.69 (Ogunda Meji, capítulo 5, 11.1-2).

Wọ́n a ọ̀wọ́ **fiinring̀ng̀n fiinring̀ng̀n**

MM MB B MM MB B

Cuando los niños pequeños se despiertan,  
Ellos tocan los tambores de àràn de sus padres  
Y le sacan sonidos de fiinring̀ng̀n fiinring̀ng̀n.  
Ellos tocan los tambores de àràn de sus padres  
Y le sacan sonidos de fiinring̀ng̀n fiinring̀ng̀n.

Ígi abihò,

Bí wọ́n bá lù ú,

Wọ́n a dún **kinrinj̀nj̀n kinrinj̀nj̀n**.

MM AA MM AA

Ígi abihò,

Bí wọ́n bá lù ú,

Wọ́n a dún **kinrinj̀nj̀n kinrinj̀nj̀n**.<sup>702</sup>

MM BB MM BB

Un pedazo de madera con el agujero dentro  
Cuando está vencido,  
Suena kinrinj̀nj̀n kinrinj̀nj̀n.  
Un pedazo de madera con el agujero dentro  
Cuando está vencido,  
Suena kinrinj̀nj̀n kinrinj̀nj̀n.

Patrón VI: A A A A B B B B.

La aliteración tonal se logra aquí por contraste entre cuatro sílabas de tono alto y cuatro de tono bajo.

---

<sup>701</sup> *Ibid.*, I, p.36 (Oyeku Meji, capítulo 6, 11.106-109).

K'ósǎn ó pón n k'áràn mi dì **gágáágá**;

A A A A

K'ósǎn ó pón n k'áràn mi dì **gàgààgà**;

B B B B

Kí n mú lọ s'ilé Ọlọfin lèé ẹbọ.<sup>703</sup>

Cuando sea mediodía, yo empaquetaré mi tambor de àràn herméticamente;

Cuando sea mediodía, yo empaquetaré mi tambor de àràn muy herméticamente,

Y lo llevaré a la casa de Olofin para realizar un sacrificio.

Bí **mọránmọrán** ti mọ ọn wí,

A A A A

Bẹẹ ní **mọràn**mọràn mọ ọn rò.<sup>704</sup>

B B B B

Así como una persona diestra sabe hablar,

Una persona inteligente sabe poner en la lista su caso.

Patrón VII: MAA (A) (A) MBB (B) (B).

Aquí el efecto se logra con un grupo de tonos medio-alto y otro medio-bajo.

**Ayóóró** ẹnu:

M A A A

**Ayòòrò** ẹnu:

M B B B

---

<sup>702</sup> *Ibid.*, IV, p.33 (Irosun Meji, capítulo 8, 11. 1-6).

<sup>703</sup> *Ibid.*, IV, p. 1 (Eji Ogbe, capítulo 1, 11.3-5).

<sup>704</sup> *Ibid.*, IV, p.78 (Oturupon Meji, capítulo 4, 11.1-2).

Èbitì ɛnu ò tàsé,

Ẹnu ofòrò ní í **pofo**ró:

M A A

Ẹnu ofòrò ní í **pofo**ro.<sup>705</sup>

M M M

La boca del hablador;

La boca del hablador;

Es la boca de ofóró que mata al ofóró;

Es la boca de ofòrò que mata al ofòrò.

**Arójórójó**

M A A A A

**Aròjòròjò** imò.<sup>706</sup>

M B B B B

La hoja muy delicada;

La hoja de la palma muy delicada.

Patrón 8: B M A A B M A A B M B B B M B B

La aliteración tonal se logra por contraste entre cuatro grupos de tonos. En los dos primeros hay cuatro sílabas de tonos bajo-medio-alto-alto, y en los otros dos, cuatro sílabas de tonos bajo-medio-bajo-bajo.

**Ìbabú**rí,

B M A A

Awoo wọn lóde **Íbabú**rí.

A M A A

**Ìbarù**ù,

---

<sup>705</sup> *Ibid.*, IV, p.85 (Otua Meji, capítulo 3, 11.1-6).

B M B B

Awoo wọ̀n òde **Ìbabùrù**.<sup>707</sup>

B M B B

El sacerdote de Ifá llamado Ìbabùrù

Es su sacerdote de Ifá en la ciudad de Íbabùrù.

El sacerdote de Ifá llamado Ìbabùrù

Es su sacerdote de Ifá en la ciudad de Ìbabùrù

**Ìtarúkù,**

B M A A

Awoo wọ̀n lóde **Ìtarúkù**.

B M A A

Ìtarúkù,

B M B B

Awoo wọ̀n lóde **Itaruku**.<sup>708</sup>

El sacerdote de Ifá llamado Ìtarúkù,

Es su sacerdote de Ifá en la ciudad de Ìtarúkù.

El sacerdote de Ifá llamado Ìtarúkù,

Es su sacerdote de Ifá en la ciudad de Itaruku.

Patrón IX: (B) BB MMM (B) BB.

En este patrón, la aliteración tonal se logra por contraste entre tres grupos de tonos: en el primero, el tono bajo es predominante; en el segundo grupo es el tono medio y, en el tercero, predomina el tono bajo, nuevamente.

---

<sup>706</sup> *Ibid.*, IV, p. 77 (Oturupon Meji, capítulo 3, 11.1-2).

<sup>707</sup> *Ibid.*, IV, p.28 (Irosun Meji, capítulo 3, 11.1-4).



Ẹ w'ar'an-an bàbàà mi n'ó ti lé **gòò goo gò**

BB MM BB

Bi ẹyin arawo.<sup>709</sup>

Vea cómo el tambor de àràn de mi padre suena airosamente

Como el huevo del pájaro arawo.

Ọba aládé jẹgèdè tán,

Ayé ñtutùú bọ wá o.

**Jẹgèdè, jẹgèdè, jẹgèdè.**<sup>710</sup>

BBB MMM BBB

El coronado Rey ha terminado comiendo plátano,

La tierra se está poniendo cómoda.

Él comió el plátano, él comió el plátano, él comió el plátano.

Patrón X: MM BB MM.

En este modelo, se consigue el contraste conjugando entre un grupo de sílabas de tono medio, otro bajo y otro de medio tono.

Baba dáná ko ògùnbèrè **yee yèè yee.**<sup>711</sup>

MM BB MM

Padre, se ha quemado el árbol de ògùnbèrè con un gran fuego.

---

<sup>708</sup> *Ibid.*, I, p.62 (Irosun Meji, capítulo 1, 11.1-2).

<sup>709</sup> *Ibid.*, II, p.28 (11. 10-11).

<sup>710</sup> *Ibid.*, I, p.62 (Okanran Meji, capítulo 4, 11.12-4).

<sup>711</sup> *Ibid.*, I, p.91 (Otua Meji, capítulo 1, 1.17).

Ó f'àkekèé pa kẹ́sẹ́ ìjà m'ẹ́sẹ́ dan-in d̀an-̀in dan-in.

MM BB MM

Él usó un escorpión como una herradura de caballo  
firmemente atada a sus pies.

Patrón XI: AMAM BMBM BBMM.

En este patrón, el juego tonal se logra por contraste entre otros tres grupos de tonos, tal como vimos en el anterior.

Kékeé òròrẹ́ wọ̀n ò lágbà,

Bi wọ̀n bá jí,

Wọ̀n a kó wésewése,

AMAM

Wọ̀n a kó wèsewèse,

BMBM

Wọ̀n a kó wèsèwese.<sup>712</sup>

BBMM

Pequeño son los pájaros de òròrẹ́, ellos no tienen ninguno grande.

Cuando ellos se despiertan,

Ellos se mueven llenos de buena salud.

Ellos se mueven llenos de buena salud.

Ellos se mueven llenos de buena salud.

Àjí kó wésewése.

AMAM

Àjí kó wèsewèse;

BMBM

Àjí kó wèsèwese òròrẹ́.<sup>713</sup>

---

<sup>712</sup> *Ibid.*, I, p. (Oyeku Meji, capítulo. 3, 1.11).

## BBMM

Despertarse y sentirse bien,  
Despertarse y sentirse muy bien,  
Despertarse y sentirse muy saludable como un pájaro de òròré.

Patrón XII: (M) (A) AAA MM BB MM (M) (M) AAA.

Este modelo se formula con cinco grupos de tonos.

1. AAAA MM BB MM MM AA.

Olónìmoró tafà

Ó pa'kú lóko.

**Pónmú pómú sigi sigi pomu pómú.**

A A A A M M BB M M A A

Olónìmoró disparó una flecha

Y mató a la muerte en la granja.

El resultado fue un lamento de alegría.

2. MAAAMM BB MM MAAA

**Atúpúrú yìnpin yìnpìn yìnpin Atúpúrú.**

MAAA MM BB MM MAAA

A diá f'Òòsààkò

Ti wòn ñpè lÁìná.<sup>714</sup>

Un sacerdote de Ifá nombrado Atúpúrú-yìnpin-yìnpìn-yìnpin-atúpúrú

Realizó una adivinación de Ifá para Òòsààkò<sup>715</sup>

Cuyo otro nombre es Àìná<sup>716</sup>.

---

<sup>713</sup> *Ibid.*, IV, p.48 (Obara Meji, capítulo 6, 11.5-7).

<sup>714</sup> *Ibid.*, p.61 (Ogunda Meji, capítulo 6, 11. 1-3).

<sup>715</sup> Òòsààkò (Orisa Òkò), deidad Yorùbá de la creación y la agricultura.

## 6.8. LA ONOMATOPEYA.

La onomatopeya es un rasgo importante del estilo de los ese Ifá. La onomatopeya se emplea en los ese Ifá cuando el texto alude a animales u objetos a los que se les asocia sonidos particulares. Tiene el cometido de enriquecer el ritmo general del poema cuando la onomatopeya se canta en la porción pertinente del ese Ifá involucrado. Veamos, a continuación, los tipos más habituales de onomatopeya.

### 6.8.1. ONOMATOPEYA PRODUCIDA AL ROMPERSE UN OBJETO.

*Gbúrúgúdú ayé fọ,*

Ayé fọ.<sup>717</sup>

La tierra se ha hecho pedazos con un sonoro gbúrúgúdú

La tierra se ha hecho pedazos.

*Òkúta là pàá má şèjè.*<sup>718</sup>

Es la piedra que se rompe de repente sin sangrar.

### 6.8.2. ONOMATOPEYA QUE SE PRODUCE CUANDO CHOCAN DOS OBJETOS DUROS.

*Gberẹgẹde, ayè ya,*

Ayé ya.<sup>719</sup>

La tierra suena cuando se rasga a lo largo.

La tierra se rasga en pedazos.

---

<sup>716</sup> Nombre que se le da a la nila que nace con el cordón umbilical enredado al cuello. A Òòşààkò también se le conoce por este nombre.

<sup>717</sup> Cfr. Abimbola, I, p.147 (Osé Meji, capítulo 4, 11. 1-2).

<sup>718</sup> *Ibid.*, p.71 (Owonrin Meji, capítulo 1, 1.1).

<sup>719</sup> *Ibid.*, p.148 (Osé Meji, capítulo 4, 11.3-4).

Òkàràkàrá niyagbá.<sup>720</sup>

Cuando la calabaza cae, hace un sonido estruendoso.

Pá bi ọsán já,

Ọsán já,

Awoo wọn lóde Ìtóri.<sup>721</sup>

Súbito, como el chasquear del látigo de cuero.

El látigo de cuero chasquea,

Era su sacerdote de Ifá en la ciudad de Ìtori.

### 6.8.3. ONOMATOPEYAS DE ANIMALES.

Ifá ó sọ'lé d'ọjà f'áwo,

Sẹ̀sẹ̀ ẹ̀gà.

Ẹ̀gà sẹ̀sẹ̀.<sup>722</sup>

Ifá convertirá la casa de su sacerdote en un mercado.

Como una risa hilarante es el lamento del pájaro del tejedor.

El pájaro tejedor canta un lamento agradable.

Òkéré bímọ méjì,

Ilé kún tẹ̀tẹ̀tẹ̀,

Gbogbo èrò ọ̀nà,

Ẹ̀ yà wáá wò ó.<sup>723</sup>

---

<sup>720</sup> *Ibid.*, p. 111 (Osé Meji, capítulo 2, 1. 1).

<sup>721</sup> *Ibid.*, p. 48 (Iwori Meji, capítulo 3, 11. 1-2).

<sup>722</sup> *Ibid.*, I, p.30 (Oyeku Meji, capítulo 1, 11.22-4).

<sup>723</sup> *Ibid.*, IV, p.85 (Otua Meji, capítulo 3, 11.19-22).

La ardilla parió dos hijos,  
Su casa está llena de gente. Todos los que pasen,  
Vengan y vean.

Àkùkọ Ìtá bí Ìtá.  
Àkúkọ Ìrèlè bí Ìrèlè,  
Ó fi apápá ìdí méjèèjì nalẹ.  
Ó ró *jagajùgì hanranún*.<sup>724</sup>

El gallo de Ìtá<sup>725</sup> está como Ìtá.  
El gallo de Ìrèlè<sup>726</sup> está como Ìrèlè.  
Usaron sus plumas de la cola para golpear la tierra  
Y sonó *jagajùgì hanranún*.

#### 6.8.4. ONOMATOPEYAS PRODUCIDAS POR LA CAÍDA DE OBJETOS AL SUELO.

Àfọ̀n balẹ̀ ró *ki*.<sup>727</sup>

Cuando los àfọ̀n fructifican, las gotas que caen en la tierra hacen a un sonido profundo.

Agbádá balẹ̀,  
Ó ró kogó:  
Èwù balẹ̀ şe *şı*.<sup>728</sup>

Cuando un vestido de agbádá se deja caer al suelo,  
Produce un sonido fuerte.  
Cuando un vestido grande se deja caer al suelo,  
Hace un sonido profundo.

---

<sup>724</sup> *Ibid.*, I, p.89 (Okanran Meji, capítulo 3, 11.1-4).

<sup>725</sup> Otro nombre de la deidad Orò.

<sup>726</sup> Nombre de una oscura deidad Yorùbá.

<sup>727</sup> *Ibid.*, I, p.50 (Iwori Meji, capítulo 7, 1.2).

<sup>728</sup> *Ibid.*, III, p.106 (Irete Meji, capítulo 6, 11.1-4).

### 6.8.5. ONOMATOPEYAS PRODUCIDA POR INSTRUMENTOS MUSICALES.

Ogbèyèkú ni babaa Àmúlù...  
Àgbá ọlọjà ní í ró *dèmùdèmù*.<sup>729</sup>

Ogbèyèkú<sup>730</sup> es el padre de los Odù menores...  
El àgbá<sup>731</sup>, que es el tambor del Rey, hace a un sonido grave.

Ogbèyèkú ni babaa Àmúlù  
Agogo nílá ẹ̀nu *gbáa gbáa*.

Ogbèyèkú es el padre de los Odù menores.  
El agogo<sup>732</sup> grande hace un sonido increíblemente profundo.

Lóníí ni *párikòkò* ó t'enu dùndún wá.  
Lóníí ni *pàrigìdì* ó t'enu bàtá jáde.<sup>733</sup>

Es hoy que el tambor que habla sonará el árikòkò.  
Es hoy que el tambor bàtá sonará pàrigìdì.

### 6.8.6. ONOMATOPEYAS PRODUCIDAS POR LAS HERRAMIENTAS DE LOS OBREROS EN EL TRABAJO.

Ikú wáá pin nigbà yí ò.  
*Ikú pin.*  
*Ikú pin.*  
*Ikú pin l'agbèdédé sègún*.<sup>734</sup>

---

<sup>729</sup> Sección de un *ese* Ifá de Oyédélé Ìsòlá y Pààkòyí.

<sup>730</sup> Primero de los signos menores o Àmúlù.

<sup>731</sup> Nombre de un tambor usado por los sacerdotes de Ifá. También lo usan los Ogbóni.

<sup>732</sup> Campana metálica de forma piramidal.

La muerte se ha quedado impotente en este momento.  
La muerte se ha quedado impotente.  
La muerte se ha quedado impotente.  
Eso es lo que el martillo del herrero dice cuando golpea el yunque.

Igi ñlá a bi fààfàà nihà.  
A diá fún Oyeniran.  
Wọ̀n ní ò ní í le la'lé ayé è já.  
*Àlàkan, àlàkan l'òkòó laşo.*<sup>735</sup>

Un árbol grande con un espeso oye alrededor de sus lados.  
Realizó la adivinación para Oyeniran.  
Al que se dijo que no completaría la norma que yo mido por palmos de vida.  
Yo completaré mi propio palmo de vida indudablemente.  
Cuando la tijera corta a través de tela,  
Suena àlàkan, àlàkan.

## 6.9. SIMBOLISMO Y METÁFORAS.

El juego de palabras se confunde a menudo con las metáforas, cuando la palabra hablada es tratada como una realidad objetiva y, a este respecto, alguna poesía de Ifá es metáfora *par excellence* en la forma de proverbios (*Owe*), cantos (*ofo*), encantamientos (*Ogede*) o maldiciones (*Epe*).

Ejemplo de Bascom: Eji-Ogbe:

---

<sup>733</sup> Sección de un *ese* Ifá coleccionado por Adejare Kekere-awo en la zona de Paakoyi, Oyo.

<sup>734</sup> *Ibid.*, I, p.111 (Osa Meji, capítulo 2, 11.11-15).

<sup>735</sup> Oyedele Isola, de la zona de Paakoyi, Oyo.



Órúnmilá ni: O di hin  
Moni: odi imi sin sin,  
Oni: eniti o ba fi Omi rubo ise ni i simi;  
Órúnmilá ni: O di hin  
Mo ni: O di imi sinsin  
Oni: Eniti o ba fi Ila rubo ise ni i ni Ola  
Órúnmilá ni: O di hin  
Mo ni: O di imi sinsin  
O ni: Eniti o ba fi iyo rubo, ise ni oro re idun<sup>736</sup>.

Traducción de Bascom:

Órúnmilá dice que deberíamos susurrar “hin”  
Yo digo que deberíamos tomar aliento y descansar.  
Él dice que el que sacrifica agua  
Tendrá un momento de respiro.

Órúnmilá dice que deberíamos susurrar “hin”  
Yo digo que deberíamos tomar aliento y descansar,  
Él dice que el que sacrifica Ochra  
Tendrá honra.

Órúnmilá dice que deberíamos susurrar “hin”  
Yo digo que deberíamos tomar aliento y descansar.  
Él dice que el que sacrifica sal  
Encontrará satisfacción en su vida.

Sin las notas explicativas de Bascom, que mostramos más abajo, la traducción del texto Yorùbá sería completamente oscura.

---

<sup>736</sup> *Opus Cit.*, Bascom, W., *Ifá Divination*, 1969, pp 152-153.

Notas de Bascom:

1. “hin” representa el sonido que hace el aire exhalado cuando suspiramos (una onomatopeya).
2. Nótese el juego de palabras en este verso:

Agua (omi) es sacrificada a fin de dar una oportunidad al aliento (imi).

OCHRA (ILA) es martirizada para ganar honradez (OLA).

El juego de palabra que hace referencia a la sal se ha eliminado una vez. La sal se añade a la comida para sazonarla correctamente, para hacerla dulce (dun) se sacrifica aquí, así sus asuntos irán bien, de modo que serán dulces (dun). El lector encontrará ejemplos de juegos de palabras y frases hechas en las estrofas de Ifá recabadas en este libro.

### **6.9.1. SIMBOLISMO.**

Ifa, como sistema adivinatorio y como religión, busca enseñar verdades espirituales trascendentales. Así que no nos ha de asombrar, que en Ifá, cada cosa se formule de forma simbólica. La palma es el único símbolo de Ifá y, su fruta, la nuez de palma, es el emblema de Ifá. Negro es el color de las nueces adivinatorias. Dos vértebras unidas o dos *cowries* atados conjuntamente simbolizan tanto el mal como el buen agüero, respectivamente. El caracol gigante expresa la gentileza y la pureza de Obàtálá, deidad de la blancura.

### **6.9.2. METÁFORAS.**

La metáfora comparte en muchos aspectos la naturaleza del simbolismo, en tanto que ambos emplean un lenguaje de sustitución. Pero mientras que el simbolismo ahonda en la percepción de la dificultad o el desconocimiento de las ideas, la metáfora es colorida y pintoresca en su ejecución. Veamos algunos ejemplos del uso de la metáfora en los ese Ifá:

De Eji-Ogbe (Epega):

Otito ni omi fi tele isa.

Una jarra de agua está forrada con la Verdad.

De Iwori-Meji (Agboola):

Alabaun lo kole tan  
Lo yo Odede si'bara idi.

El Avaro construyó una mansión  
Y la deterioró con una terraza al fondo.

El avaro, la tortuga, para los Yorùbá, equivale al zorro de las fábulas de Esopo en astucia y artificio. La “terrazza al fondo” se refiere a la cola pequeña de la tortuga. Las casas tradicionales Yorùbá tienen la terraza al frente y no al fondo.

De (Agboola)<sup>737</sup>

Moriwo-ope ki-i siju wo ibiomi  
Bi ko se oju Olódùmarè.

Las frondas de la palma transforman su tímida mirada  
Como en ninguna otra parte del cielo Implorando el favor del Omnipotente.

## 6.10. SUSPENSE Y ANTICLÍMAX.

Otros de los recursos empleados con efecto dramático en los ese Ifá son el suspense y el anticlímax. Un ejemplo nos ilustrará la cuestión. De Ogbe-Alara (u Ogbe-Tura):

Mo b'Erinja	Luché con el Elefante
Mo d'Erin:	Lo derribé;
Mo b'Ef fon ja	Luché con el Búfalo

---

<sup>737</sup> “Irete-Meji” de: A. F. Agboola, *Ojulowo Oriki Ifá* (1989), pp. 221-222.

Mo d'EffOn	Lo derribé;
Mo b'Olorun ja	Luché con Olorun...

La repetición del mismo evento en las líneas 1 a 4 crea un suspense que se ve intensificado por medio de la osada declaración de la quinta línea.

“Luché con Olorun (Dios)... “

El suspense se ve mitigado en el anticlímax, por un ingenioso juego de palabras logrado con el verbo da:

... Mo b'Olorun ja	Luché con Olorun
Olorun lo da mi s'ile-Aye	Dios me echó dentro del mundo
Eni Olorun da	El que derribe Olorun
Ko xe-e da l'oro	No puede ser dañado por hombres.
A dia fun Eda ti i	Así declaró Ifá para Eda
X'Omo Olódùmarè.	Descendencia de Olódùmarè.

## 6.11. PERSONIFICACIÓN.

La personificación es en general un rasgo estilístico importante de la literatura oral Yorùbá y de los ese Ifá en particular. En ellos se cuentan historias sobre animales, aves, insectos, árboles y otros aspectos de la naturaleza, como si fueran los humanos los protagonistas de tales historias. Las características del ser humano pasan a ser atribuidas a animales y a objetos ordinarios de la naturaleza. La personificación también puede involucrar parte del cuerpo humano como Owó (mano) y Esè (silbido). La personificación le permite, por consiguiente al sacerdote de Ifá, contar historias sobre algo característico sin tener que cambiar su lengua y sus emociones, siempre y cuando, no personifique.

En el ejemplo siguiente, la personificación versa sobre la medida normal de la persona (Òsùnwòn). Como ser humano, se realizó la adivinación para este instrumento.

Ó dúró nípèkùn òpópó,  
Ó bèrè nípèkùn òpópó.  
Òkìtì bàbààbà ní m̀bẹ nípèkùn òpópó.  
A diá f'Óṣùnwòn  
Ti nílò s'òjà Èjìgbòmèkùn.  
Wòn ní k'Óṣùnwòn ó rúbọ.  
Wòn ní Óṣùnwòn ó níyì púpò.

Ó sì rú u.  
Ìgbà t'ó d'òjà Èjìgbòmèkùn,  
Ní wòn bá bèrè sí í fà á ní àfàgbà.  
Ijó ní ǹjọ.  
Ó níyin àwòn qwoo rẹ.  
Àwòn awoo rẹ níyin 'Fá.  
Ó ya ẹnu kótó,  
Orin awo ní ǹkọ.  
Ó ní, 'Tòótọ lo gbédè láwo,  
Óṣùnwòn.  
Tòótọ lo gbédè láwo,  
Óṣùnwòn.<sup>738</sup>

Él estaba de pie, al final de la carretera;  
Él se inclinó, al final de la carretera;  
Hay un gran montón, al final de la carretera.  
La adivinación de Ifá se realizó para la Medida Normal  
Que iba al mercado de Èjìgbòmèkùn.  
A la Medida Normal le pidieron que hiciera sacrificio.  
Le dijeron que tendría honores suficientes.  
Y él realizó el sacrificio.  
Cuando él llegó al mercado de Èjìgbòmèkùn,

---

<sup>738</sup> Cfr. Abimbola, I, p. 57 (Odi Meji, capítulo 5).

La gente empezó a esforzarse en tomar posesión de él.  
 Él comenzó a bailar. Él empezó a regocijarse.  
 Él alabó a sus sacerdotes,  
 Mientras sus sacerdotes de Ifá alabaron Ifá.  
 Cuando él abrió su boca,  
 Él cantó la canción delante de Ifá.  
 Él dijo, 'de verdad, usted entiende el lenguaje confidencial.  
 La Medida normal.  
 De verdad, usted entiende el lenguaje confidencial. La Medida normal.

En este otro ejemplo, la personificación se realiza sobre Owó (la mano). La mano se concibe como la madre de los cinco dedos. Aquí realiza el sacrificio en nombre de sus cinco hijos (los cinco dedos) para prevenir la muerte.

Òkúta là pàá mọ sẹ̀jẹ̀.  
 A diá f'Ọwọ́,  
 Ọmọ abárũnjàrún.  
 Wọ̀n ní ó rúbọ́ fún ọmọọ rẹ̀.  
 Nítorí Ikú.  
 Gbogbo ọmọ márààrún ti Ọwọ́ bí nàà ló rúbọ́ fí.  
 Gbogbo àwọ̀n ọmọ nàà sè yè.  
 Ó ní, 'Ọmọ Ọwọ́ kì í t'ojú Ọwọ́ kú,  
 Ọmọ Ẹ̀sẹ̀ kì í t'ojú Ẹ̀sẹ̀ rọ̀run.  
 Kèè pé o,  
 Kèè jìnà,  
 Ẹ̀ tètè wáá bá ni láìkú kangiri.<sup>739</sup>

Es la piedra que rompe de repente sin sangrar.  
 La adivinación de Ifá se realizó para la Mano,  
 La descendencia de él que hereda cinco (dedos) y retiene cinco (dedos).

---

<sup>739</sup> *Ibid.*, I, p. 71 (Owonrin meji, capítulo 1).

Le pidieron que hiciera el sacrificio para sus hijos,  
Para prevenir la muerte inminente.  
La mano realizó el sacrificio para todos sus cinco hijos,  
Y todos los niños sobrevivieron.  
Ella dijo, ‘los niños de la Mano no se mueren ante la presencia de la Mano.  
Los niños del pie no se mueren ante la presencia del Pie.  
Muy pronto,  
En una fecha no muy distante,  
Venga y encuéntrelos vivos, fuertes y saludables’.

## 6.12. FIGURAS RETÓRICAS.

El Símil: es una figura importante dentro del discurso de los ese Ifá. Las declaraciones y las descripciones son, de hecho, más vívidas a causa del empleo del símil, que muestra la comparación entre dos o más cosas.

Ìbèrè àgbà bí a rínàró ló rí.<sup>740</sup>

Cuando un hombre viejo se inclina parece que él sigue estando de pie.

Ifá nílèé t’áyè Olúufè, Orò, sọ.

Bí ẹni ti nísọgbá.<sup>741</sup>

Ifá iba a remendar la vida del Rey de Ifé

Como una remienda a la calabaza.

A díá fún Ọrúnmilá,

Ifá ó ràtá b’ọmọ ẹ

Bí igún Ìgẹmò.<sup>742</sup>

---

<sup>740</sup> *Ibid.*, p. 146 (Ose Meji, capítulo 1, 1.1).

<sup>741</sup> *Ibid.*, p. 48 (Iwori Meji, capítulo 3, 11.4-6).

La adivinación de Ifá se hizo para Òrúnmìlà.  
Que guarnecía a sus hijos  
Como el buitre de Ìgẹ̀mò.

La Metáfora: consiste principalmente en atribuir características humanas a objetos inanimados.

Ìsẹ̀ àpọ̀n ò lórí,  
T'alábiamọ́ ló san díẹ̀.<sup>743</sup>

La pobreza de un soltero no tiene cabeza<sup>744</sup>.  
Pero la de un padre es ligeramente razonable.  
Ó wáá tó gégé  
K'ájé ó *gbárijọ* s'òdò mi wàyí o.<sup>745</sup>

Es ahora el tiempo de la abundancia,  
El dinero se juntó y vino a mí.

Tètẹ̀ mọ́ọ *rìn*,  
Tètẹ̀ mọ́ọ *yan*.<sup>746</sup>

La espinaca, camina libremente.  
La espinaca, se mueve airosamente.

La Hipérbola: en los ese Ifá se emplea para añadir énfasis y, al mismo tiempo, para hacer las descripciones más vívidas.

Ó mú'lé pọ̀ntí,  
Ó m'ọ̀nà rokà,

---

<sup>742</sup> *Ibid.*, p.103 (Ogunda Meji, capítulo 3, 11.7-9).

<sup>743</sup> *Ibid.*, I, p. 56 (Odi Meji, capítulo 4, 11.4-5).

<sup>744</sup> Alude a que no se puede explicar que un soltero esté pobre si sólo tiene que cuidarse a sí mismo.

<sup>745</sup> *Ibid.*, I, p. 155 (Ofun Meji, capítulo. 3, 11.8-9).



Ó fi gbogbo agbada din'ran.<sup>747</sup>

Él llenó la casa de bebidas.

Él llenó las calles de comida.

Él usó todas las ollas para freír la carne.

### 6.13. VOCABULARIO.

El uso de un vocabulario de carácter “especial” es un rasgo distintivo en la lengua de los ese Ifá. Casi todos los ese contienen vocablos con significados que se escapan a los que no son miembros del culto. Estos vocablos pueden ser palabras arcaicas, que sólo han sobrevivido en el corpus literario de Ifá, o simplemente palabras ordinarias con otro sentido, o formadas mediante una regla poco habitual de asimilación.

La asimilación en los ese Ifá no siempre sigue el modelo cotidiano del discurso Yorùbá. La elisión de la bilabial fricativa (f), por ejemplo, no es un rasgo habitual de la lengua Yorùbá, pero en algunos casos (véase el de abajo), la eliminación de (f) es responsable de la formación de la palabra *a diá* o *difa* (lanzar Ifá).

#### 6.13.1. VOCABULARIO VINCULADO A LA ADIVINACIÓN.

Ó kà Orí, í tẹ́ ẹ́ mọ́yẹ́.

Él puso sus manos sobre su cabeza y los instrumentos de adivinación.

A diá fún...

La adivinación de Ifá se realizó para....

---

<sup>746</sup> *Ibid.*, IV, p.17 (Iwori Meji, capítulo.8, 11.13-14).

<sup>747</sup> *Ibid.*, IV, p. 2 (Eji Ogbe, capítulo 1, 11.24-26).

A bù fún...

La adivinación de Ifá también se realizó para....

Şe Ífá fún...

Se realizó la adivinación para....

Wọ̀n ní kí wọ̀n ó yẹ àwọ̀n lọ̀wọ̀ kan ìbò wò.

Ellos preguntaron que ìbò<sup>748</sup> se usó para averiguar la solución a su problema.

### 6.13.2. VOCABULARIO VINCULADO AL SACRIFICIO.

Ẹ̀bọ̀ fín, ẹ̀bọ̀ dà.

El sacrificio fue aceptado por las divinidades.

Àbọ̀rúbọ̀yè bọ̀ síşẹ̀.

Que el sacrificio quede bendito y pueda ser aceptado por las divinidades.

Ó gbọ̀ rírú ẹ̀bọ̀, ó rú.

Ó gbọ̀ èrù àtùkẹ̀sù, ó tù.

Le dijeron que realizara el sacrificio y él lo hizo así.

Le pidieron que ofreciera el sacrificio a Èşù y él lo cumplió.

Rírú ẹ̀bọ̀ àtètè tu èrù.

---

<sup>748</sup> Instrumento de ayuda a la adivinación.

La elaboración de manjares para el sacrificio dará el premio rápido.

### 6.13.3. VOCABULARIO RELACIONADO CON ÈŞÙ Y LOS AJOGUN.

Ejié: la muerte.

Ajogun: todas las calamidades, muerte, enfermedad, pérdida, etc.

Eníyán: las brujas.

Èşù l'ó di *àgbò*

Mo l'ó di *àfàkàn*,

Òkuuru ṣṣṣ ṣṣṣ sún.

Èşù dijo que era tiempo de irse.

Yo dije que nosotros debíamos estar en movimiento.

El cuenco tallado del sacrificio estaba en movimiento.

## 7. LA TEMÁTICA DE LOS VERSOS DE IFÁ.

Los versos de Ifá han tenido desde siempre el cometido de preservar y diseminar una parte importante de la cultura de un pueblo sin cultura escrita. Un repositorio que contiene la sabiduría acumulada por sus ancestros a través de los siglos. Así que no nos habrá de sorprender que el contenido de los versos abarque todas las dimensiones culturales y sociales del pueblo Yorùbá.

Ifá, como ya hemos visto, se compone de 256 capítulos, entre los Ojú-Odù u Olódù (16 Odù mayores) y los Afèka-lèka o Àmúlù-málá (240 Odù menores). En Cada uno de ellos hay por lo menos 1.600 poemas, por lo que estamos hablando, más o menos, de unos 430.000 poemas, con historias, mensajes, esbozos, rezos, rituales y tabúes diversos. En cada capítulo se tratan temas diversos como la longevidad, la riqueza, la salud, la familia (esposas e hijos), la profesión, el éxito, la muerte, la aflicción, los litigios, las pérdidas, y demás problemas cotidianos. En cada Odù, hay al menos un mensaje para el cliente que viene a buscar soluciones a sus problemas.

Si el cliente, por el contrario, no ofrece los sacrificios prescritos, o no cumple con el ritual, o se abstiene de contemplar los tabúes, sus deseos difícilmente se cumplirán. En Òkànrán-Sodé (Òkàná-Ogbe) tenemos el ejemplo de un cliente que ofreció el sacrificio prescrito pero no llevó a cabo el ritual, ni obedeció los tabúes.

Òkànrán-Sodè so gálánjá  
Diá fun Òrùnmilà  
Tó wípé Apètèbí aya òun ò lóyún  
Òòjọ aya Awo bá sodè  
Aya Awo a soyún<sup>749</sup>.

Òkànrán amarró las cuentas del Idé-Ifá y estaba orgulloso de eso  
Esta fue la consulta de Ifá para Òrùnmilà  
Que dijo que su Apètèbí (esposa) no estaba embarazada  
El día que la esposa del Awo amarró las cuentas del Idè-Ifá

---

<sup>749</sup> Abimbola, Wande, *Ifá: An exposition of Ifá Literary Corpus*, Olabisi Onabanjo University , Ibadan , 1976, p. 87.

Ese día la esposa del Awo quedaría embarazada.

La condición para que la esposa del Awo quedara en cinta era que ella atara las cuentas del Idé-Ifá alrededor de su cintura (como es la costumbre), su muñeca o su tobillo.

En este otro ejemplo, la persona no hizo los sacrificios pertinentes, por lo que sus deseos no se vieron cumplimentados. Òkànrán-Nkàndin (Òkàná-Odí):

Emó níí ré'ko wéwélé mó ko  
Àfèèbòlò níí wa àrán kurukuru mó lù

Diá fùn Ariyùn-Béséké  
Omo Ìlámìrrin-Ákókó  
Èyí tó nfi gbogbo omo sòwò àgbégbìn

Kínní rípa Aríyùn-Béséké Lómo je o  
Àìka èèwó ìgbín  
Ní npa Aríyùn-Béséké Lómo Je o<sup>750</sup>.

La rata café es aquella que corta el pasto sin hacer un montón para plantar,

La rata Àfèèbòlòs es aquella que cava un hoyo que recuerda al tambor de àrán sin sonar igual.

Estas fueron las declaraciones de Ifá para Aríyùn-Béséké,

Descendiente de Ìlámìrrin-Ákókó,

Que estaba sufriendo el problema de la muerte de sus hijos,

Ahora, lo que realmente está consumiendo la vida de los hijos de Aríyùn-Béséké,

Es su falta de no abstenerse de comer caracoles,

Era eso lo que le hacía responsable de la muerte de todos los hijos de Aríyùn-Béséké.

Mientras que la cliente no se abstenga de comer caracoles, sus hijos seguirán muriendo. El sacrificio es menos duro que el dolor de ver morir a sus hijos.

---

<sup>750</sup> *Opus cit.*, p. 88.

Ifá es una religión que toca todos los ámbitos de la vida. Es la principal fuente de información sobre la mitología Yorùbá. Por ejemplo, el Odù Òkànrán-Méjì contiene los mitos de Shangó, mientras que Ogundá-Méjì, los de Ògún. Estos Odù narran las peripecias de estas divinidades cuando vivían en la Tierra, su relación con las otras divinidades y su trascendencia en la cultura tradicional Yorùbá.

Las divinidades se describen como fuerzas benevolentes que están siempre prontas a ayudar al hombre a resolver sus problemas. Representan el orden, la autoridad, la disciplina y la perpetuación de los valores de la cultura Yorùbá. Otras veces, se muestran enojados con los hombres cuando quiebran los valores morales por los que son divinamente sancionados.

Los poemas también narran los conflictos entre las divinidades y los Ajogun<sup>751</sup>. Entre ellos está: Ikú (muerte), Àrùn (dolor), Òfò (pérdida), Èpè (maldición), Ègbà (parálisis), Òràn (problema), Èwòn (prisión) y ese (aflicción). Estos ocho conceptos, tan temidos, son personificadas en los poemas de Ifá como poderes sobrenaturales, cuya función principal es la de evitar los deseos, por parte de las divinidades y de los ancestros, de enriquecer la vida humana. La finalidad de estos *ajogun*, sobre los seres humanos, consiste en arruinar completamente la vida humana. Por esta razón, están siempre en conflicto con las divinidades, cuya función es la de proteger a los seres humanos. Por lo tanto, muchos de los poemas narran los inevitables conflictos entre estos dos grupos de poderes sobrenaturales.

Otro gran conflicto, entre los poderes sobrenaturales buenos y malos, cuenta la lucha entre las divinidades y Àjé (las hechiceras). A las Àjé también se las conoce como: eleye o eníyan, y están de parte de los ajagun en esta eterna lucha contra la humanidad.

Un poema de Ifá dice: “Yo soy Olódumarè, el mismo que dio a àjé su poder maléfico”. Así que, contra las maquinaciones maléficas de las àjé, los seres humanos carecen de protección; incluso las mismas divinidades son continuamente molestadas por las hechiceras.

---

<sup>751</sup> Nombre genérico usado para denominar a las fuerzas del mal.

Cuando una persona se ve atormentada por una àjé, se le alienta a invocar la protección de su propio Orí (Orixá personal que determina el destino). Cada individuo tiene su propio Orí (literalmente, cabeza), que él mismo escoge para sí poco antes de dejar el Òrun (Cielo) para venir a la tierra.

Las personas que escogieran una buena cabeza, trabajarán duro y harán los sacrificios estipulados para ellos, tendrán éxito y no serán sojuzgados por los ajagun ni por las àjé. Pero aquellos que escogiesen un mal Orí en Òrun, están sentenciados a errar en la Tierra, a menos que hagan sacrificios suficientes y trabajen duro. Muchos poemas de Ifá tratan de del concepto de predestinación, un importante aspecto de las creencias Yorùbá.

Los ese Ifá también contiene referencias acerca del ebo (sacrificio). Casi todos los poemas de Ifá poseen en la cuarta parte de su estructura exhortaciones al cliente para que haga sacrificios. Es obligatorio para todo ser humano ofrendar sacrificios, siempre y cuando, el Orí que él escogió en Orun se lo permita. Las divinidades no auxiliarán a ninguno que rehuse hacer sacrificios, ya que esta es su única recompensa que obtienen de los hombres.

Para aquellos que no supieron escoger una buena cabeza, el sacrificio es particularmente importante, puesto que es la única manera que tienen para reparar su mala elección. De esta manera, el sacrificio es el mejor medio para que el hombre haga las paces con las divinidades y mejore los defectos inherentes a su propia persona.

El sacrificio se describe como un medio por el que un hombre pueda usar cosas materiales en trueque por su propia vida. Así, vemos en muchos poemas en los que cosas materiales son ofrecidas a los ajagun, en forma de sacrificio, para que las tomen y dejen libre al suplicante. El sacrificio es, por tanto, el medio por el que el hombre interactúa con los poderes sobrenaturales, de modo que el poder del bien coopere con él y el mal no.

Otro aspecto importante que aparece en los poemas de Ifá es el concepto de Ìwà<sup>752</sup> (el carácter). No es suficiente tener una buena cabeza y ofrecer sacrificios. Además de estos dos conceptos, que tratan de la relación del hombre con las divinidades, el hombre debe también luchar para mejorar su relación con los demás; y para hacer esto, deberá mejorar su carácter (ìwà<sup>753</sup>) día tras día. Si no se tiene un buen ìwà no se logrará nada en la vida.

La poesía adivinatoria de Ifá establece que una persona que no tenga un buen ìwà será castigada en Òrun después de su muerte. El ofrecimiento de sacrificios no absuelve a nadie de la obligación de mostrar un buen carácter hacia el prójimo, puesto que es deseo de Olódùmarè, y de los ancestros, que los seres humanos sustenten los valores morales de la sociedad. Esta es la razón por la que se dice: ìwà lèsin (el buen carácter es la esencia de la religión).

Una persona de buen carácter es llamada *Omoluwabi* (Omo on `iwaibi), uno que se comporta como un buen nacido; y una persona de mal caracteres, *Enia k énia*, la mera caricatura de una persona. En Ogbe-Ogunda se narra que Òrúnmilà una vez buscó los medios para tener éxito en la vida; y se le dijo que la única forma era que él se casara con Iwa. Así que se casó con ella y su vida tuvo exitoso.

E ewá w`omo Iwá berere o,  
E ewá w`omo Iwá berere o,  
Iwá gbe dan,  
Owá pón s`ehín  
E ewá w`omo Iwá berere o.

Ven y contempla los innumerables hijos de Iwa  
Ven y contempla los innumerables hijos de Iwa  
Iwa lleva niños en sus brazos,  
Iwa lleva niños en su espalda,  
Ven y contempla los innumerables hijos de Iwa.

---

<sup>752</sup> Para mayor información véase, Awo Fa'lokun Fatunmbi, *Iwa-Pele: Ifá Quest: The Search for the Source of Santeria and Lucumi*, Createspace, New York, 2013.

<sup>753</sup> Iwá Pelé (buen carácter) surge de la unión de las palabras: I Wá Opé Ilé, que literalmente significa: “yo vine saludar tierra / casa”



Por lo tanto, se enseña que Iwa es el único requisito esencial en la vida.

El Yorùbá también valora al dinero como un instrumento con el que se pueden conseguir las buenas cosas de la vida. Tres son, para los Yorùbás, las más importantes: owó, el ajé (dinero), Omo, y àìkú o àlàáfà (larga vida y salud).

Estas tres cosas son los ire (las cosas buenas de la vida) más importantes. La tenencia de owó ayuda, por lo general, a una buena persona a ser gentil y benevolente con los demás, así como la carencia de dinero, inhibe a la persona. De ahí el dicho: Bówó bá tán lówó oníwà, á dòsónú. Cuando el dinero de una buena persona se acaba, se torna insociable.

Muchos poemas de Ifá refieren la importancia que tiene el dinero como uno de los más importantes iré que toda persona desea para sí en la vida. Omo (hijo o hijos) es otro aspecto fundamental citado en los poemas como un importante ire. Para el Yorùbá la vida marital sin hijos es una vida estéril, mal realizada. Consideran que una vida bendecida por el dinero, pero sin descendencia, es como un desierto. Las divinidades mismas defienden la fertilidad. Osun y Òge fueron las primeras en ser dotadas con la condición de la esterilidad, por lo que las mujeres son alentadas a cultuarlas con la esperanza de poder tener hijos.

De los tres ires antes mencionados, àìkú (larga vida con salud), se considera el más importante. Si un hombre tiene dinero e hijos, y muere joven o vive enfermo, el Yorùbá considera que no tiene una vida ideal. Mas, si un hombre pierde el dinero y los hijos y tiene buena salud y larga vida, es posible que pueda recuperar aquellas cosas que perdió. Por tanto, àìkú es considerado el atributo más importante de la vida: Ire àìkú pari ìwá, la bendición de una vida prolongada es la mayor realización de la vida. Otra razón de peso por la que el Yorùbá valoriza a àìkú por encima de todos los otros iré es porque si un hombre muere muy joven, no podrá transformarse en un ancestro y, por esta razón, no podrá ser enterrado en la casa de los ancestros.

Las divinidades valoran a àìkù como una conquista importante en la vida y proporcionará a las personas que lleven una vida buena y moral, este iré. Odùdúwà, el ancestro por excelencia de los Yorùbá, era muy viejo en antes de fallecer. La poesía adivinatoria de Ifá lo refiere como:

Olófin Orí ogbó  
Olófin kaakaa wòó...  
Olófin ti won lá won ó fi lédù oyè,  
Tó gbó gbóó gbó,  
Tó si dota mó wo lówó.<sup>49</sup>

Olófin que fue destinado a vivir una larga vida.  
Olófin el vigoroso...  
Olófin al que planearon convertir en rey,  
Que era tan viejo,  
A tal punto que parecía un pedazo de piedra.

Otro importante tema que aparece en muchos poemas trata de la visión Yorùbá sobre su mundo circundante. Hay observaciones en los poemas sobre objetos y criaturas de la naturaleza que se hallan en tierra Yorùbá. Se narran historias sobre montañas, ríos, bosques, animales salvajes y domésticos, pájaros, insectos y plantas. Cada objeto, o criatura, mencionado en los poemas es personificado para darle al sacerdote la oportunidad de tratarlos como si se fueran seres humanos. Cada objeto o criatura personificada es transformada en símbolo con algún atributo del bien o del mal, que el sacerdote querrá elogiar o condenar. De este modo, el sacerdote construye una poderosa sátira de la sociedad humana a través de las historias de estos personajes. Si, por ejemplo, el poema quisiera condenar la infidelidad, contará la historia de àgbìgbò, un pájaro considerado en Ifá como infiel. Cuando el sacerdote desee enfatizar la importancia de una vida longeva, contará la historia sobre la montaña que, en Ifá, simboliza poder y larga vida. La montaña se llama eni-apá-ò-ká (la que no puede ser subyugada o es inexpugnable).

Todos estos aspectos mencionados anteriormente comportan la extensa temática de los Odù de Ifá. Cada Odù tiene su propio tema que lo identifica y separa de otros. Muchos poemas de Òbàrà-Méjì, el

séptimo Odù, narran la historia de un hombre que era muy pobre, pero que, súbitamente, se volvió rico e importante en la sociedad. Òtúá-Méjì, el décimo tercer Odù, cuenta la historia de la llegada del islamismo a tierras Yorùbá. Esta es la razón por la que a Òtúá-Méjì se le denomina Bàbá Mòle (el viejo musulmán)<sup>754</sup>.

Algunos de los temas específicos encontrados en cada uno de los 256 Odù aparecen en temas ya debatidos. Así, Òsá-Méjì, conocido como Òsá-Eleye<sup>755</sup> (Òsá de las hechiceras), narra la historia de los conflictos entre las àjé y las divinidades.

Se podrá, entonces, concluir que el contenido de los versos de Ifá es muy amplio: historia, mitología, creencias culturales y sistemas de valores de la sociedad Yorùbá, como una visión epistémica Yorùbá del mundo que ellos viven. Así, no nos habrá de extrañar que la poesía de Ifá sea altamente valorizada por los Yorùbá como guardián de su cultura.

---

<sup>754</sup> Abimbola, Wande, “Ifá Divination Poetry and the Coming of Islam into Yorùbáland”, *Pan-African Journal*, New York, n° 4, vol. IV (1972).

<sup>755</sup> Eleye: palomas, aves en general de las que se dice son las propias hechiceras.

## **8. LA SEMÁNTICA DE LOS PRINCIPIOS METAFÍSICOS DE LOS ODÙ.**

Cada signo de un Odù es representativo de un principio físico específico que conforma y guía el mundo en el que vivimos. Cuando apareció el oráculo de Ifá, estos principios metafísicos fueron enseñados como un método de organizar información, ya sea a través de la inspiración divina o de forma empírica mediante prueba, ensayo y error. Toda esta información fue adjuntada al Odù correspondiente mediante un entendimiento profundo de los principios metafísicos que éste encarnó y una particular solución del problema. La clave para entender un Odù concreto está en el entendimiento de esos principios metafísicos que sirven como base para añadir información a las secciones menores del cuerpo de cada Odù.

Cada Odù representa un principio metafísico que conforma la manera en que percibimos la realidad. Asumir estos principios en su totalidad requiere cierto nivel de participación mística, es decir, no puede asimilarse hasta que tenga experiencia en algún nivel. Ifá enseña que cuando alguien viene a una consulta, la persona manifestará de forma simultánea multiniveles, ya que raramente los Odù se limitan a dar una única solución a alguna pregunta específica.

Cuando el sacerdote interpreta un Odù, existe una alineación con el Espíritu de Ela y la voz de Órunmìlà. En Egbe Ifá, el proceso de confirmación de que se está en alineado con Ela deviene mediante el llamamiento de toda la genealogía de awo ancianos, desde el comienzo del linaje de Akoda y Aseda (los dos primeros estudiantes de Órunmìlà), hasta el más actual de ellos. Un componente esencial en este proceso de alineación es la habilidad de reconocer a Odù cuando se manifiesta en el mundo. El primer paso para desarrollar esta habilidad es aprender los principios metafísicos asociados a cada signo de Ifá.

Los primeros cuatro Odù (Eji-Ogbe, Oyeku-Meji, Iwori-Meji y Odi-Meji) crean las dimensiones del espacio y del tiempo. En términos metafísicos, Eji-Ogbe y Oyeku-Meji representan la polaridad entre la luz y la materia, que dan forma al universo. Iwori-Meji y Odi-Meji representan la dualidad de la transformación del fuego y el renacimiento del agua. Estas dualidades dan origen a las dinámicas del Universo, es decir, los mecanismos del cambio.

Cuando sobre el tablero de adivinación se marca una cruz, los cuatro cuadrantes del tablero conforman los pilares de estos cuatro Odù. Estos cuatro signos inician el ciclo de la Vida (Eji-Ogbe), la Muerte (Oyeku-Meji), el Mundo Espiritual (Iwori-Meji), y el Renacimiento (Odi-Meji). Universalmente, a estos signo se les asocia con los cuatro puntos cardinales:

Eji Ogbe: Este.

Oyeku-Meji: Oeste.

Iwori-Meji: Norte.

Odi-Meji: Sur.

En Ifá, el Este está localizado en la parte superior del tablero, en la posición más alejada al sacerdote para que, simbólicamente, mire siempre al Este, la dirección desde donde Eji-Ogbe vino al mundo. Los siguientes doce Odù forman el ciclo evolutivo de desarrollo que ocurre dentro de la Creación en cada etapa expansiva. Esto se simboliza en Ifá dividiendo cada uno de los cuadrantes del tablero en tres segmentos.

Irosun-Meji es la manifestación de una herencia ancestral específica que se origina en el momento de la concepción. Owonrin-Meji es el elemento de oportunidad que afecta al desarrollo potencial que otorga Irosun-Meji. En Obara-Meji la conciencia humana se encamina hacia sus límites, en un esfuerzo de volverse consciente de uno mismo. Comprenderse a sí mismo coloca a la persona en el camino correcto de su destino. En Okanran-Meji la percepción del destino lleva ala necesidad de eliminar los obstáculos para que la visión se manifieste. El impulso para que la manifestación de esa visión aparezca se origina en Ogunda-Meji. El destino humano se ve periódicamente desafiado por sucesos naturales, inesperados que se generan en Osa. La voluntad para superar los efectos destructivos de Osa se halla en el poder de la palabra manifestada en Ika.

Cuando la voluntad humana no está en alineación con los principios de equilibrio armónico, el cuerpo se estresa y es vulnerable a las enfermedades que porta Oturupon. La inspiración para superar la adversidad nos lo aporta el resultado de una sensación revigorizante de conexión con el Origen (la visión mística), es decir, Otura. La visión renovada del destino, que emerge de Otura, puede conducirnos a la determinación expresada por Irete. Los rezos en Ose, otorgan la bendición del Espíritu

que conlleva Ofun. En este punto del ciclo, la persona retorna a Irosun con un manifiesto aumento de potencial personal. De esta manera, el proceso se repite, una vez más, pero a un nivel más complejo de desarrollo.

Como ya hemos señalado, las marcas de Odù son una representación en dos dimensiones de un patrón de energía tridimensional. La energía en la Naturaleza tiene forma esférica (puesto que es la figura con menor aporte energético); la polaridad entre las fuerzas de expansión y contracción en esta imaginaria esfera son simbolizadas por las patas, derecha e izquierda, de cada Odù de Ifá. Existen doscientas cincuenta y seis dimensiones invisibles en cualquier patrón de energía esférica.

Odù Ifá representa un mapa completo de interacción de éstas dimensiones. Las culturas tradicionales han llamado a estos lugares del planeta, donde éstas dimensiones se juntan, centros de poder o lugares de energía espiritual elevados (*ase*). Estos lugares en Ifá se llaman *Igbodu* (Igba-Odù, calabaza sagrada). La mayoría de estos lugares sagrados en África sólo están disponibles durante ciertos períodos de tiempo al año. Por lo que hay una correlación entre los lugares sagrados y las fechas de sus festivales. Lo que en Occidente se conoce como astrología, en Ifá se llama *gede*.

Como ya hemos señalado, en la adivinación de Ifá, los segmentos individuales se leen de derecha a izquierda y de arriba a abajo. En los Odù meji los principios metafísicos anteriores se consideran estables. En el caso contrario, en que los segmentos de cada pata sean distintos, los principios se interrelacionan y son interdependientes. En general, la pata derecha representa los factores que ya se manifiestan; y la pata izquierda representa los factores potenciales que están escondidos o latentes. Si la pata del lado derecho ofrece mejor fortuna para la persona que la pata izquierda, parte de la tarea del adivinador consistirá en inhibir o bloquear las influencias menos favorables. Si la pata izquierda de Ifá es la más favorable, la tarea del adivinador consistirá en darle camino a la buena fortuna.

### **8.1. OGBE-MÉJI: EL CONCEPTO DE IFÁ DE CREACIÓN.**

La cosmología es el estudio de la estructura del universo que intenta descubrir los principios de unidad que sostienen la Creación. La Cosmología de Ifá se basa en la creencia de que el microcosmo es una

proyección del macrocosmo<sup>761</sup>. Las fuerzas que crearon las estrellas y las galaxias también crearon la tierra y lo que ella contiene. Debido a esta continuidad, Ifá enseña que cada problema humano tiene su homólogo en todos los reinos. Así, los escritos de Ifá dan cuenta de problemas encontrados en el mundo animal y vegetal, tienen relación con la humanidad, de modo que las mismas dificultades para la supervivencia son concomitantes<sup>762</sup>.

Uno de las funciones que tiene la adivinación consiste en identificar las maneras en que se manifiestan las fuerzas universales en la vida cotidiana. Esto se formula a través de los mitos. El mito hace uso del material simbólico para una mejor comprensión de los símbolos que hacen posible la adivinación, puesto que relacionan al mito con una situación real dada. El paradigma cosmológico fundamental que Ifá usa para interpretar los símbolos está en la creencia de que una manifestación en el Universo es el resultado del equilibrio de las polaridades<sup>763</sup>.

La mayoría de los sistemas metafísicos se basan en la creencia de que la polaridad que sostiene el universo físico es la resultante tensional entre la expansión y la reducción. En Ifá esta polaridad se describe como la relación entre la luz y la oscuridad. Dicha relación no entra en conflicto entre las fuerzas denominadas del bien y del mal. La polaridad entre la expansión y la reducción se entiende como una cualidad fundamental de la dinámica e interviene en todo lo que existe en la Naturaleza<sup>764</sup>.

Usando el sistema de adivinación de Dafa, expansión o la luz se representa por una sola línea vertical (I). En la reducción de Dafa o la oscuridad es representada por una línea vertical doble (II). Usando los correspondientes sistemas de adivinación, incluido el de cauris, la luz se representa por el lado cóncavo (o abierto del caracol) y la oscuridad se representa por el lado convexo (o parte trasera del caurí). En el caso del caracol, el lado de atrás es el estómago o “inú” en Yòrubá. El lado cóncavo, la boca propiamente, tiene dos labios que se encorvan hacia el centro con una abertura al medio. Este lado de la cáscara se llama la boca o “ñu” en Yòrubá<sup>765</sup>.

---

<sup>761</sup> Comunicación oral del Babalawo Fagbemi Fasina.

<sup>762</sup> Popoola, S. Solabagde, “Los Rituales de Ifá y sus Tabúes”, *Òrúnmilà*, 1990.\*\*\*\*

<sup>763</sup> Como ya hemos señalado, todos los Odù se apoyan en su Odù opuesto. El resultado de combinar las marcas de cada Odù con su contrario nos revela siempre ocho fuerzas de expansión combinadas con ocho fuerzas de reducción.

<sup>764</sup> Jung, Carl, *Los Arquetipos y la Colectividad Inconsciente*, Serie de Bollingen XX, Vol. 9, parte 1, Princeton Universtiy Press, Princeton, NJ, 1959.

La cosmología de Ifá enseña el principio filosófico de que la luz viene de la oscuridad y la oscuridad viene de la luz. También enseña que cada cosa que existe es una expresión del *ase*. La palabra Yòrubá *ase* tiene muchos significados. En un contexto cosmológico, *ase* es la Fuerza que sostiene la Creación. La manifestación original del *Asé* sería la Fuerza invisible que crea tanto la luz como la oscuridad<sup>766</sup>, las llamadas fuerzas electromagnéticas de la Física. Todo en el Universo material genera campos de fuerza electromagnética. Esas fuerzas electromagnéticas que se extienden hacia afuera de la fuente generan un campo de radiación que abarca todo el espectro visible de luz. Estas fuerzas sacan la luz del espectro visible conformando la oscuridad<sup>767</sup>: en la Naturaleza, los modelos energéticos (*Asé*) generalmente forman una esfera. Todo en la creación contiene fuerzas de expansión y reducción que se configuran una esfericidad.

Las formas esféricas de los modelos de energía se representan en la adivinación de Ifá a través de un círculo dimensional constituido por el tablero (Opón Ifá). En el mérindínlogún, generalmente se representa la esfera mediante una bandeja de estera circular (àté Òrìsà). Cada esfera se define por la distancia entre los polos y el ecuador. Los polos y el ecuador se determinan trazando una línea horizontal y una vertical en los ángulos rectos del centro de la esfera. Estas líneas se dibujan en Dafa mediante las marcas trazadas en el polvo de Ìyèròsùn que se esparce sobre el tablero. En el Mérindínlogún, estas líneas se dibujan mediante marcas con el polvo de *efun* sobre la estera. Esto produce una imagen que es una representación dimensional de una realidad tridimensional:

ECUADOR: I

POLO: I

POLO: I

ECUADOR: I

---

<sup>765</sup> *Ibid.*

<sup>766</sup> Akin Makinde, Moses, “Un Concepto Africano de Personalidad Humana: El ejemplo Yòrubá”, en *Awo As a Philosopher*, Universidad de Ifè, Ilé-Ifè, Nigeria, 2002.

<sup>767</sup> Gribbin, John, *In Search of the Double Helix: Quantum Physics and Life*, Mcgraw-Hill, New York, 1986.



Cuando estas cuatro líneas se compilan en una sola columna vertical se conforma una línea que representa una realidad dimensional específica. Así, vemos que el símbolo para la luz es:

I  
I  
I  
I

Usando el mismo proceso, la representación simbólica de una esfera de oscuridad sería una columna vertical de cuatro líneas dobles:

I I  
I I  
I I  
I I

Además de los polos y el ecuador, cada esfera posee un centro llamado núcleo, que es el centro oculto dentro de los límites exteriores de las nueces o de los caracoles. El núcleo de esta esfera, asimismo, forma otra esfera desde el punto dónde cruzan las líneas de los polos y la del ecuador.

Dafa usa dos líneas verticales para representar el límite exterior y el núcleo interno de los modelos de energía que existen en la Naturaleza. Una esfera de luz, con la luz en su centro, se representa por dos columnas de una línea. En la adivinación de Ifá, a este símbolo se le denomina: “Ejì Ogbè” u “Ogbè Méjì”.

I I  
I I  
I I  
I I

El modelo se lee de derecha a izquierda. El lado derecho es la frontera visible exterior y el izquierdo es el núcleo invisible. Metafóricamente hablando, el lado derecho es el lado masculino y el lado izquierdo es el femenino. En Ifá, la asociación entre la expansión, la luz, la energía masculina, y la reducción, la oscuridad, la energía femenina, está relacionada con la expansión de la naturaleza del varón y la contracción de los órganos reproductores femeninos. Ninguno es considerado mejor que el otro. Las polaridades entre la expansión y la reducción, entre la luz y la oscuridad; y entre el varón y la hembra, son todos vistos como principios dinámicos que generan la diversidad dentro de la Creación.

## 8.2. OYEKU MEYI.

La representación esotérica de Òyèkú Méjì es un disco negro que simboliza todo las fuerzas desconocidas. La imagen de estas fuerzas crean la noche.

Concepto clave: Oyeku crea y termina un ciclo.

Oyeku es una omisión de la frase *O yeye ikú*, que significa “Espíritu de la madre de la Muerte”. Oyeku es y representa la oscuridad, la contracción completa de la materia. Esto podría aludir a la muerte física, pero comúnmente se refiere a la finalización de un ciclo. Cuando se engendra un bebé, si inicia un ciclo de vivir dentro del vientre que finaliza con el parto. Cuando un joven se vuelve adulto, finaliza el ciclo de dependencia paternal. En Ifá, el final de vida en la tierra marca el principio de vida en el reino de los ancestros (Orun). La palabra Yòrubá para negro es *dudu*, y está asociado a Oyeku como un símbolo para la dimensión invisible, el Origen de la Creación.

Oyeku, como final de ciclo, puede traer bendiciones de paz. En su manifestación negativa, representa el final prematuro de un ciclo que no puede completa hacia la madurez o el beneficio.

Para representar un esfera -que es oscura en la circunferencia y oscuridad en su núcleo-, Dafa usa dos columnas verticales de líneas dobles. En la adivinación de Ifá este símbolo se llama “Òyèkú Méjì.”:

II II  
II II  
II II  
II II

A partir de la siguiente representación simbólica de la Creación es posible visualizar las relaciones originales que representa cada Odù.

Olodumare

Olorun

## Ela

Olódùmarè es la Fuente dinámica y la forma, el Universo en su potencial oculto. Ela es la manifestación dinámica y forma existentes en el momento presente. Obàtálá es la fuente de luz y Òdúdúwà se transformó en su materia. La Fuente de equilibrio dentro del Universo es Olorun, el núcleo invisible de donde la Creación surgió. En este paradigma, el equilibrio es el elemento fundamental. Las fuerzas contrarias que coexisten en un estado de equilibrio generan el *ase* (el poder) que necesitó dar nacimiento a la próxima fase de la evolución.

Se llaman Fuerzas Espirituales a las que resultan de la polaridad entre Olódùmarè y Ela Imole. Los Imole son Fuerzas invisibles que guían la interacción entre la luz y materia. A través de Imole, los Odù que existen en el útero de Olódùmarè se ponen de manifiesto como Fuerzas originales en la Naturaleza<sup>768</sup>.

### 8.2.1. EL CONCEPTO DE IFA DE EVOLUCIÓN.

La interacción entre la luz y la materia da como resultado las estrellas. De la estrella, que Ifá llama Olófin, conocida en el oeste como Sol nacieron los planetas. Las Fuerzas Espirituales que entran en la evolución que conduce a la creación de la Tierra se llama Irúnmolè. El Irúnmolè es el Odù que existe en el útero de Olódùmarè y pone de manifiesto los fenómenos naturales dentro del reino del planeta<sup>769</sup>.

Cuando Odù se manifestó en la Tierra, emergió una dimensión de realidad que Ifá llama el w'àyé. La palabra w'àyé normalmente significa superficie de la Tierra. De una perspectiva cosmológica, el w'àyé

---

<sup>768</sup> Existen variaciones entre los Awo en África con respecto a la traducción e interpretación del concepto de Irúnmolè. La explicación más consistente con el concepto de Ifá está en el trasvase del *ase* de Orun a Ile.

<sup>769</sup> Ibie, Osamaro C., Ifism, The Complet Work of Òrúnmilà, C. Lagos.

es el lugar que permite la interacción entre los Espíritus de Orun y los Espíritus de Ilé. Es la puerta entre el Cielo y la Tierra.

Aunque la palabra Ilé posee en Yòrubá varios significados, aquí se usa para significar al planeta Tierra. Usando la imagen simbólica de el tablero y la estera, Olorun e Ilé son polaridades que existen alrededor del núcleo del w'àyé. La otra polaridad que se encuentra en este reino se ubica entre las personas que se mantienen en la Tierra y los espíritus hereditarios que participan en los asuntos terrenales. La palabra Yòrubá para el espíritu del antepasado es Eégún. La palabra Yòrubá para el cuerpo humano es el *ara*.

Los Espíritus de Olorun se refieren a esas Fuerzas del paradigma anterior como Olódùmarè, Ela, Obàtálá y Òdúdúwà. Olorun es ambos, el reino de los antepasados y la Fuente de todas las Fuerzas que se manifiestan en la Creación. Los Espíritus que viven en la Tierra son conocidos como Ògbóni. Esta palabra podría traducirse como “de la tierra”. Ara se refiere a las personas que viven en la Tierra y Eégún a las almas de aquéllos que han pasado a la otra vida.

Los Espíritus de Olorun se forman dentro del Cosmos. Los Espíritus de Ògbóni se forman dentro del planeta. El descenso de Olorun a Ile se sienta en el cuerpo humano y cada individuo se vuelve una reflexión de esas Fuerzas que estructuran toda la Creación. En el centro de este círculo, el reino invisible de w'àyé, esa dimensión invisible a lo largo de la superficie de la Tierra, se une la vida Humana con sus influencias Espirituales. Esta apertura invisible entre el w'àyé y Olorun se llama “Yangi”, que significa “cruces de caminos”; se considera que Yangi es la casa de Èsù que es el Mensajero Divino, la fuente de comunicación entre Ilé y Òrun, en la escritura de Ifá.

Ifá enseña que si hay equilibrio y armonía entre las Fuerzas de Cielo y la Tierra, aquéllos que moran en la Tierra experimentarán buena salud, sabiduría, vivirán en paz y se colmarán de abundancia. Es cuando estas fuerzas entran en el conflicto, se genera enfermedad, confusión, violencia y escasez. Es frecuentemente, que esta cosmología se interprete erróneamente, de forma que los Espíritus castigan a aquéllos que no los cuidan. Sería más exacto decir, que la violación de la Ley de la Naturaleza tiene consecuencias inevitables.

Cada círculo usado en este texto representa un paradigma de Ifá de equilibrio en una dimensión dada de realidad. Cuando se lanzan los instrumentos de adivinación en la estera o en el tablero, su colocación y orientación identifica áreas de equilibrio o desequilibrio. Esta información da una vista simbólica de la estructura de un problema dado al adivino. Una vez se ha identificado un área de desequilibrio o fricción se darán las guías de cómo atraer la situación a un estado de armonía. Según Ifá, la armonía del yo con el mundo, la intención con el destino y la responsabilidad Espiritual son la fuente de larga vida, la buena fortuna y la abundancia<sup>770</sup>.

### 8.2.3. EL CONCEPTO DE SOCIOLOGÍA DE IFA.

La cultura de Yòrubá ha usado el paradigma de Ifá del cosmos como base para construir sus grandes ciudades. La estructura de la Nación de Yòrubá era una federación de estados de la ciudad. Cada ciudad estaba gobernada por un Obà. Antiguamente, el Obà nunca miraba por sus asuntos, sino que él se volvía al núcleo invisible del círculo que formaba la ciudad<sup>771</sup>. Él se rodeaba de un concilio formado sólo por mujeres llamado Odù y un concilio de hombres llamado Ògbóni. La propia ciudad tendió a dividir la labor en líneas de género. Los hombres eran tradicionalmente granjeros y las mujeres controlaban el mercado tradicional. Hombres y mujeres participaron en gremios que conservaban las técnicas usadas en las artes. Las ciudades se construían sobre en plano circular, con el Obà al centro.

Evidencias arqueológicas en las ciudades de Ilé-Ifè y Oyo sugieren que este diseño se usó como base para la realización de las ciudades de los Reyes. Esta estructura se usó en tiempos pre-coloniales como base para establecer las instituciones políticas y religiosas del modo en que se construyó el modelo cosmológico de Ifá.

El sistema denominado Gede es un sistema muy antiguo de astrología<sup>772</sup>. En Gede el camino de cuerpos solares y los planetas se basa en la manera en que ellos transcurren en el horizonte. Se cree que los cuerpos celestes refuerzan el *ase* (el poder inherente) de las fuerzas naturales que se dan la Tierra.

---

<sup>770</sup> *Ibid*; p. 7

<sup>771</sup> Bascom, William, *La Adivinación de Ifá: La comunicación Entre los Dioses y los Hombres en África Oriental*, Indiana University Press, Bloomington, Inglaterra, 1969.

<sup>772</sup> *Ibid*, p. 1.

Poniendo en relación las influencias de Olorun e Ilé, los antiguos adivinos pudieron consagrar sus urnas en los lugares en que se reflejaba el ser de un Odù específico.

La tierra (ile) fue considerada una imagen del Cielo (Òrun), y el diseño de las ciudades Yòrubá fue hecho a imagen del orden cósmico. Ya hemos dicho que Ifá tiene su origen en la ciudad de Ilé-Ifè. En los textos de Ifá, Ilé Ifè se describe como la cuna de los seres humanos. Las palabras: “Ilé-Ifè” se traducen literalmente como “Extendiendo la Tierra”. Por lo que Ilé-Ifè es una ciudad y es el lugar donde la Tierra permitió que la evolución humana tuviese lugar. Los escritos de Ifá también refieren a Ilé-Ifè como un lugar Espiritual. Es el hogar de los antepasados que han regresado a la Fuente.

#### **8.2.4. EL CONCEPTO DE IFÁ DE LA PSICOLOGÍA.**

La manifestación más accesible de Odù determina al yo como portal de conciencia individual. Ifá enseña que Odù representa un modelo de energía que crea la conciencia. Es análogo a lo que Jung<sup>773</sup> denominó arquetipos de la colectividad inconsciente. Jung creía que existe un juego de modelos originales forma la misma percepción y pone al ego en relación con el mundo. Según Jung, estos modelos permanecen abstractos hasta que el inconsciente le da un contexto cultural y personal. Según el concepto de Ifá de conciencia, Odù (el arquetipo) puede revelarse a través de los sueños donde asumen las cualidades personales y se manifiestan como el drama místico. En esta manifestación particular de Odù, Ifá enseña que es posible crear el equilibrio interior, como acción de vivir en armonía con la Naturaleza.

La traducción literal de Orí es “cabeza”. Ésta es una definición limitada porque también la palabra también implica la conciencia. La cosmología de Ifá enseña que todas las Fuerzas en la Naturaleza poseen un Orí, o conciencia<sup>774</sup>. Ifá cree en la reencarnación, por lo que cada Orí forma una polaridad con el Iporí. El Iporí es la conciencia eterna que existe en Orun (el Cielo) . El Iporí forma el eslabón entre el pasado y las vidas futuras. Lo textos de Ifá describen al Iporí como el doble perfecto de Orí. Según la cosmología de Ifá, cada Orí llega a un acuerdo con Olorun en cada encarnación. Este

---

<sup>773</sup> Jung; Carl, *Psichogénesis de la Enfermedad Mental*, Serie Bollingen XX, Vol. 3, Princeton Universtiy Press, Princeton, NJ, 1960.

acuerdo perfila el tipo de vida que cada uno vivirá y las lecciones que serán aprendidas en la vida. En el momento de nacimiento, la conciencia de ese acuerdo se pierde en el pensamiento consciente. Parte del proceso de establecer el equilibrio interior se ve como la acción de recordar ese acuerdo original entre Orí y Olorun.

Por lo tanto, ese acuerdo es la fuente del destino individual de cada uno. La adivinación se considera el método para revelar el destino; toda adivinación de Ifá, consiste en preguntar cómo reforzar la alineación entre el Orí y el Iporí.

El eslabón entre el Orí y el Iporí queda dentro del Orí inú. La palabras Yòrubá para “Orí inú” significar “la cabeza interna”. Y hace referencia a lo que Jung llamó la conciencia individual o ego. Orí es el núcleo de ese círculo de Fuerzas que crean el conocimiento.

Orí inú es el punto central de la polaridad entre el Ara y el Èmì. Ara es el cuerpo físico. La psicología de Ifá incluye al corazón (okan) y a las emociones (ègbè) como parte del ego físico. Según Ifá, puede asirse la naturaleza individual del propio Iporí si la cabeza y el corazón están alineados. Dicho de otra manera, la mente y las emociones deben estar de acuerdo si el espíritu está en paz. De forma similar, Jung comprendió que el conflicto entre la mente y las emociones son la fuente de la enfermedad mental. En Ifá este conflicto se llama Orí ibi. Aunque es difícil traducirlo literalmente, Orí ibi es el término que se usa para denotar la falta de alineación entre el Orí y el Iporí. Cuando el Orí y el Iporí funcionan como uno solo, se crea una condición llamada Orí iré, literalmente, “cabeza sabia”. Jung se refirió a esta condición como la individualización base para definir la salud mental<sup>775</sup>.

Ara, o cuerpo físico, existe en polaridad con el èmì. La palabra Yòrubá èmì significa “respiración”. Ifá enseña que la respiración que da continuidad a la vida viene de Olódùmarè, y contiene el ser eterno de conciencia. Èmì, en este contexto, se traduce como “alma”.

---

<sup>774</sup> Bascom, William. *Ifá Divination*, Indiana Universidad Press, Bloomington Inglaterra, 1969.

<sup>775</sup> Jung, Carl, *La Estructura y Dinámica de la Psiquis*, Serie Bollingen XX, Vol. 8, Princeton Universtiy Pres, Princeton, NJ, 1960.



Ifá enseña que cada Orí, o individuo, se encarna en un Odù específico. Esto significa que un modelo de energía particular se fundamenta en la conciencia de un individuo dado. Las características del Odù marcará la naturaleza de la personalidad de la persona y su carácter. Viviendo en armonía con la Naturaleza implica vivir en armonía con el ego. La llave para vivir en armonía con el ego es entender el Odù en el que cada uno nace y verlo como el fundamento de las lecciones de la vida que se experimentan en una reencarnación dada. Cada Odù está asociado a un Òrìsà particular; el Odù que encarna un Orí particular forma una cadena espiritual con el Òrìsà, encarnado en el mismo Odù. Esta cadena es la base para determinar el Òrìsà al que cada persona deberá rendir culto.

En la cultura de Yòrubá tradicional la adivinación que un Orí individual ha realizado a Esentaiye (ceremonia del nombre) nos revelará qué ocurrirá después del nacimiento. A menudo, el contenido de esa adivinación tendrá una marcada influencia en la elección del nombre del niño. En algunos casos, a un niño se le dará un nombre confidencial, que sólo conocen los padres y el adivino. Esto es así porque el propio nombre podría revelar el Odù específico del niño, de modo que lo dejaría vulnerable a la explotación por parte de aquéllos que podrían abusar de él.

La adivinación hecha después de la ceremonia del nombre indicará qué Odù guía una fase concreta de la vida del niño. Conociendo el Odù inicial de la ceremonia del nombre y el Odù relacionado con una circunstancia dada, los Babalawos podrán ampliar la percepción del problema y su más eficaz resolución.

Si el niño pasa por alguna forma de iniciación en cualquier momento de su vida, la adivinación que se hace al final de la ceremonia tomará preponderancia por encima de la adivinación que se le hizo al nacer. La razón de esto es que se cree que la iniciación transformará el carácter interno del iniciado.

La relación entre el Orí y el èmì está, a su vez, relacionada con la reencarnación. Durante el rito de pasaje de Iku (muerte física), es el èmì el que se transforma en Eégún (Espíritu ancestral). Se hacen entierros de Ifá específicos con el fin de guiar esa transformación y asegurar que ocurra fácilmente<sup>776</sup>. Una transición sin dificultades al reino de los antepasados asegura un retorno al ciclo de la reencarnación. Esos antepasados que no son todavía elevados corren el riesgo de seguir en la tierra

donde sufrirán en lugar de evolucionar. La reencarnación es considerada por Ifá como una experiencia positiva y no es vista como un castigo por las transgresiones en la vida pasada.

Ifá también muestra que esa reencarnación tiende a suceder dentro de la misma línea familiar del individuo. Si un niño se identifica como un antepasado específico, recibirá el nombre de Babatúnde (el padre ha vuelto), o Ìyátunde (la madre ha vuelto). La creencia en la reencarnación dentro de un linaje familiar particular es una de las razones por las que Ifá pone énfasis positivo en los nacimientos de los hijos. Casi todos los versos de Ifá o de Mèrìndínlógún tienen una prescripción para la fertilidad, vista como un eslabón esencial en el proceso de evolución espiritual.

### **8.2.5. EL CONCEPTO DE IFA DE TRANSFORMACIÓN.**

La ceremonia de Iku (entierro) es un evento significativo en la vida del jèmì y representa un cambio en el flujo del poder (poder espiritual). La cosmología de Ifá enseña que ese Odù pasa el *ase* de Òrun (Cielo) a Ilé (Tierra) a través de fuerzas espirituales llamadas Imole. Si se pasa de Ilé al Orí por el Odù, se guía por las fuerzas espirituales denominadas Irúnmolè. Una vez que el *ase* se sienta en el Orí de la conciencia individual, el movimiento del Orí al Egun será a través del èmì Egun, que podría volver un Orún, y así volverse Òrìsà. El paso del *ase* de Òrun a Ilé y la ascensión a Orun es el fundamento del concepto de Ifá de transformación espiritual<sup>777</sup>.

Esta sucesión de transformación se entiende mal, por lo general, y causa el mito, por lo que el folklore lo asocia con el Odù que habla de eventos en la vida del Òrìsà. Los Òrìsà que aparecen en los textos son seres multi-dimensionales. Dependiendo de la naturaleza del problema en la adivinación, el Odù podría estar describiendo personalidades mística que existen en el reino de Imole, Irunmole, Egun u Òrìsà. Para que el adivino interprete el Odù de una manera significativa deberá determinar el contexto en que los Òrìsà se presentan. No importa la índole del problema que se presenta en la adivinación, ya

---

<sup>776</sup> Olajubu, Olodare y J. R.O. OJO, “Algunos Aspectos de las Mascaradas Yòrubás de Oyo”, *África*, n° 47 (3), (1977).

<sup>777</sup> *Ibid*; p. 17.

que la solución puede ocurrir a múltiples niveles. Eso por eso que el descenso y la ascensión de un ser es un proceso circular<sup>778</sup>.

Si el adivino percibe todos los problemas que se dan en una situación dada, deberá considerar todos los aspectos del Odù. Se usa el tablero y la estera como plantillas para recordar al adivino las varias formas en que Odù se manifiesta, y dar una imagen abstracta de las fuerzas que sostienen el equilibrio en la Naturaleza.

Éste es un concepto difícil de entender para los occidentales porque piensan en el tiempo como un concepto lineal. Ifá percibe el tiempo como una realidad circular. Según Ifá, el tiempo trasciende al reino místico llamado Iáé-láé. Cuando Orí se une con el Iporí, se une con todas las posibles conciencias que se encarnan en el mismo Odù y las experimenta a su fuente. En Iáé-láé, pasado, presente y futuro se vuelven uno. Por eso los Òrìsà son figuras históricas y Fuerzas de la Naturaleza que perviven en la conciencia humana. Pueden representar fenómenos naturales como el viento y el fuego, entre otros. Pueden representar la interacción comunal como una tensión entre el Obà (jefe del pueblo) y el Ogboni (el consejo de los mayores). El Òrìsà puede representar tanto elementos de conflicto dentro de la conciencia de un individuo como la tensión entre la introversión y la extroversión de la persona. Es la habilidad de componer estas manifestaciones diferentes de Òrìsà lo que da profundidad a la habilidad del adivino de interpretar Odu.

#### **8.2.6. EL CONCEPTO DE IFA DE DESTINO.**

El destino en Ifá se relaciona con el potencial humano. Ifá enseña que cada persona nace con un rango de aptitudes o talentos que generan las líneas de destino<sup>779</sup>. Las opciones consisten en reforzar las habilidades o no prestarles atención. La actitud tomada puede causar un cambio en el destino mediante la exploración del talento individual o no.

La consulta periódica mediante algún método de adivinación determinará si las opciones que se han tomado son consecuentes con el mantenimiento del equilibrio interno. Las opciones a veces podrían

---

<sup>778</sup> Transcripción oral del Yéyé Aworo Timi Lade.

estar motivadas por una deuda hecha a la familia o por presiones sociales. Si esas presiones son incoherentes con el potencial personal, podrían causar un conflicto entre la cabeza y el corazón. Sólo mediante el equilibrio interno es posible vivir en armonía con uno mismo, con la familia, la comunidad y el mundo.

El equilibrio interno crea el carácter, “iwa” en Yòrubá. El proceso de construir el carácter involucra al potencial personal, la alineación de mente, las emociones y el aprendizaje de nuevas habilidades como individualizaciones a través de los ciclos de crecimiento y madurez.

Los sistemas de adivinación basados en Dafa son los que se encargan de los problemas de equilibrio y alineación. En las familias de Yòrubá tradicionales es común tener a los niños jóvenes bajo la tutela de un *awo* para que determine el papel del futuro del niño en la sociedad<sup>780</sup>. Esta información se usa para guiar la educación de los niños y colocarlos en programas de aprendizaje apropiados. Esto, a su vez, puede tener repercusiones en la orientación religiosa del niño. Las comunidades tradicionales Yòrubá poseen una amplia gama de órdenes religiosas que rinden culto a Fuerzas concretas de la Naturaleza (Òrìsà). Muchas de estas órdenes están estrechamente relacionadas con gremios específicos. Por ejemplo, los forjadores rinden culto al Òrìsà Ogun, mientras que los tintores rinden culto al Òrìsà Oshun o al Òrìsà Olokun.

En la medicina y curación basadas en Dafa, consideran que la enfermedad es el resultado de una falta de armonización con el destino personal. Es un acercamiento holístico a la sanación, donde se cree que los síntomas físicos de la enfermedad tienen causas emocionales y espirituales. Dafa trata los síntomas prescribiendo remedios de plantas, y trata las causas con limpiezas espirituales. Cualquiera que no esté en alineación con su destino se pone en riesgo de atraer influencias negativas. Cuando estas influencias están alejadas existe la capacidad de descubrir el equilibrio interno. Ifá enseña que ese equilibrio interno es la esencia de salud física.

El equilibrio interno nunca es estático. El equilibrio interno que sucede en el útero materno se rompe tras el nacimiento. El que ocurre durante la niñez se rompe a causa de la pubertad. El que ocurre como

---

<sup>779</sup> Popoola, S. Solagbade, *Òrúnmilà*, 1987.

<sup>780</sup> McClland, Elizabeth M., *The cult of Ifa among the Yòrubá*, Vol. 1, Ethnographica, Londres, 1982.

adulto se rompe por la vejez. Cada uno de estos ciclos de crecimiento necesita de un rito de pasaje, que equivalen a un formulario simbólico que determina el pase a la próxima fase de desarrollo.

Junto con los ritos de pasaje, Dafa se lanza con el fin de determinar qué Odù guía a la persona a través de la próxima fase de desarrollo. Las diversas formas de adivinación basadas en Dafa tratan de evidenciar si la persona está alineada con su destino. Con frecuencia, la persona que ha venido a la consulta tendrá una serie de crisis de vida específica que quieren, de alguna manera, resolver. Incluso podrían tener una idea muy clara de lo que ellos ven como una resolución ideal. Desde el punto de vista del adivino, la crisis se ve siempre como una perspectiva del destino de esa persona y la resolución del problema, que sólo es posible si se vislumbra el acuerdo primigenio al que esa persona llegó con Olorun.

### 8.3. IWORI-MEJI.

La representación esotérica de Ìwòrì-Méjì es el *Kaali*, que simboliza a los animales peligrosos que deambulan por la noche. Es la imagen de las fuerzas ecológicas que interactúan en el bosque.

Iwori habla de forcejeo que pasa por una prueba de fuego. El fuego, desde el punto de vista psicológico, es el calor de la pasión y el compromiso para cambiar.

Concepto clave: Iwori crea transformación.

Iwori<sup>781</sup> es una omisión de *iwa ori* que significa el carácter de la conciencia o la esencia interna de la conciencia. Ifá enseña que todas las cosas en el Universo tienen alguna forma de conciencia. La palabra Iwori implica una asociación con el mismo proceso de conciencia que forma su identidad única. Es el concepto sociológico de individualización. El concepto de Iwori se asocia con la transformación espiritual simbolizada por el elemento del fuego.

Iwori representa el fuego de la pasión. Esta pasión bien podría llevar al conflicto. En términos positivos, el conflicto puede llevar a una resolución y a un crecimiento. En términos negativos, el conflicto puede conducir a más conflictos y a la derrota. A la pasión también se la asocia con el impulso de la procreación.

---

<sup>781</sup> Fatumbi, Falokun, *Dafa*, p. 33.

#### 8.4. ODI-MÉJI.

La representación esotérica de Odi-Meji es un círculo dividido, que simboliza el órgano reproductor femenino. Es una imagen del proceso de purificación que sucede a través de esos órganos.

Concepto clave: Odi crea el renacimiento.

Odi es la palabra Yòrubá que designa a los órganos reproductivos de las mujeres y al proceso de dar a luz. En el proceso cosmológico de Ifá, después del nacimiento, momento inicial de la Creación, viene el renacimiento. El renacimiento está vinculado a la reencarnación (*atunwa*), es la creación de nuevas formas de estructuras inadecuadas y obsoletas. En su manifestación negativa, Odi es un intento desesperado de aferrarse al pasado.

Òdí es el resto y realización que siguen la anticipación. Es conocido como el “Sello”. En todos los formularios de Ifa y ceremonia de Òrìsà, el concepto del sello es un elemento ritual esencial. Sellar algo en una ceremonia es garantizar que manifestará. Un sello es algo que se vuelve un hecho irreversible, como el nacimiento, alguna forma de revelación o la emergencia de una nueva especie. Se usan los sellos de una manera ritual de definir que se desea, y para bloquear que es no deseado. Al final de una invocación auto respirará en la estera o bandeja y dirá la palabra “to.” (el remolque pronunciado). En Yòrubá la palabra a los medios “bastante”, “está acabado”, o “eso es cómo yo digo que debe ser.” La palabra a claramente marcas el fin de una invocación para que otras declaraciones hicieran después de un ritual no une con el proceso de la invocación.

Como un principio metafísico, Òdí es el sello de realización como él ocurre en la Naturaleza. Pero la realización en la cosmología de Ifá siempre marca el principio de una nueva fase, un nuevo ciclo de nacimiento, vida, muerte y renacimiento. Por ejemplo, la realización de niñez se sella ceremoniosamente por el rito de pubertad. Es un ritual que trae a un fin la dependencia del niño en los padres, y presenta al adulto joven a conflictos asociados con encontrar su lugar en el mundo.

Cuando el fuego al centro de la tierra alcanzó un cierto estado de refrescar, permitió. para la emergencia de océanos en la superficie de la tierra. En Òdí el nacimiento de agua del océano selló el término del desarrollo de la tierra como un planeta inanimado y generó las condiciones que permitieron el desdoblamiento extenso de evolución.

El folklore para Òdí habla de las mujeres del mercado y su uso de miel como una manera de endulzar las cosas buenas en la vida. En Ifá y Òrìsà ríndase culto a se da la miel a los Espíritus como una ofrenda al pedirles a la abundancia, erotismo y niños.

Oh también habla del principio de maternalismo y las responsabilidades asociado con traer a los niños en el mundo.

La instrucción en este Odù es ser cauta en todas las relaciones comerciales evitar al ser la víctima de decepción.



## 8.5. IROSUN-MÉJI.

La representación esotérica de Ìrosùn Méjì es un agujero que simboliza la posibilidad de accidentes o infortunios. Es una imagen que evoca la necesidad de ser cauteloso.

Concepto clave: Irosun crea la satisfacción del potencial.

Irosun es la palabra Yòrubá para la designar a la sangre de la menstruación. Hace referencia al linaje ancestral. Ifá enseña que la reencarnación (*atunwa*) ocurre con más frecuencia dentro de la propia familia del niño. Irosun, en su manifestación positiva, representa el uso eficaz de la herencia genética y de la guía familiar (implica satisfacción potencial). La manifestación negativa de Irosun es, o bien resistencia al soporte ancestral, o bien denigración propia (resistencia a desarrollar el propio potencial).

Irosun trae la bendición de Egún. También porta una bendición de Osun, que es el Òrìsà que protege la conciencia de aquéllos que están buscando la transformación espiritual. Induce a aprender las lecciones positivas que han proporcionado sus antepasados que indican el camino apropiado. La firmeza se establece desechando las ideas ineficaces sobre la manera de vivir en el mundo. Egún advierte que una conducta cauta conducirá a las personas a través de cualquier dificultad a las que se enfrenten.

Ìrosùn es conocido como el Òsun Sonoro. En la cosmología de Ifá Òsun es el Òrìsà que protege la cabeza (*Ori*) de un *awo*. La cabeza es el lugar dónde la conciencia guarda la memoria; en cierto sentido, Òsun protege nuestra percepción ayudándose del pasado. Ìrosùn es la realidad fija de lo que ya ha ocurrido. En la cultura Yòrubá se pone mucho énfasis en reconocer la sabiduría del pasado. Lo que somos se ha forjado sobre los hombros de nuestros antecesores.

Ìrosùn habla de la necesidad respetar y honrar a los antepasados como una manera de conservar la memoria de sus logros, para que podamos reconocer su contribución a la propia conciencia. A través de este proceso hallamos la inspiración para encontrar nuestro propio lugar de respeto y logro en el mundo. Aquéllos que aceptan este desafío serán los antepasados venerados del futuro.

El folklore en Ìrosùn habla de la necesidad pagar el homenaje apropiado y respetar a los antepasados, la cultura que ellos han creado y las Fuerzas de la Naturaleza (Òrìsà) que sostienen la Creación. La

palabra Yòrubá para el homenaje es el *ìbà* y la mayoría de los rituales en Ifa y Òrìsà rinden culto comenzado con la oración de Ibà a todos esos Espíritus que han contribuido a la vida, la armonía, el crecimiento y la paz de la comunidad.

Este Odù advierte de que una conducta cauta conducirá a la persona a través de tiempos difíciles y le colmará en el futuro con la abundancia.

## 8.6. OWONRIN-MÉJI.

La representación esotérica de Òwónrín-Méjì son dos triángulos que rodean a tres puntos que simbolizan las fuerzas invisibles que crean la mezcla en el Universo. Es una imagen usada como base para la numerología de Ifá.

Owonrin se considera un Odù inestable, ya que los medios que este Odù aporta pueden perderse fácilmente o pueden cambiarse. La vacilación obliga a guardarse contra el cambio no deseado con diligencia y disciplina.

Concepto clave: Owonrin crea cambios inesperados.

Owonrin es una referencia al principio del caos del Universo. La física cuántica enseña que todos los eventos que se ven aparentemente ordenados son altamente caóticos cuando se observan próximos. También enseña que los efectos al azar muestran signos de ordenamiento cuando se ven desde una cierta distancia.

El aspecto negativo de Owonrin es la perturbación inesperada, que destruye una formación débil. El aspecto positivo de Owonrin es la habilidad de enfrentarse al cambio y ver las cosas desde una nueva perspectiva.

Una vez el pasado se ha solidificado en el momento presente, pone la fundación para lo que es venir. Òwónrín es conocido como el “ Invirtió la Cabeza “. Ésta es una referencia al hecho que cada crisis del momento presentes el potencial para cambiar el futuro como un acto de testamento. La teología de Ifa no es fatalista. Los humanos nacen con un espectro de potencial que no puede cambiarse. Dentro de ese espectro que nosotros podemos hacer opciones que efectúan la manera en que nuestro potencial se pone manifiesto. Cada inversión aprendiendo una habilidad particular requiere el sacrificio de alguna otra forma de progreso. Incluido dentro del panorama de futuros potenciales es la posibilidad de cambiar la suerte mala en la fortuna buena. También incluye la habilidad de romper fuera de aquéllos influencias pasadas fuera de que llevan (la conciencia) fuera de armonizar con la Naturaleza.

Òwónrín es uno de las fuerzas que encarnan a los grandes profetas, aquéllos que tienen el valor para desviarse del pasado en busca de un futuro bueno, en busca de los niveles más profundos de entender y armonía. Este Odù usa la imagen de ver su destino y la recta mudanza hacia él sin vacilar. Abrazando el pasado sin ponerse limitado por él, los restos futuros abierto.

El folklore para este Odù cuenta el árbol de Ìròkò que se vuelve un Arco iris. En Ifá el árbol de Ìròkò se usa como una urna para los antepasados. Es el lugar dónde el Aceite de los partimos se transforma para que se eleve en el reino de los antepasados. El Arco iris es que el Espíritu llamado Osumare. En la escritura de Ifa Osumare es el convenio entre Olórun (el Dueño de Cielo) e Ilé (la Tierra). UN convenio es un formulario de ligar el acuerdo, o juramento. En este caso el juramento simbolizado por el Arco iris es la promesa que la Naturaleza avara permite la conciencia para asir el ser de Deidad. En las condiciones simples, las fuerzas que están en el trabajo en la Tierra son reflexiones de las fuerzas que crearon el Universo.

La instrucción en este Odù es evitar el conflicto familiar.

## 8.7. OBARA-MÉJI.

La representación esotérica de Òbàrà Méjì es la soga que simboliza la fuerza de la atadura. Es una imagen de la duración de logro humano.

Concepto clave: O'bara crea la transformación interna.

O'bara significa fuerza o hace referencia al espíritu de la fuerza. La manifestación negativa de fuerza es el deseo de forzar la voluntad personal hacia otros. Ifá enseña que ésta manifestación inapropiada de la voluntad es la manifestación del egoísmo. Como regla de conciencia, el egoísmo se basa en el propio engreimiento. Es lo contrario a la humildad, que se basa en la voluntad de considerar la opinión de los demás. Todo egoísmo debe, en algún momento, enfrentarse a la realidad, ya que el individuo no es el centro del Universo. Ésta confrontación puede llevar al crecimiento o a la autodestrucción. La voluntad del ser humano nunca puede llegar a ser más fuerte que la de la Fuerza de la Naturaleza que creó la conciencia humana. El entendimiento de éste principio es la fundación del concepto del buen carácter de Ifá<sup>782</sup>.

Ifá enseña que ese esclarecimiento es transeúnte. Después de cada descanso -a través de allí un período de descansar y cubrir con las alas en la anticipación de los cambios que se destinan está para manifestar. Es el descansando eso viene detrás de un forcejeo largo, y es el cubriendo con las alas eso ocurre mientras contemplando el próximo movimiento. Transcendiendo el ego y enfrentando las lecciones profundas que se levantan mientras buscando el ego interno lleva con él la promesa de abundancia y la vida larga. Ifá enseña que la Tierra mantiene la abundancia necesaria la supervivencia y para una vida buena. Así como el océano mantiene todos aquéllos que viven en Sus aguas, la Tierra mantiene los materiales crudos la comida, resguardo y la creación de cultura. La llave a abrir estos recursos es vivir en la armonía con la Naturaleza como opuesto a intentar imponer el testamento personal en la distribución de la riqueza de Naturaleza.

A veces el esclarecimiento puede traer la decepción, y un sentido falso de logro. Para evitar esta trampa, debe haber momentos periódicos de contemplación y retirada. Debe haber un tiempo para

---

<sup>782</sup> *Opus cit*, p. 34.

reconocer los logros, y considera las implicaciones futuras que consideran lo que se ha logrado. Así como este Odù hace pensar en la contemplación, también advierte contra la complacencia. El peligro aquí es el riesgo de equivocar la ambición personal para el imperativo espiritual. Como una persona una habilidad particular domina ellos se ponen más instintivos en sus decisiones personales y menos involucrado en el tumulto interno y conflicto. Esto puede parecer ser una pérdida de testamento personal, pero es en cambio una alineación entre el testamento personal y el testamento espiritual que crean un sentido mayor de cumplimiento que la ambición personal.

El folklore en Òbàrà habla de la mano derecha que lava la mano izquierda y hace la referencia al hecho que un árbol no hace un bosque. Ésta es una advertencia para la necesidad de considerar las necesidades comunales, justicia social y la supervivencia de la familia como los elementos de destino personal. Aquéllos que sólo consideran sus propias necesidades pierden el apoyo de aquéllos que pueden guiarlos a su verdadero destino.

La instrucción en el Odù es pensar claramente antes de tomar la acción. Es importante cuando bajo la influencia de este Odù para evitar la fabricación los errores serios.

## 8.8. OKANRAN-MÉJI.

La representación esotérica de Okanran-Meji son dos caras gemelas que simbolizan el poder de las fuerzas duales. Es una imagen de fuerza bipolar.

Okanran hace pensar en un resultado improbable. Se podría interpretar como un no, debido a procesos impropios de procedimiento. La cultura Yòrubá respeta a los mayores, y este Odù quiere asegurarse de que se entienden las lecciones de los mayores con claridad. Sobre todo las lecciones de humildad.

Okanran indica la oposición de la familia o de la comunidad. Habla del solitario profeta que defiende ante la mayoría una posición moral. La incertidumbre en Okanran puede ser debida a una falta de conocimiento de la oposición.

Algunos awo asocian a Okanran con Ochosi. En la cosmología de Ifa Ochosi es el Espíritu del Perseguidor. La función del perseguidor es encontrar la ruta más corta a la meta deseada. Como Ifa trata principalmente de los problemas de destino, el papel de Ochosi consiste en encontrar la ruta más corta a la realización de nuestro potencial más elevado. Si se invoca a Ochosi para guiarnos hacia metas que están en conflicto con nuestro destino, los problemas espirituales sucederán.

Concepto clave: Okanran crea nuevas direcciones y nuevas posibilidades.

Okanran se refiere a lo que viene del corazón. Ifá enseña que el crecimiento espiritual se da como resultado del balance entre la cabeza y el corazón, conocido como por los Yòrubá como *oritate* (armonía entre pensamiento y emoción). El egoísmo que nace en O'bara tiene como contrapartida la humildad que se crea en Okanran. La experiencia enseña que nuestra percepción del mundo es errónea y la conciencia inicia una búsqueda de la verdad de la materia. Esto es el ciclo de la muerte y del renacimiento, que es el fundamento de toda iniciación. Éste ciclo se representa a menudo por la voz del profeta.

En términos negativos, Okanran representa un cambio constante basado en las respuestas emocionales que no son firmes durante la reflexión consciente.





## 8.9. OGUNDA-MÉJI.

La representación esotérica de Ògúndá-Méjì es la daga que simboliza el poder del metal que ha sido forjado con herramientas. Es imagen de virilidad.

Concepto clave: Ogunda crea la eliminación de los obstáculos.

Ogunda es una omisión de *Ogun da*, que significa: el “Espíritu del Hierro crea”. Ogunda se simboliza con la idea de limpiar un camino o abrir una senda. Históricamente se asocia con el proceso de organizar estructuras sociales dentro de ciudades o pueblos. A nivel personal, se asimila al progreso encaminado a la satisfacción del destino. La manifestación negativa de Ogunda es la destrucción sin intención.

Ogun es el Espíritu de Hierro. Es la fuerza en Naturaleza que representa el deseo de todas las formas de conciencia para sobrevivir y evolucionar. Los obstáculos pueden ser interiores o externos. Un cambio en la conciencia involucra el destierro de formas de pensamiento y actitudes ineficaces. Un cambio en las circunstancias involucra despejar las condiciones físicas que inhiban el cambio. La imagen de Ogun como quita-obstáculos es la del guerrero que despeja un camino en el bosque. Encontrar el camino a través del bosque simboliza el hallazgo del propio camino a través de la vida y, frecuentemente, requiere valor. El poder de Ogun está en la determinación inflexible y el movimiento comprometido hasta lograr realizar la tarea.

Ogun a veces se describe como un guerrero feroz. Este atributo ha inducido a la errónea presunción de que Ogun es irreflexivo y brutal. Dentro de la cultura de Yòrubá tradicional Ogun está considerado el guardián de verdad. La mayoría de los juramentos que se toman a los iniciado se realizan sobre los instrumentos de hierro que se han consagrado a Ogun.

Este Odù también habla de la búsqueda implacable de Ògún para la verdad. Cuando consigue habla de verdad, no significa un poco de visión idealista de las cosas de la manera debe ser. Ògún realmente busca la verdad sobre las cosas de la manera exista en el mundo. En la cultura Yòrubá el hierro se usa para jurar los juramentos. El uso de juramentos es un aspecto tradicional de iniciación en el sacerdocio y es Ògún que da fuerza a estas promesas.

El folklore en Ògúndá habla de forjar las herramientas para hacerlos más fuerte. Ésta es la imagen que se usa en Ifá para simbolizar el templando o fortaleciendo de la cabeza humana que ocurre durante la iniciación. Ifá enseña esa iniciación prepara el Orí (la conciencia) para recibir el un (el poder) de Òrìsà. Ifá también enseña que esa iniciación no es un paso final en el crecimiento espiritual. Es un paso del principio. Cada día deben reafirmarse las lecciones de iniciación, deben experimentarse a fondo y deben animarse crecer. Este proceso de crecimiento es considerado el fuego del hogar de Ògún que temple el Orí para que el èmì (el alma humana) pueda continuar construyendo el carácter (*iwa*).

La palabra Ògúndá significa; “Ògún crea.” Uno de los caminos que Ògún crea está cortando. Usando una hoja para cortar un árbol en los leños es una expresión de Ògúndá como está matando un animal para la preparación de comida. Las cosas tomando aparte y reconstruyéndolos es un proceso creativo como expresado a través del poder de Ògún.

La instrucción guiando de este Odù es que esa abundancia puede encontrarse en casa. Cualquier forcejeo que tira a la persona que recibe este Odù fuera de la casa está tirándolos fuera de su destino.

En el mito de Ifá de la Creación, los Irúnmolè bajaron del Cielo a la Tierra por una cadena<sup>783</sup>. 3 Antes de que alcanzaran la superficie de la tierra, apilaron un poco de arena sobre las aguas y pusieron una gallina sobre la arena. La gallina comenzó a escarbar la arena, la esparció sobre la superficie y la tierra se extendió a todo lo largo, al tiempo que emergía la tierra sólida. En Yòrubá, Ilé-Ifè significa “extender la tierra”. Así que Ilé-Ifè es, a su vez, la capital de la Nación Yòrubá y la tierra formada en medio de los océanos.

Los humanos vienen a la tierra a través del vientre de sus madres. Según non enseña Ifá, el desarrollo de un bebé en el útero materno está guiado por un Irúnmolè específico en cada fase de su crecimiento. Las características genéticas del cuerpo humano son determinadas por Obàtálá<sup>784</sup>. Obàtálá significa, literalmente, “Jefe de la Tela Blanca”. En las condiciones metafísicas Obàtálá es la Fuerza de la Naturaleza que transforma la luz en materia y da forma a la Creación física. La selección de las características genéticas viene determinada por Korí, que se considera el guardián de los espíritus de

---

<sup>783</sup> Yéyé Aworo Timi Lade.

<sup>784</sup> S. Solagbade Popoola.

esas almas que se están preparando para reencarnar en forma humana. Es Korí el que determina la mezcla genética de influencias maternas y paternas. La amplitud de características físicas humanas deviene como resultado de las influencias de Obàtálá, Olokún, Oluorogbo, Aláàánú, Oloore, Sùngbè mí, Mágbè mí tì, Sáàràgàa y Èjùfìrì.

Después de que la concepción ha tenido lugar y el traslado genético ha sido transferido, el niño, en el útero, es guiado por Àjàlá-Mòpín y Aludundun-Orún. Es tarea de Àjàlá-Mòpín seleccionar un Odù específico que guíe la formación del Orí del individuo (la conciencia). Después del nacimiento, esta selección se revela a través de la adivinación pertinente, y se les da a los padres del niño las instrucciones necesarias con respecto al Espíritu que ha sido seleccionado para guiar el crecimiento espiritual del bebé. Este proceso es la fuente del término Òrìsà, que quiere decir “cabeza selecta”.

Toda vez que el Òrìsà ha sido determinado, se establecen los elementos potenciales físicos y mentales. Estos componentes los asume Aludundun-Orún y se convierten en componentes del destino de cada individuo. Aludundun-Orún quiere decir “todas las cosas buenas en el Cielo”. Son una creencia fundamental de Ifá que si cualquier persona vive su vida en la armonía con el destino, en la armonía con su comunidad y en la armonía con las Fuerzas de Naturaleza, ellos desarrollarán carácter bueno y experiencia de vida larga, la abundancia, el carácter bueno; y paz interna.

Cuando el niño prepara entrar en el mundo atravesando el canal del nacimiento, el niño entra en el reino de Edo-Aro y Odo-Eje. De toda la memoria de encarnaciones anteriores y los componentes específicos del destino escogido para la encarnación actual aquí se olvida. Esta información permanece bajo la protección del Ipori que se describe como el perfecto del individuo el viviendo doble en Orún (Cielo). es la tarea de todos aquéllos que se rinden culto a Ifá y Òrìsà para iluminar esos aspectos olvidados de destino que es en conserva por Ipori. Esta iluminación ocurre a través de la adivinación, meditación, sueños y baile extático. Todas estas técnicas son los métodos por crear la Visión Mística. En Yòrubá, se llama la Visión Mística “Láé-láé. “ La experiencia de Láé-láé está más allá de las limitaciones de idioma objetivo. Por esta razón Láé-láé se describe en míticas y condiciones simbólicas. Láé-láé es ese lugar dónde la conciencia humana entra en la comunión directa con la fuente trascendente de todas las formas de conciencia. En la experiencia de Láé-láé el Orí, Orí inu e Ipori se vuelven uno. El proceso ceremonial de iniciación (Igbódu) se diseña invocar el conocimiento místico

de Láé-láé y darle una experiencia de la alineación perfecta al iniciado con el ego y mundo que ocurren cuando el Orí, Orí inú e Ipori funcionan como uno.

Es el propósito de varias formas de adivinación basado en Ifa, para determinar las maneras en que la persona que o está buscando la consultación está moviendo hacia o fuera de la posibilidad de alineación perfecta (Láé-láé). La razón que se limitan Mérindínlógún y adivinación de Ifa a los iniciado es basado en la creencia que sólo aquéllos que. ha experimentado que Láé-láé puede guiar otros a su santuario interno.

## 8.10. OSA-MÉJÌ.

La representación esotérica de Òsá Méjì es una cara hembra rodeada por una media luna creciente y un cielo llenó de estrellas que simbolizan los secretos de poder femenino. Es una imagen de las sociedades del secreto de mujeres.

Concepto clave: Osa crea cambio radical en circunstancias.

Osa es la manifestación de un repentino e inesperado cambio. Si Owonrin representa el caos construido dentro de la estructura, Osa es la influencia de factores exteriores que perturban o destruyen una forma particular. Simbólicamente, Osa se asocia a tormentas, huracanes, volcanes y fuerzas destructivas de la Naturaleza que transforman todo a su paso. Como Fuerza de la Naturaleza, tiene un efecto transformador y purificador.

Osa puede representar un cambio drástico en la vida que puede llevar a la abundancia. En términos negativos, Osa representa a alguien que está huyendo constantemente de sus responsabilidades, y puede conducir a algún tipo de enfermedad mental.

Osa trae vientos de cambio. Osa sugiere cambios en la vida de las personas. Aparece como resultado de un cambio inesperado en las circunstancias. Lo que podría parecer importante en un momento determinado se volverá insignificante como resultado de factores desconocidos que están en proceso de cambio. Este Odù advierte que la problemática podría ser el resultado de una falta de preparación ante contingencias inesperadas.

Osa está generalmente asociada a Oya, la deidad del viento. Es Oya la que abre la puerta entre el reino de la existencia humana y el reino de los ancestros. En Osa, el cambio súbito podría ser el resultado de influencias de los antepasados. Algunos awo, en África, asocian a Osa con la quietud del campo. El simbolismo sugiere que la quietud da lugar al cambio radical.

Òsá es el principio metafísico que trae los vientos de cambio. Está “Correr-lejos” conocido como el Espíritu de. El Espíritu de Correr-lejos es cualquier esfuerzo por evitar desastre que lleva al desastre extenso. Òsá es similar a la tarjeta de la Torre en el Tarot Deck. Hay un elemento de caos aleatorios

dentro de los sistemas que regulan el ambiente de la tierra. Los caos de fuerzas naturales que pueden causar los terremotos, diluvio y las erupciones volcánicas aseguran un cierto nivel de humildad en la relación al poder inherente que a menudo queda inactivo dentro de la tierra. El cambio cataclista puede parecer áspero e injusto, pero representa rumbo entendido mal de la Tierra cuando Ella mueve hacia un sentido más profundo y más profundo de orden. Ciertos tipos de turbulencia medioambiental son las reacciones al abuso ecológico. La Tierra pasa por los períodos de tremendo levantamiento durante que la Naturaleza parece estar limpiando la pizarra limpia para que Ella pueda empezar un nuevo. Este proceso parangona la manera que el cuerpo produce la fiebre para luchar la infección.

El folklore en este Odù habla del poder del Ajé. La mayoría de los antropólogos comete el error de traducir Ajé para significar; la “bruja”. Ésta es una traducción inexacta que ha causado la tremenda confusión con respecto a la naturaleza y función de Ajé como las fuerzas espirituales. Los Ajé son espíritus elementales que la escritura de Ifá describe como siete tipos de pájaros míticos que viven en el árbol de Ìròkò. Hombres y mujer invocan Ajé como una fuente poderosa de abundancia. Los Ajé también son guardianes del poder de mujeres y pueden ser sumamente disociador hacia aquéllos que son abusivo hacia las mujeres. Éste es un asunto que requiere la exploración extensa por los adoradores de Òrìsà en el oeste que ha tendido a aceptar la vista torcida de académicos informados mal. +

El. la instrucción en este Odù es ser paciente con. las dificultades en las relaciones.

## 8.11. IKA-MÉJI.

La representación esotérica de Ìká Méjì es el Ojo de la serpiente primordial que se simboliza con los reptiles del bosque. Es una imagen del uso de fuego como protección.

Concepto clave<sup>785</sup>: Ika crea desarrollo del poder de la palabra.

Ika significa atracción o unión. Espiritualmente, está referido al conjunto de poder personal (*ase*). El poder personal se pone de manifiesto a través del uso de la invocación ó a través del uso del poder de la palabra.

Ika en su manifestación positiva, puede ser el origen del poder personal usado como protección, sanación, transformación y creación de abundancia. Es el elemento fundamental en el proceso de la auto-afirmación. La manifestación negativa de Ika da como resultado embrujos, chismes y la injusta denigración del otro.

Ìká está conocido como el “Controlador.” Que está controlándose es esos actos viciosos, violentos y pusilánimes que dañan a la integridad personal y rompen la armonía natural. Dentro de este Odù hay una advertencia contra la conducta pusilánime. Sobre todo la conducta pusilánime que motivaría a alguien para usar los hechizos como un de detracción. Hechizando necesariamente no significa el uso de una maldición del ritualizado. Hay los formularios de hechizar eso incluyen la chismografía, mientras quedando, la malicia y falta de consideración. Disminuyendo el propio valor de uno pueden entenderse como un de el mismo hechizo. El Odù advierte de las consecuencias de este tipo de conducta, porque finalmente bloquea la percepción del individuo y apreciación de su propio valor interno.

En África este Odù es asociado con los vientos calientes que traen la enfermedad infecciosa. Muchas epidemias tropicales soplarán al azar a través de una área y huelga. La protección mejor contra este tipo de destrucción indistinta es mantener una disciplina espiritual firme. Esto incluye el mantenimiento de

---

<sup>785</sup> *Ibíd*, p. 36

varios formularios de personal, la familia y protección comunal. Más pueblos de Yòrubá tienen fiestas anuales que se diseñan para proteger una área contra los aspectos negativos de Ìká.

El folklore para este Odù les cuenta a los cazadores que eran incapaz de capturar un elefante. La tortuga dijo que él traería el elefante en el pueblo. La tortuga tomó las comidas que al elefante le gustó comer y dijo al elefante que si él lo siguiera, la tortuga lo mostraría era él podría conseguir sus comidas favoritas en la abundancia. El elefante seguido la tortuga atrás al pueblo dónde la tortuga lo hizo se sienta en una estera para comer. Bajo la estera un hoyo grande en que el elefante se cayó dentro. Aquí el Odù está sugiriendo que la fe, sabiduría e intelecto cuando combinó tiene entonces exclusivamente el poder mayor la fuerza física.

La instrucción en este Odù es ser consciente de posible peligro en todas las tareas.



## 8.12. OTURUPON-MÉJI.

La representación esotérica de Òtúrúpòn Méjì el niño en la barriga de la madre, que representa un nacimiento prematuro o un aborto. Es imagen de inestabilidad con las fuerzas de la tierra.

Es la Fuerza de la Naturaleza que requiere la pérdida de una vida para que otra pueda vivir. Es un innegable dinamismo en la estructura de la Creación que se aplica a todo ser vivo. Este tipo de forcejeo de poder ecológico es una parte del principio metafísico que se asocia a Ògúndá. En el contexto de adivinación, Ògúndá es a menudo una referencia a la necesidad de alguna protección. Esta protección se relaciona con la necesidad de sobrevivir en lugar, que se vuelve sacrificio, para que alguien más sobreviva.

Concepto clave<sup>786</sup>: Oturupon crea el mantenimiento de la salud.

Oturupon es la manifestación de las enfermedades infecciosas. El sistema inmune del humano usa la enfermedad como medio de purificación. Si el sistema inmune es débil, la enfermedad puede llevar a la incapacidad y la muerte. Las enfermedades infecciosas pueden también ser síntoma de una relación insana con la naturaleza y el medio ambiente más inmediato. Entender el origen de la enfermedad es el primer paso para determinar su cura. La manifestación positiva de Oturupon ofrece la información necesaria para mantener el sistema inmune sano. La manifestación negativa de Oturupon, es la expansión de la enfermedad que priva de la función sana de purificación del cuerpo.

El aspecto humano de tratos de Òtúrúpòn con las consecuencias espirituales que son el resultado de una falta de valor. En Òtúrúpòn hay una advertencia para enfrentar los problemas sobre la cabeza. Este Odù se caracteriza por la frase; “ No haga correr-lejos, usted puede hacerlo.” Ifá es una religión que sanciona la demanda para el poder espiritual. Esta demanda siempre involucra el paramento un miedo particular. Hay sólo un antídoto para el miedo y ése es el valor. Cualquier anulación de la llamada al valor agrega el combustible simplemente al propio miedo. Cuando el valor se requiere, hay ninguna substitución que traerá el esclarecimiento absolutamente.

---

<sup>786</sup> *Ibid*, p. 36

El folklore dice que la llave a la abundancia y la fortuna buena es conservar los rituales y ceremonias que se realizaron por los antepasados. Dando la alabanza continuamente a Òrìsà y Egan nuestra conexión a ellos permanece fuerte. si nosotros sólo nos volvemos a Òrìsà y Egun en tiempos de crisis, la relación se pone débil.

La instrucción en este Odù es guardar contra la enfermedad y prestar la atención seria a cualquier enfermedad que puede levantarse.

### 8.13. OTURA-MÉJI.

La representación esotérica de Otura Meji es el Kasan que es una blusa llevada por consejeros al Jefe y soldados que simbolizan la interacción entre los varios grupos étnicos. Es una imagen del poder de la palabra.

Concepto clave<sup>787</sup>: Otura crea la visión mística.

Otura es el origen de la visión mística. La visión mística pone a *Ori* (conciencia) en alineación con el Origen (Olodumare). Otura es la formación del sentido del destino del individuo y su propósito en la tierra. En su manifestación negativa puede ser el origen de un sentido inflado del ego. Otura puede también manifestarse como una identificación con otra cosa que no sea el Origen. Las formas más comunes de identificación falsa son la avaricia, el nacionalismo, el racismo y la superioridad moral.

Otura es el Odù que crea y destruye a las familias. A veces la opción puede o no ser apropiada. El problema es claramente una responsabilidad social.

Esto se sigue por una invocación de las Fuerzas Espirituales que se necesitan transformar el ibi en ire (vea Oriki Òrìsà capítulo 5).

Además del Oriki, es posible usar las canciones asociado con Òrìsà particular y Egun como las formas de invocación. Al final del ritual, después de que la adivinación se ha realizado para confirmar que el trabajo ha sido eficaz, es importante sellar el trabajo. Esto se hace diciendo:

Ìbà-se (el nombre de Odu), Ìbà-se (el nombre de Odu), Ìbà-se (el nombre de Odu)

Yo (nombre del Odu) (dicho tres veces)

Fun mi ni ire.

Concédame fortuna buena.

To.

---

<sup>787</sup> *Ibíd*, p. 36

Es para así.

Ase.

Así sea.

#### **8.14. IRETE-MÉJI.**

La representación esotérica de Irete Meji es un cuadrado dentro de un círculo, el círculo simboliza que es desconocido y el cuadrado simboliza que es conocido. Es una imagen de motín (insubordinación, sedición) y rebelión que traen vida larga o la enfermedad infecciosa.

Irete es una omisión de *ire te*, que significa presionar ó crear buena fortuna. Irete es la determinación testaruda para crear abundancia y moverse hacia la transformación de uno mismo. Cuando ésta testarudez se dirige hacia metas inapropiadas, se genera la resistencia al cambio.

Concepto clave<sup>788</sup>: Irete crea determinación.

En un nivel histórico, hay tiempos cuando las fuerzas de injusticia y opresión están aparentemente en el mando de individuos, comunidades y Naciones. Dentro de la teología de Ifá hay ninguna fuerza que se considera “malo” inherentemente. hay fuerzas o espíritus llamados elenini que puede preparar las barreras a la expresión llena de libertad, esclarecimiento y equilibrio medioambiental. Las fuerzas de elenini son estrechamente asociadas con hechicería que se define como el esfuerzo por alterar la Naturaleza sin tener en cuenta los principios éticos de armonía y equilibrio. En la categoría de hechicería, yo incluiría el desarrollo de armas nucleares, “ Guerras de la Estrella “ el sistema de la defensa y la destrucción del bosque de lluvia. Ìretè encarna esta negatividad y mantiene las llaves disipando su influencia.

El folklore para este Odù sugiere que la manera mejor de encima devenir las fuerzas de negatividad esté recordando a esos antepasados que eran los corazones buenos y valeroso.

La instrucción en este Odù es que ese sufrimiento se acabará a través de la fe y la disciplina espiritual.

#### **8.15. ÒSÉ-MÉJI.**

---

<sup>788</sup> *Ibíd*, p. 37.

La representación esotérica de Òsé Méjì es la luna creciente que simboliza la fertilidad hembra. Es una imagen de creatividad hembra.

Ose es el origen de la abundancia y de la fertilidad en el mundo. Simbólicamente se asocia con el agua fresca (*omi tutu*). Muchas culturas se han desarrollado alrededor manantiales de agua fresca. Ifá enseña que la abundancia y fertilidad son la consecuencia del uso apropiado del poder de la palabra en el rezo (*aladura*). En su manifestación negativa, el impulso hacia la abundancia puede inducir al Espíritu a la desmotivación. Ifá enseña que los niños son una forma de abundancia. Ose incluye la fascinación de lo erótico como una expresión del deseo de procrear.

Concepto clave<sup>789</sup>: Ose crea abundancia a través del rezo.

Òsé celebra la victoria de belleza por encima de la negatividad. Se considera una de las claves de la abundancia. Un aspecto del movimiento hacia la abundancia es el ataque contra la hechicería y la opresión. Òsé es el uso positivo del poder de la palabra para superar a las influencias negativas. Según Ifá, la manera de superar la opresión es hacer lo correcto, en el momento correcto, de la manera correcta. Esto producirá un reciclado de lo negativo hacia transformación positiva.

El folklore, en Òsé, habla de cómo Òrúnmìlà aprendió los misterios de la abundancia. En la cosmología de Ifá, Òsun es considerado el guardián de los misterios de la abundancia. Cuenta la historia que cierta vez, se limitaron los secretos de Mérìndínlógún a los adoradores de Obàtálá. Fue Oshun la que robó este secreto a Obàtálá y lo dio a los adoradores del otro Òrìsà, como una manera de extender la riqueza.

Este Odù dice que lo que se desea se pondrá de manifiesto. El que anhela el crecimiento espiritual será conducido hacia la buena fortuna.

---

<sup>789</sup> *Ibíd*, p. 37.

## 8.16. OFUN-MÉJI.

La representación esotérica de Òfún Méjì es un huevo marcado con doce puntos apareados y cuatro líneas horizontales, que juntos simbolizan los dieciséis Odù Méjì. Es una imagen del nacimiento de los principios universales.

Concepto clave: Ofun crea la respuesta a rezos que se manifiestan como un milagro.

Ofun literalmente significa el “Espíritu de Blanco”. La referencia es la luz blanca como Origen de toda manifestación material. Todo lo que vemos en el mundo físico es literalmente creado por la luz. Ofun es el origen del fenómeno o de la manifestación en el Universo. Es la clase de manifestación que regularmente se percibe como un milagro ó como la respuesta a los rezos ofrecidos en Ose.

En su manifestación negativa, Ofun es la creación del fenómeno a través de la invocación, que es contraria a las ideas de armonía y balance que sostienen el crecimiento espiritual.

Òfún está conocido como el “Dador.” En Òfún el universo concede esas bendiciones que vienen como resultado de la búsqueda persistente para el esclarecimiento. Cada esfuerzo al crecimiento espiritual puede traer un resultado positivo que aun cuando no hace nada más de clarifique nuestra comprensión de qué no hacer. Es el poder de la palabra en el sentido de Alquimia de tener la habilidad de transformar la primacía en oro. Primacía usada como un símbolo alegórico es la conciencia densa de la vida que se vive en la ignorancia de ley Natural. Oro es la fruta simbólica de nuestra labor cuando nosotros trabajamos en la armonía con la ley Natural. La verdad de este principio metafísico se encuentra en los resultados beneficiosos que vienen cuando granjeros giran las cosechas. Está sabiendo cuándo dar y cuándo tomar, cuándo construir y cuándo rasgar abajo.

El folklore para este Odù dice que cuando los Inmortales se mantuvieron en la Tierra que había mucha confusión y tumulto. La razón para esta desarmonía era que porque los Inmortales dejaron la tierra y fueron al Cielo en los momentos diferentes, no había unidad así que en el Cielo. Òrúnmilà llamó los Inmortales juntos y preparó una fiesta. Después de la comida, Òrúnmilà instruyó los Inmortales para ir al Cielo como un grupo. De ese día encendido había unidad en el Cielo. Esto sugiere que todas las

sociedades religiosas, fraternidades y hermandades de mujeres que existen dentro de la tradición de Ifá / Òrìsà no debe considerar que ellos para está en conflicto o competición.

La instrucción en este Odù es tomar las precauciones contra la enfermedad y la salud enferma.

Ejila Seborá es que el principio metafísico representaba todas las cosas que están de pie en el umbral de realización. Es conocido como el “ el Vidente Profundo “. Cuando nosotros movemos hacia la realización de cualquier tarea, un momento viene cuando nosotros empezamos a darse cuenta de las consecuencias de nuestro esfuerzo incluso antes de que sea totalmente el manifiesto. Nosotros también nos damos cuenta de los forcejeos que han ocurrido por el camino y han empezado a asir las lecciones de vida que ellos representan. La victoria de una persona puede ser la derrota de otra persona. Para aquéllos que están deseosos de escuchar y aprender, el conflicto puede traer iluminación y compasión. Ejila Seborá pide a los Inmortales parecer en nuestros esfuerzos con los ojos buenos. Ésta es una demanda para una bendición, pero también es una demanda que nosotros podemos ver claramente con los ojos de Espíritu. Si esto se hace que es posible guardar contra las derrotas vanas y los logros vacíos.

En la Naturaleza, uno de los lugares que estaban de pie en el umbral de realización estaba el fuego en el centro de la tierra. Había un punto en el pasado cuando el fuego al centro de la Tierra estaba demasiado caliente para sostener la vida. Habrá un punto en el futuro cuando el fuego al centro de la Tierra estará demasiado fresco para sostener la vida. En el momento cuando los grandes océanos empezaron a formar, la Tierra estaba de pie al umbral de evolución humana.

El folklore para este Odù dice que la Hiena hizo el sacrificio para ponerse principal, pero no constituyó los ebo protección contra la calumnia. El deber de hiena como jefe era proteger la granja. Elu quitó todas las ovejas y cabras de la granja y la Hiena estaba alejada de la oficina. Cuando la Hiena preguntó lo que necesitó ser hecho a los adivinos, le dijeron que hiciera los ebo para protegerlo de los efectos negativos de calumnia. El ebo era hecho y la Hiena se puso principal (jefe) una vez más.

La instrucción en este Odù es estar en guardia contra el castigo inmerecido y juicios.



### **8.17. EL REFRANERO DE IFÁ: ODÙS MÉJIS.**

Baba Eyiogbe: Dar de comer a la leri. No comer boniato, ni huevos. A rey muerto, rey puesto. Dios le da barba al que no tiene quijada. Todo lo tengo, todo me falta.

Baba Oyekun Meyi: Anuncia tempestad de agua, señala muerte de dos personajes. Distanciamiento ente mayores y menores. Oscuridad, ignorancia, indecisión, incertidumbre. Siempre tiene que estar haciendo ebo. Problemas con los huesos, descalcificación, infección estomacal, de sangre. Marca traición entre hermanos.

Baba Iwori Meyi: Atando cabos se hace la soga. El león enseña los dientes en la ciudad y en la selva. Una naranja que se plante, una naranja que se arrancará. Representa a los animales de cuatro patas. Oddun de maldad. Desconfianza, maleficio con genios y mal agradecidos. Debe tener perro en casa para pasarle sus males y viva un poco más.

Baba Odi Meyi: No se come boniato ni berro. Nace el genero humano y el Ikofá. La yerba que crece bajo la palma no le tiene miedo al viento. Un tigre no coge al perro encerrado en jaula de hierro. Si no se tienen vicios en casa, lo es por sí mismo. Señala prisión, cargo de jefe, signo de amarre, de chismes y traiciones, nervios, sustos.

Baba Iroso Meyi: Habla la vista y las lágrimas. Marca suicidio y pérdida de memoria. Hay quien se saca un ojo para ver a otro ciego. Nadie sabe lo que hay en el fondo del mar. El que parió derecho, parió jorobado. Representa la sepultura, la tarde sin luz del sol, el fondo del mar, lo desconocido. Trampa, la calumnia, No se miente. Tortura.

Baba Ojuani Meyi: Mal que desees para otro, velo para ti. Si Ayaguna no da la orden, la Guerra no vencerá el mundo. La estera ordinaria no se pone nunca sobre la buena. Triunfa el alma, Muerte de los caballos, Prosperidad, descendencia. Persecución, cárcel, muerto pegado. Los gatos miran de noche pero no se ven entre sí. Los enemigos se estrellan.

Baba Obara Meyi: Rey muerto, príncipe coronado. El que sabe no muere como el que no sabe. El hombre paciente se hace rey del mundo. No hables, no te muerdas la lengua, si te dejas te come.

Baba Okana Meyi: Vaticina muerte seguida de tres personas. En la basura hay veces en que se encuentra la felicidad. La leri del hombre tiene dos enemigos, la cólera del corazón y el deseo del amor. El saco bien amarrado si se vira, no dejará salir nada.

Baba Ogunda Meyi: Dos luchan por la misma cosa, Guerra, sangre, violencia. Aquí nació la autopsia. Prende a los awoses. Nace la cirugía y la ciencia de la guerra. Nace la presión alta, la castración, la acciones agresivas. Nacieron las enfermedades venéreas, la impotencia, la ingratitud. La rama cortada y transplantada reproduce semejante al tronco Original. De la discusión sale la luz. Saber esperar es de sabios. Distanciamiento con sus mayores de religión.

Baba Osa Meyi: Marca traición en general. Hay que saber nadar y guardar la ropa. Aquél que va atrapar un caballo no se meta a camino sin millo. El hombre es libre como el pájaro en la jaula. Representa el tiempo, el mundo de los espíritus. Prisión. Uno se va. El viento siempre está molesto. Cúidese de accidentes con la vista. Tenga un ayapá en casa para que con el agua, limpie la casa y la puerta.

Baba Ika Meyi: Anuncia prendición. La exogamia, la apertura del comercio en los países. Cuando el ancla se mueve, el barco se detiene. El oro no falta jamás a los ojos del leopardo. Habla de la familia o varios hijos. El que piensa traicionar ya esta consumado. Es el daño, el hechizo, el brujo. Señala fidelidad, amistad, trampa, brujo, maldad. Habla del barco amarrado al muelle. Oddun de abortos.

Baba Otrupon Meyi: Cuando Olofin mandó el diluvio. Cuando hay Guerra el soldado no duerme. Una piedra no hace el camino. Sin la protección de Chango, el rey no puede montar el trono. Persona reservada. Nace el bloqueo y el ostracismo, señala bondad, sexualismo, muerte. Daños, brujería, enfermedades estomacales. Enemigos ocultos.

Baba Otura Meyi: Anuncia la salida del sol. Aquí tuvo lugar la cena de Cristo, Los muertos trabajan de noche. El sol no puede atrapar a la luna. El que trabaja con añil se tiñe la ropa.

Solamente se tiene la felicidad que hemos dado. Representa el cordón umbilical que se corta al nacer. Hay que cortar el astral del terrenal. Señala pureza de la mujer, la cólera de los hombres, el sufrimiento. Habla la sabiduría. Signo espiritual. La felicidad está en el Cielo y el cautiverio en la tierra.

Baba Irete Meyi: Marca lágrimas y caídas. El juez que mucho avisa no quiere hallar culpables. El sol no puede con la sombrilla. Si el pueblo me salvó, ellos se salvarán; si no me ayudan, ellos se perderán. Signo de Buenos augurios para viajes. Las mujeres demandan cariño. Hay amarre por Osogbo. Si la persona está enferma, no se salva.

Baba Oshe Meyi: No se consulta sin dinero. Nace la esclavitud y la mudanza. Es la mitad del mundo de Oriente. La fuerza general, los extranjeros, la guerra, jefes, autoridad y prestigio. Debilidad de carácter. Si es hombre, le gustan todos los vicios. Si es mujer, puede ser Alakuata (lesbiana). Se cree superior a los demás, envidioso, Se pasa trabajos, pero se obtienen riquezas y fama.

Baba Ofun Meyi: La pasión de Cristo. Hay Santo amarrado o preso. Marca desobediencia al Santo. Nace la facultad de la memoria. La sabiduría es la mejor belleza de la persona. Delante de una mujer, nunca olvides a tu madre. Jabón mojado en la cabeza, desaparece, pero la cabeza se queda. La fuerza interna del hombre. Hombre inteligente y valiente. Brujería, muerte, maldición. Se es caprichoso. Nunca vestirse de negro, usar blanco. Cuando sale este signo se coge un buche de omi y se echa en la cabeza hacia atrás.

## 9. CONCLUSIONES.

Una razón, más que justificada, para la realización de este proyecto es la declaración, por parte de las autoridades competentes, de la poesía adivinatoria Yòrúbá como **Patrimonio de la Humanidad**. Y como tal, ha sido muy poco estudiada a lo largo de su dilatada historia. Algunos de esos estudiosos se limitaron a transcribir los poemas con el fin de evitar su potencial pérdida, al pertenecer una literatura eminentemente oral. Otros, en cambio, los menos, se han acercado al tema de forma más científica, con la idea de enfatizar sus aspectos léxicos, semánticos y gramaticales antes que la mera recopilación. Sin embargo, la gran mayoría, Babalawos (sacerdotes) por excelencia, lo que han pretendido es plasmar básicamente el aspecto didáctico de los ese-Ifá, además de su mera conservación textual. Nosotros simplemente aportamos nuestro granito de arena, en un intento de profundizar en los más intrincado de su esencia, es decir, entender la semántica de los Odù de Ifá.

El trabajo persigue los siguientes objetivos:

- I. Ampliar los conocimientos generales sobre la filosofía y la teología Yòrúbá, aún lado y al otro del Atlántico.
- II. Demostrar que la poesía adivinatoria tradicional Yòrúbá, los ese-Ifá, son, además, un sistema teológico-filosófico de raíces antiguas, y no un conjunto de poemas que describen supersticiones, conjuros, cánticos y rezos embebidos de paganismo.
- III. Presentar la cosmovisión de Ifá como un conjunto de elementos éticos y metafísicos de elevada trascendencia ideológica y moral que se revele contra la mentalidad racionalista de la sociedad actual.
- IV. Crear las condiciones necesarias para estimular un debate que derive en nuevas y más profundas formas de investigación antropológicas que refuercen o enriquezcan las actuales estudios referentes textos antiguos que hablen de tradiciones religiosas, sobre los que aún queda mucho por hacer.

V. Estimular la investigación de la tradición oral Yòrúbá Orisa-Ifa, desde su aspecto antropológico, etnológico, lingüístico, histórico y conservacional.

Al comenzar el estudio del presente trabajo nos encontramos con tal diversidad de problemas, que no nos quedó más remedio que replantearnos el objetivo del mismo. Nos enfrentábamos a una poesía difundida por medio oral, en un contexto muy particular, que obedecía a un substrato muy específico dentro del mundo Yòrúbá: el sacerdotal. El tema, en sí mismo, no era más complejo que el estudio de la poesía. Lo que no tuvimos en cuenta fue su propia identidad, que se conformaba en un contexto etnológico, social, histórico, religioso y, en menor medida, político. En cualquier caso, era ancestral, tan antiguo que ni los estudiosos se ponen de acuerdo en su origen.

También tuvimos numerosos problemas a la hora de plasmar el escaso material a disposición pública. A eso, había que añadir el propio idioma. Una lengua distinta, tonal, con una ortografía diferente, con una semántica propia, llena de significaciones variopintas, una gramática compleja, y una estructura general que se diferenciaba en gran medida de todo lo estudiado por nosotros hasta el momento.

Las escasas transcripciones del corpus poético textual, los ese-Ifá (con sus correspondiente secciones: Ase-Ifá, Oro-Ifá, Nkan-Ebò, Aladimu e Ikilo-Ifá), que pudimos estudiar ya impresas, estaban, en muchos casos, mal transcritas desde el propio Yòrúbá, y muy alejadas en su transcripción al inglés, francés o portugués. Lo mismo ha sucedido con las complejas parábolas, totalmente ajenas a la comprensión de quienes no están familiarizados con el descifrado de los mensajes implícitos de Ifá, sobre todo en el tradicionalista africano. Ni cabe decir de los textos diasporizados, donde todo conocimiento epistémico se difuminó en las plantaciones.

El trabajo de transcripción, traducción y anotación de los diversos textos originales procedentes de distintas fuentes africanas, literalmente, nos desbordó. Aún así, hemos intentado, en la medida de nuestras posibilidades, respetar en todo momento su originalidad y autenticidad compilativa y narrativa, con el fin de evitar contaminar sus contenidos introduciendo elementos y conceptos culturales ajenos a la cuestión, puesto que, indudablemente, restarían autenticidad a los manuscritos seleccionados para este estudio.

Tampoco, añadimos interpretaciones personales en los mensajes implícitos de Ifá, o no tan explícitos, subyacentes en cada ese (poema), y en cada Odù, para evitar condicionar, o predisponer, al estudioso en uno u otro sentido, puesto que cada cual deberá afrontar su propia tarea interpretativa en función de su experiencia personal.

Los mensajes insertos en cada poema de cada Odù, aunque a priori parezcan simplistas o estereotipados, a causa de su aparente obviedad de contenido, se han visto incomprensiblemente personalizados por los propios sacerdotes que a diario los interpretan, expresando en un mismo Odù un discurso aparentemente diferente. Y esto, tan sorprendente como inexplicable, debemos puntualizarlo, porque aunque los modelos interpretativos varíen de unos a otros, las líneas básicas de los mensajes codificados en cada Odù son inalterables. A fin de cuenta, cada uno, a partir del material en bruto aquí expuesto, será capaz, con las oportunas indicaciones, de saber dónde y cómo llegar al mensaje, su filosofía y la verdad implícita en cada ese Ifá expuesto en este estudio.

El trabajo empleado en la recopilación de toda la información de este libro, tanto en territorios Yòrúbá como en el Caribe y Brasil, se centra no sólo en grabaciones hechas *in situ* de testimonios orales, que posteriormente fueron transcritas y traducidas al español, sino también en muchos textos escritos y transcritos por diversos autores, tanto indígenas como foráneos, quienes indudablemente han plasmado en ellos las huellas de sus respectivas formaciones culturales individuales.

Premisa fundamental para que pudiésemos acercarnos a la información fundamental en el terreno, fue contraer un previo e inalterable compromiso de no cambiar, sustituir, corregir o adicionar jamás palabra alguna del material original. Pese a las dificultades de transcripción, al no haberse fijado con suficiente rapidez una tipografía estándar y asequible para un idioma tan complejo por su naturaleza tonal. Pero, ante la disyuntiva que teníamos, optamos por transcribir los poemarios tal cual nos llegaron a nosotros, con sus aparentes incongruencias tipográficas, a la espera de que un día se puedan actualizar los textos al Yòrúbá actual.

Nos propusimos ahondar en las raíces tradicionalistas de Ifá, tanto africanas como americanas, y las encontramos casi tan fosilizadas en la sociedad Yòrúbá como dentro de los propios cabildos lucumíes.

Y, tal cual los encontramos, tal cual los exponemos. Eso sí, cuidando mucho de que las traducciones fuesen lo más fidedignas posible al original, pero sin perder de vista la gramática propia.

Lo que en esta tesis presentamos puede ser considerado, con toda seguridad, como un acercamiento a las antiquísimas reliquias tradicionales poéticas religiosas Yòrúbá del Africa occidental y su consecuente transculturación. Y es éste, precisamente, el valor más significativo de esta obra, que ha sido posible después de largos años de investigación, en dos continentes, y paciente recopilación por nuestra parte.

Los ese-Ifá aquí expuestos no son ajenos al acervo cultural Yòrúbá. Muchos de ellos, de factura anónima, están en la calle, esparcidos en las mentes de millones de nativos puesto que forman parte inalienable de su cultura popular. Es por esto que ningún poemario, ningún ese-Ifá, posee **derechos de autor**, dado que, por defecto, son anónimos. Por esta razón ningún ser humano puede adjudicarse así mismo la autoría de ninguna de estas piezas magistrales de la cultura Yòrúbá. Su génesis se remonta al imaginario popular ancestral, por lo que se desconocen sus verdaderos orígenes y autorías. Deberá entenderse que la virtud de cualquier autor (africano o no) de libros sobre la materia que nos ocupa, radica únicamente en la calidad de su labor compilativa y expositiva, no a una labor creativa, ya que no puede crearse lo que ya ha sido creado.

Sabemos que esta labor investigativa está muy lejos de ser considerada como un trabajo de investigación antropológico perfecto, ni mucho menos. Pero, a la vez, tenemos la seguridad de que con su estudio estamos exhumando testimonios tan antiguos que, quienes los posean y asimilen adecuadamente, experimentarán la satisfacción de sentirse muy cerca del mensaje del profeta Òrúnmìlà y sus primeros apóstoles.

Finalmente, deseamos resaltar nuestro aporte al mundo de habla hispana con este estudio, ya que, de todos es sabido que el monopolio absoluto de los textos que sobre el Ifá tradicionalista Yòrúbá se han escrito, se debe a autores angloparlantes.

Esta tesis no ha sido concebida para Oluwos, Babalawos, Babalochas e Iyalochas, iniciados ya en Ifá, sino para estudiosos y seguidores, así como lectores noveles en la materia relativa a las Tradiciones

Religiosas Yòrubás, a los que —por desconocimiento de las bases elementales de esta tradición—, tal vez les resulte dificultosa la adecuada comprensión de muchos de los contenidos de Ifá.

Los motivos que nos han inspirado a la preparación de esta tesis responden a una necesidad intuitiva de conocimiento que nos condujo a emprender una profunda y minuciosa investigación de campo por muchos territorios Yòrúbá del África occidental, del Caribe y de Brasil, con la finalidad de “re-descubrir” la profundidad de las raíces ancestrales culturales y religiosas de un pueblo que ha legado al mundo occidental sus idiosincrasias, con la poesía como medio de comunicación. Estas mismas se han visto sometidas a poderosas influencias de la acción sincretizadora, que han dado lugar a múltiples derivaciones afro-iberoamericanas que forman parte del acervo cultural de muchos pueblos hispanoamericanos.

A la vez, esta investigación antropológica podría ayudar, de alguna manera, a muchos africanos, a rescatar sus propios valores culturales y religiosos parcialmente perdidos, que se han visto salvajemente afectados y distorsionados por la intensa acción sincretizadora ejercida por el colonialismo, el imperialismo, la occidentalización, la islamización y, cómo no, la obsesiva evangelización de los misioneros cristianos, que desde hace mucho tiempo invaden los territorios africanos de forma deshumanizada, separando a sus habitantes de su propia existencia cultural y natural, es decir, de sus inalienables derechos históricos y sagrados.

Sin sus raíces, el africano se ha convertido mayoritariamente en una sombra desarraigada de su propia realidad cultural al perder gran parte de sus ancestrales valores. Por lo que resulta importante rescatar y restablecer una de las más antiguas tradiciones de la humanidad, como lo es el no permitirnos ignorar, y de paso reivindicar, la sabiduría ancestral de nuestros antepasados africanos. Y este tesoro, Patrimonio Cultural de la Humanidad, sólo puede conseguirse mediante un minucioso trabajo de recopilación, ordenamiento y entendimiento de la cosmología de Ifá.

Con nuestro trabajo ofrecemos un simple aporte al acercamiento a la antiquísima cultura Yòrúbá, así como el rescate de identidades ancestrales, en muchos casos perdidas en medio de un caos lleno de elementos debilitadores, que han posibilitado la pérdida y distorsión de gran parte de su riqueza filosófica y teológica, únicos valores que trascienden de un auténtico legado cultural.



En una etapa inicial de la presente investigación nos dedicamos a recopilar la información necesaria para este trabajo; y nos apoyamos fundamentalmente en el testimonio directo aportado por diversos sacerdotes africanos y americanos. Esto nos permitió familiarizarnos paulatinamente, a través de la observación y el diálogo, con la mentalidad Yòrúbá, sus técnicas conceptuales y operativas, así como de las experiencias de los propios seguidores.

El trabajo de compilación se desarrolló fundamentalmente en Ibadan, Ife, Oyo, Lagos y Osogbo, así como en otras ciudades de Togo y Benin. También fueron consultadas, en varias ocasiones, prestigiosas fuentes universitarias de Ifé, Ibadan y Lagos, que nos aportaron valiosa información sobre el camino correcto a seguir.

Los objetivos fijados para el desarrollo de esta investigación se centraron fundamentalmente en determinar:

- Qué es Ifá.
- Quién fue realmente Òrúnmilà.
- Cómo dejó su legado a la humanidad.
- Cómo dicho legado ha llegado a nuestros días.
- Qué porcentaje de originalidad conserva aún el legado, a pesar de las constantes pérdidas acaecidas por la sincretización, así como por la ineficacia que presenta la tradición oral como vector transmisor de tradiciones.
- Conceptos teológicos, filosóficos y esotéricos.
- Quiénes o qué, son los Odù-Méji de Ifa.
- Significado existencial de cada uno de los dieciséis Odù.
- Antecedentes histórico-mitológicos.
- Valores y conceptos educacionales por los que cada uno los Odù-Méji de Ifá se relaciona e identifica en sus relaciones entre el hombre y Òlódumàrè, entre el hombre y su sociedad, y entre el hombre y el universo.

- Determinación de los niveles cualitativos y cuantitativos de los valores éticos, metafísicos y filosóficos del ser humano, fundamentados en el sistema de Ifá, dentro del cuerpo doctrinal y cultural Yòrúbá.

No pretendemos, ni es nuestra labor, catalogar y valorar todos los aspectos fundamentales de la cultura Yòrúbá basada en Ifá, porque sería imposible de realizar, ya que, como hemos repetido en numerosas ocasiones, Ifá es en sí mismo una enormidad cosmológica, presentada de múltiples formas y adaptada a la idiosincrasia de los diferentes pueblos, aldeas o linajes religiosos Yòrúbá.

Nuestra aportación ha consistido en recopilar y contrastar información veraz y de primera mano, sobre esta importante cultura africana, de forma que nos permita presentar un conjunto de ideas ordenadas, lógicas, racionales y comprensibles, que permitan una aplicación práctica por parte de los estudiosos, y practicantes, de las antiguas tradiciones religiosas Yòrúbá.

Este libro no pretende ser —ni mucho menos—, un compendio teología filosófica, esotérica y litúrgica existente de Ifá. Pero sí un punto de partida para todos aquellos que busquen un camino hacia la comprensión religiosa y hacia una toma de contacto con una religión no muy bien comprendida en el mundo occidental. Puesto que al abordar Ifá comprobaremos que estamos entrando en una dimensión del conocimiento que también nos permitirá comprender en profundidad el propio universo Yòrúbá.

Conocer y estudiar Ifá siempre ha sido patrimonio exclusivo de las personas dedicadas al sacerdocio de Òrúnmìlà, una deidad a la que incomprensiblemente se le ha separado del contexto religioso afroamericano más popular, en los que el culto a los Orisà constituye el centro de atención principal. Òrúnmìlà ha llegado injustamente a ser convertido en una entidad elitista, adorada por grupos específicos de personas, que desde los años treinta se han visto sumergidos en una batalla política sin sentido, por parte de los seguidores de la Osha, y que ha propiciado una visión injusta del Babalawo y de Ifá.

Nuestra reivindicación la hacemos a través de la mitología Yòrúbá, y de su poesía adivinatoria. Òrúnmìlà —como testigo de la creación—, nombró a dieciséis seguidores con la sana intención de que se encargaran de representarlo y de transmitir sus enseñanzas a la humanidad. A estos dieciséis

profetas principales se les subordinarían otros dieciséis secundarios, con un total de doscientos cincuenta y seis profetas. Òrúnmìlà repartió toda su sabiduría y conocimientos entre estos profetas, y esta es la razón por la que cuando se habla de Òrúnmìlà hay que hablar de sus Odù o profetas.

Al conjunto formado por estos doscientos cincuenta y seis profetas, con sus respectivos contenidos cosmológicos, se le reconoce, más comúnmente, como Ifá, o Corpus textual de Ifá. Por lo que a todo el compendio de sabiduría de Òrúnmìlà se le reconoce, por extensión, simplemente como Ifá.

Es debido a la enorme amplitud y complejidad de los conocimientos que encierra Ifá por lo que el hombre constituyó como una especialización el dominio de parte de esa sabiduría a la que indudablemente deberá dedicar toda su vida, dada su extensa e inabarcable fuente de conocimiento. Esta fue la particularidad que desmarcó en gran medida el sacerdocio consagrado a Òrúnmìlà del resto de sacerdocios dedicados a los demás Òrìsà.

A la persona consagrada en el sacerdocio de Òrúnmìlà, debido a que en el desempeño de dicho sacerdocio está obligado a estudiar y conocer el mayor número de conocimientos trascendentales de los Odù, representantes de los doscientos cincuenta y seis profetas, se le conoce como padre de los secretos, es decir, Babalawo. Y es este incesante estudio lo que les otorga determinado rango distintivo, con respecto a los otros sacerdotes y sacerdotisas de Orisa, que no deben enfrentarse a tal cantidad de conocimientos para el desempeño de sus funciones sacerdotales.

Pero esto no ha de confundirnos. Sólo sus sacerdotes tienen acceso a los conocimientos y poderes más profundos de Òrúnmìlà. Pero también cualquier persona iniciada en otro Orisa podrá acceder también al estudio y conocimientos de Ifá, si dicha persona está iniciada en Itefá (sacerdocio de Ifa). Factor que determina la posibilidad de que un òlórìsà pueda ser iniciado, o iniciada, en Ifá, sin que ello le obligue en ningún momento el abandono de sus obligaciones como òlórìsà.

La poesía de Ifá aporta, nunca resta. Y debe entenderse como un medio refinado y profundo de comprensión del universo. A través de la poética de Ifá podemos ahondar en una comprensión del universo apenas diferente, pero más profunda y veraz, y que no litiga en ningún momento con la propia sabiduría aprendida a los largo de los años. No nos impone, no nos dogmatiza, sino que simplemente

nos ilustra. Esperamos haber aclarado conocimientos mediante el contraste de opiniones y de enseñanzas que, en ningún momento, rivalizan, sino que aportan.

## 10. BLIOGRAFÍA GENERAL

- AAVV, “Magia y religión en el Caribe”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), 5, vol. 12, (1988).
- AAVV, *La Santería: la religión Lucumi o Yòrubá en América Latina*, Panapo, Caracas, 1990.
- ABBINK, John, “Reading the entrails: analysis of an African divination discourse”, en *Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute* (London), n° 28, (1993), pp. 705-726.
- ABEYNOR, Ange, *Pratique du Fa-Destin: le souffle de Dieu: antique méthode pour diriger son destin*, Lion D’or, Vaduz (Liechtenstein), 1991.
- ABÍMBÓLA, Wandé, “The Odu of Ifá”, en *African Notes* (Institute of African Studies, University of Ibadan), n° 1, vol. 3, (1964), pp. 6-12.
- , “The Ruins of Òyó Division”, en *African Notes*, n° 2, vol. 2, (1964).
- , Wande, “Ifá Divination Poems as Sources of Historical Evidence”, en *Lagos: Notes and Records* (Lagos, Nigeria), n° 2, vol. 3, (1965), pp. 12-17.
- , “The Ese of Ifá”, en *African Notes* (Institute of African Studies, University of Ibadan), n° 2, v. 3, (1965), pp. 12-17.
- , “Ifá Dvination Poem A sources For Historical Evidence”, en *Lagos Notes and Records*, n° I/I, 1967.
- , “Ifà as a Body of Knowledge And las an Academic Discipline”, en *Lagos Notes and Records*, n° 2, vol. 2, 1968.
- , “Ifá as a Body of Knowledge and as an Academic Discipline”, en *Lagos: Notes and Records* (Lagos, Nigeria), n° 2, vol. 2, (1968), pp. 30-40.
- , *An Exposition of Ifá Literary Corpus*, University of Lagos, Lagos, 1969.
- , “A Chapter from the Second Odù of Ifá”, en *Black Orpheus: A Journal of African and Afro-American Literature* (Longmans of Nigeria), n° 2, vol. 2, (1969), pp. 7-12.
- , “A Chapter from the Second Odù of Ifá”, en *Black Orpheus: A Journal of African and Afro-American Literature* (Longmans of Nigeria), 2, vol. 2, (1969), pp. 7-12.
- , *Ìjìnlè Ohùn Enun Ifá, Apá Keji*, Collins, Glasgow, 1969.
- , “Burial of the Dead Among the Yòrubá», en *African Studies Staff Seminar*, University of Lagos Press, Lagos (Nigeria), 1970, pp. 98-144.
- , “Stylistic Repetition in Ifá Divination Poetry”, en *Lagos: Notes and Records* (Lagos, Nigeria), 3, vol. 1, (1971), pp. 38-53.
- , “Ifá Divination Poems and the Coming of Islam to Yòrubáland”, en *Pan-African Journal* (New York), n° 4, vol. 4, (1971), pp. 38-53.
- , “Yòrubá Oral Poetry”, en *Nigerian Literature*, Evans Brothers Publishers Ltd., Ibadan (Nigeria), 1971, pp. 12-13.
- , “Stylistic Repetition in Efá Divination Poetry”, en *Lagos Notes and Records*, n° 3, vol. I, 1971.
- , “Ifá Divination Poetry and the Coming of Islam into Yòrubáland”, en *Pan-Africana Journal*, (April-1972).
- , “The Literature of the Ifá Cult”, en *Sources of Yòrubá History*, Oxford University Press, Ibadan (Nigeria), 1973, pp. 41-62.
- , *Sixteen Great Poems of Ifá*, UNESCO Press, Niamey (Nigeria), 1975.
- , “Iwapele: The Yòrubá Concept of Good Character”, en *Yòrubá Oral Literature*, University of Ibadan, Ibadan (Nigeria), 1975.

- , *Ìjǐnlè Ohùn Enu Ifá, Apá Kiini*, University of Ibadan, Ibadan (Nigeria), 1976, 2 vols.
- , *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*, Olabisi Onabanjo University, Ibadan (Nigeria), 1976.
- , “Yòrubá Traditional Religion in Brazil: Problems and Prospects”, en *Actes du XLIIe Congrès international des américanistes: Congrès du centenaire: Paris, 2-9 septembre, 1976*, Société Des Américanistes, Paris, 1976, Vol. I, pp. 620-639.
- , “The Ifá Divination System”, en *Nigeria Magazine* (Lagos), n° 122-123, (1977).
- , *Awon Oju Odù Mereerindinlogun*, University of Ibadan, Ibadan (Nigeria), 1977.
- , *Ifá Divination Poetry*, NOK Publishers, New York, 1977.
- , “The Notion of Sacrifice in Yòrubá Religion”, en *Restoring the Kingdom*, Paragon House, New York, 1984.
- , “Concept of Destiny in African Traditional Religion”, en *Ogun State Public Service Forum*, Ogun State Government Nigeria, Abeokuta (Nigeria), 1988.
- & HALLEN, Barry, “Secrecy and Objectivity in the Methodology of Ifá Divination”, en *Secrecy: African Art that Conceals and Reveals*, Museum of African Art, New York, 1993.
- , “Ifá: A West African Cosmological System”, en *Religion in Africa: Experience and Expression*, James Currey-Heinemann, London, 1997, vol. 4, Monograph Series the David M. Kennedy Center for International Studies, pp. 100-117.
- , *The Contribution of Ancient Africa to Religious, Literary and Philosophical Thought: The Ifá Divination Corpus of West Africa as a Case Study*, Boston University Press, Boston (Massachusetts), 1997, Inaugural Lecture.
- , “The bag of Wisdom: Osun and the Origins of Ifá Divination”, en *Osun Across the Waters*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 2001.
- ABOSEDE, Emanuel, *Odun Ifá. Ifá Festival*, West African Book Publications, New York, 1978.
- ABRAHAN, R., *The Ìdomà Language*, University of London Press, London, 1951.
- , *Dictionary of Modern Yorùbá*, University of London Press, London, 1951.
- , & MALLAN, Mai, *Dictionary of the Hausa Language*. Crown Agents for the Colonies, University of London Press, London, 1949-1962.
- ACHA, Eduardo de, *Ni caída, ni cambios*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 1993, 85 p.
- ÀCHEBÉ, Chinua, “Chí in Ìgbo cosmology”, en *Morning Yet on Creation Day*, Heinemann, London, 1975, pp. 93-103.
- ACOSTA SUÁREZ, Gloria, “Aproximación al estudio de los elementos relacionados con el proceso de salud/ enfermedad/ atención existentes en la Regla de Ocha (Santería) y la medicina canario-cubana”, en *Movimientos migratorios contemporáneos*, Quardena Editorial, Murcia, 2005, pp. 351-373.
- ADAMU, M., “The Hausa and their neighbors in the central sudan”, en *Africa from the 12th to the 16th century*, Heinemann, London, Col. General History of Africa n° 4, 1984, pp. 266-300.
- ADDE ORO, Iná, *Dilogún: el oráculo de los Òrìsà de la religión Yòrubá*, Obbanani Editorial, Nigeria, 1998.
- ADEDEJÍ, J., “Folklore and Yòrubá Drama: Obàtálá las a Case Study”, en *African Folklore*, R. M. Dorson (editor), Doubleday, 1972.
- ADEFUNMI, Oba Osejiman Adelabu, *Olòrìsà, a Guide Book into Yòrubá Religion*, Great Benin Books, Oyotunji Village, 1982.

- ADÉOYÈ, C., *Às à àti Ìs e Yorùbá*, Oxford University Press, Ìbàdàn, 1979.
- ADESOJI, Adèmola, *Àdúrà, a Magia das Rezas dos Òrisà Africanos*, Edición del Autor, Rio de Janeiro (Brasil), 1992.
- ADÉTÚGBÒD, A., *The Yorùbá Language in Western Nigeria; its major dialect areas*, Columbia University Press, New York, 1967.
- ADEWALE-SOMADHI, Aina, *Practitioner's Handbook for the IFÁ Professional*, Ile Órúnmilá Communications, San Bernardino (California), 2004.
- ÁFÌGBO, A., "Precolonial trade links between southeastern Nigeria and the Benue valley", en *Journal of African Studies*, nº 4, 1977, pp. 118-39.
- , "The Benue valley in precolonial Nigerian history", en *Nigerian History, Politics & Affairs*, Africa World Press, Trenton, New Jersey, 2005, pp. 63-76.
- AGERKOP, Terry, "La ruta del esclavo", en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), 26, (1997), pp. 21-29.
- AGHEYISI, Rebecca N., *An Èdó-English Dictionary*, Ethiope Publishing Company, Benin-City, 1986.
- ÁGUILA, Javier, *Yorùbá y santería cubana*, Absalon, Cádiz, 2008, 247 p.
- AGUILERA PATTON, Pedro Pablo, *Religión y arte Yòrubás*, Ciencias Sociales, La Habana, 1996, 84 p.
- AGÜERO, Sixto Gastón, *El Materialismo explica el Espiritismo y la Santería*, Orbe Editorial, La Habana, 1961, 92 p.
- , *Fundamentos de Ochún*, Biblioteca Nacional José Martí, La Habana, 1963.
- AJANAKU, Fagbemi & SOWANDE, Fela, *Ifá "Odu mimo": awon asayan Odù mimo Ifá: akojopo kinni lati inu Ejiogbe, Oyeku-meji, Owori-meji, Odi-meji, pelu àlayé ati itùmo oro lati odo "Isowopo Awon Ajo Elesin Enia Dudu"*, en *Naijiria*, N. Ross, New York, 1993, The Yòrubá collection of William and Berta Bascom, nº 67.
- ÀJÀYÍ, Bádé, *Ifá divination: its practice among the Yorùbá of Nigeria*, Unilorin Press, Nigeria, 1996.
- , *Eḷkòì ijìnḷè Yorùbá: èḷdà-èdè, lítiréṣòḷ àti àṣà*, University of Ilorin, Ibadan, 2001.
- , *Ifá Divination: Its Structure and application*. 2002.
- , "The Stylistic Significance of Focus Constructions in Ofo", en *Journal of Research Review*, nº 7 (2005), pp 17-25.
- , *Ifá Divination Process*, 2001, pp 31 - 48.
- , "Text Linguistic Features of Ofo Awure", en *Journal of Humanities*, nº 8, v.1 (1997), pp. 117-126.
- , & Adebayo Lawala & Wumi Rajic, "A pragmatic study of selected pairs of Yòrubá proverbs", en *Journal of Pragmatics* (1997), pp 635-652.
- , (1990), "Yòrubá Drum Language: A Problem of Interpretation", en *A New Model of Ifá Binary System*, pp. 57-64.
- ÀJÀYÍ, F. A. & SMITH, R. S., *Yòrubá Warfare in the 19th Century*, Cambridge University Press, 1959.
- AJIBOLA, J. O., *Owe Yòrubá*, Oxford University Press, Ibadan (Nigeria), 1962.
- AKÉRÉ, F. "Social motivation for ongoing sound change in a Yorùbá dialect", en *Journal of the Linguistic Association of Nigeria*, nº 1, 1982, pp. 1-34.
- AKÍNJÍDÉ, R. "The amalgamation of Nigeria was a fraud", en *Guardian* (Lagos), (9-July-2000). dawodu.com/akinjid3.htm.
- AKÍNKUGBÉ, F., *A comparative phonology of Yorùbá dialects, Ìs èdè òkiri & Ígálà*, University of Ìbàdàn, Ìbàdàn, 1978.
- AKINLABÍ, A., *Tonal underspecification & Yorùbá tone*. University of Ìbàdàn, Ìbàdàn, 1985.

- AKINTOLA, Akimbowale, *Yòrubá ethics and metaphysics: being basic philosophy underlying the Ifá*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1999.
- AKONI, El (Pseudónimo), *La voz de Orunla: El Cordón de Orilé*, Studium Corp., New York, 1975.
- , *Ayúdese espiritualmente: la voz de Orunla. Baños y riegos espirituales, espiritismo, y santería, palo monte y palo mayombe. Orunla contra yímbula*, Studium Corporation, New York, 1983.
- ALAGOA, E. “Peoples of the Cross River valley and the eastern Niger delta”, en *Groundwork of Nigerian History*, Heinemann, Ìbàdàn, 1980, pp. 56-72.
- ALAPINI, Julien, *Les Noix Sacrées. Etude complète de Fa-Ahidégoun. Génie de la Sagesse et la Divination au Dahomey*, Éditions Regain, Monte-Carlo (Mónaco), 1950, 126 p.
- , *Les Initiés*, Aubanel Père Imprimerie, París, 1953.
- ALCARAZ, José Luis, *Santería cubana: rituales y magia*, Tikal Ediciones, Madrid, Susaeta, Madrid, 2000, Colección Eleusis.
- ALEGRÍA, Ricardo E., *La vida de Jesucristo según el santero puertorriqueño Florencio Caban*, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, San Juan de Puerto Rico, 2008, 2ª ed.
- ALFONSO GONZÁLEZ & Yanet, CODORNIÚ, Tamara, *Religiosidad popular. El culto a San Lázaro. Los exvotos del Rincón*, Universidad de La Habana. CEAP, La Habana, 1997.
- ALPÍZAR VALDÉS, Ralph & MUÑOZ PARÍS, Damián, *Santería cubana: mito y realidad*, Martínez Roca Ediciones, S. A., Barcelona, 2004.
- ALTMANN, Thomas, *Cantos Lukumí a los Òrìsà*, Oché Books, Hamburg, 1998.
- ALUKO, Chief Adedjoja E., *The Sixteen (16) Major Odù Ifá From Ile-Ife*, Indigenous Faith of Africa. IFÁ, Miami (Florida), 2001.
- ÁLVAREZ, Consuelo, *Hombres dioses*, Imprenta P. Fernández, La Habana, 1913.
- ÁLVAREZ, Lizette, “A Once-Hidden Faith Leaps Out into the Open”, en *New York Times*, (27-6-1997).
- AMALI, S. & R. Armstrong, *Ònùgbò M'òko*, Insititute of African Studies, University of Ìbàdàn, 1968.
- AMEN, Ra un Nefer, *Metu Neter: The Great Oracle of Tehuti and Egyptian System of Spiritual Cultivation*, Khamit Corporation, Bronx (New York), 1990.
- AMHERD, K. Noel, *Reciting IFÁ: Identity, Difference and Heterogeneity*, Africa World Press Inc., Lawrenceville (New Jersey), 2010.
- AMIRA, John, *The Music of Santería: Traditional Rhythms of the Batá Drums*, White Cliffs Media Co., Crown Point (Indiana), 1992.
- ANDREU ALONSO, Guillermo, *Dasoyi: Los Arará en Cuba: Florentina la princesa dahomeyana*, Ciencias Sociales, La Habana, 1992.
- ÀNEKWE, P., “Une fable des ì[g]bos en Nigéria”, en *Anthropos*, nº 31 (1936), pp. 241-42.
- ANGARICA, Nicolás Valentín (Obá Tolá), *El Manual del Oriaté*, Editorial Independiente, La Habana, 1955.
- ARANGO, Pedro, *El libro secreto de los Babalawos*, Editorial Academia, La Habana, 1990, 462 p.
- , “Manual de Santería”, en *Estudios Afrocubanos: Selección de lecturas*, Universidad de La Habana. CEAP, La Habana, 1992.



- , *Dice Ifá*, Editorial Academia, La Habana, [s. f.].
- ARCE BURGUERA, Arisel & FERRER CASTRO, Armando, *El Mundo de los Òrisà*, Unión: Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), La Habana, 1999.
- ARDEN, Nicky, *African Spirits Speak: A White Woman's Journey into the Healing Tradition of the Sangoma*, Destiny Books, Rochester (Vermont, USA), 1999.
- ARDENER, Edwin, "Some Outstanding Problems in the Analysis of Events", en *The Yearbook of Symbolic Anthropology*, Hurst, London, 1978.
- AREIA, Manuel Laranjeira Rodrigues de, *Figuras antropomórficas dos cestos de adivinhação dos Quiocos*, Atlântida Editôra, Coimbra (Portugal), 1973.
- ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal, *Características y grado de influencia que ejercen su zona creyentes que realizan fiestas religiosas*, Ediciones CIPS. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, La Habana, 1989.
- , *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo: estudio monográfico sobre su significación social en la sociedad cubana contemporánea*, Editorial Academia, La Habana, 1991.
- , "Los mitos en la Regla de Ocha y su incidencia en las normas de conducta de los creyentes", en *Mito, Magia y Religión*, Universidad Autónoma de Guerrero, Guerrero (México), Universidad de La Habana. CEAP, La Habana, 1992.
- , *Sistemas adivinatorios de la Regla Ocha, Los*, Editorial Academia, La Habana, 1997, 30 p.
- ARGÜELLES MIRET, Ercilia, "Análisis del color en la Regla de Ocha: los collares", en *Estudios Afrocubanos (Universidad de La Habana)*, nº 5, (2002), pp. 119-194.
- , "Oricha, mito y color", en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), nº 13, año LXI, (1983).
- ARGYRIADIS, Kali, "Ramas, familles, réseaux. Les supports sociaux de la diffusion de la santería cubana (Cuba-México)", en *Journal Des Sociétés Des Americanistes*, [s.n.], (2005).
- , "Les parisiens et la Santería: De l'attraction esthétique a l'implication religieuse", en *Psychopathologie Africaine* (Dakar), nº 31, vol. 1, (2001-2002), pp. 17-44.
- , "Cubanía et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane-Miami)", en *Civilisations*, nº 51, vol. 1-2, (2004), pp. 81-137.
- , "Des noirs sorciers aux babalaos. Analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à la Havane", en *Cahiers d'Études Africaines (École des hautes études en sciences sociales, Paris)*, nº 160, (2000), pp. 640-674.
- , "El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo", en *Desacatos. Revista de Antropología Social* (México), 18, (2005), pp. 29-52.
- , "Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería", en *Desacatos. Revista de Antropología Social* (México), nº 17, (2004), pp. 85-106.
- , *La Religion à l'Havane. Actualité de représentations et de pratiques culturelles havanaises*, Éditions des Archives Contemporaines, París, 1999.
- & JUÁREZ HUET, N., "Sobre algunas lógicas que conforman las redes transnacionales de la santería cubana. Una construcción etnográfica a partir del caso La Habana-México", en *IV Coloquio Internacional de Religión y Sociedad*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2005.

- ARJONA, Marta, “Near Havana: A Wealth of Afro-Cuban Traditions”, en *Museum* (Guanabacoa, Cuba), n° 44, vol. 1, (1992), 173 p.
- ARMIÑÁN LINARES, Ernesto, *Santería cubana: Leben nach der Regla de Ocha*, Reiner Redeker, Münster (Alemania), 1998.
- ARMSTRONG, R., “Glottochronology and African linguistics”, en *Journal of African History*, n° 3 (1962), pp. 282-90.
- , “Linguistic and ethnographic data in Ìdomà and Yorùbá history”, en *The Historian in Tropical Africa*, Oxford University Press., 1964, pp. 127-44.
- , “The Idomoid languages of the Benue and Cross River valleys”, en *Journal of West African Languages*, n° 13 (1983), pp. 91-149.
- ASARE, Meshack, *Meliga's Day (Opon Ifá Series, 2)*, Sub-Saharan Pub & Traders, New York, 1997.
- AUGÉ, Marc, *Dieu Objet*, Flammarion, París, 1988.
- AVEDO, Marta & HERNÁNDEZ BOSQUE, Paulino, *Santería Afrocubana: sincretismo con la religión católica. Ceremonias y Oráculos*, Eride Editorial, Madrid, 1998.
- AVEDO, Marta, HERNÁNDEZ BOSQUE, Paulino, *Trabajos y oraciones de la tradición afroamericana*, Eride Editorial, Madrid, 1999.
- AWÓRÌNDÉ, A. *Ìyè Ìrè Ifá (The Deep Chants of Ifá)*, Institute of African Studies, University of Ìbàdàn/Nigerian Cultural Records, 1965.
- AWÓYALÉ, ’Y. “On the deep structure of Yorùbá ideophones”, en *Research Papers in the Linguistic Sciences*, n° 1 (1978), pp. 3-37
- , *Global Yorùbá lexical database. Linguistic Data Consortium*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 2008.
- AYORINDE, Christine Renata, “Regla de Ocha-Ifá and the Construction of Cuban Identity”, en *Identity in the Shadow of Slavery, The Black Atlantic*, New York, 2000, pp. 72-85.
- , *Afro-Cuban religiosity, revolution, and national identity*, University of Florida Press, Gainesville (Florida), 2004.
- BABALOLA, S. A., *The Content and fom of Yòrubá Ijala*, Clarendon Pres, Oxford, 1966.
- , “Further discussion on Ayò Bámgbósé’s article ‘The meaning of Olódùmarè; an etymology of the name of the Yorùbá high god’”, en *African Notes* (Ìbàdàn), n° 7, vol. 2 (1975), pp. 104- 05.
- BABÁYEÒMÍ, S., “Bẹrẹ Festival in Òyó”, en *Journal of the Historical Society of Nigeria* n° 7 (1973), pp. 121-24.
- & O. Adékóólá eds., *Ìs. è. dálè. Àwọn Odù Ifá* 1-4. Institute of African Studies, University of Ìbàdàn, 1987.
- BADIRU, Ajibola I., *Ifá-Olokun: interpretaçao de sonhos na concepcao dos buzios*, Centro de Cultura Afro-Brasileiro, Brasil, 1989.
- BAILEY, Jim, *The Yòrubá of South Nigeria and Santeria in the Southeastern United States: History, Culture and Ceremonies of an Afro-Cuban Cult*, Godolphin House, London, 1991.
- BAKARE, J. L., *Iwe itumo ala: ati adura ajebi-ina pelu awon Odù Ifá merindinlogun*, N. Ross, New York, 1993, The Yòrubá collection of William and Berta Bascom, n° 104.
- BALBUENA GUTIÉRREZ, Bárbara, *Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2003, 147 p.

- BALOGÚN, O., *Shangó*, P. J. Oswald Ediciones, París, 1968.
- BALTAR RODRÍGUEZ, José, “Sanfacón: un caso de sincretismo religioso”, en *Los chinos de Cuba: Apuntes etnográficos*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 1997, Col. La Fuente Viva, nº 4, pp. 173-185.
- BÁMGBÓSÒÉ, A., *A Grammar of Yorùbá*. Cambridge University Press, 1966.
- , “The meaning of Olódùmarè; an etymology of the name of the Yorùbá high god”, en *African Notes* (Ìbàdàn), nº 7.1 (1972), pp. 25-32.
- , *Yorùbá, a Language in Transition*, Oòdúnjò Memorial Lecures Committee, Yába, 1986.
- BANFIELD, A., *Dictionary of the Nupe Language, Nupe-English*, Niger Press, Shonga, Northern Nigeria, 1914.
- BÁNJOò, A. & al. eds., *Quadrilingual Glossary of Legislative Terms: English, Hausa, Ìgbo, Yorùbá*. Nigerian Educational Research & Development Council, Lagos, 1991.
- BARBER, Karin, “Discursive Strategies in the Texts of Ifá and in the ‘Holy Book of Odù’ of the African Church of Òòrúnmilà.”, en *Self Assertion and Brokerage: Early Cultural Nationalism in West Africa*, Center for West African Studies, University of Birmingham, 1990, pp. 196-224.
- BARCELLOS, Mário & Cesar, *Jamberesu: as Cantigas de Angola*, Pallas Editora e Distribuidora, Rio de Janeiro (Brasil), 1998.
- BARNES, Sandra T., “The Many faces of Ogun: Introduction to the first edition”, en *Africa's Ogun. Old World and New*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1997.
- BARNES, Sandra T., *Africa's Ogun: Old World and New*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1997.
- BARNET LANZA, Miguel, “La religión de los Yòrubá y sus dioses”, en *Actas del Folklore* (La Habana), nº 1, año 1, (Enero-1961), pp. 9-11.
- , “Shangó, Alafín de Oyó”, en *Cuadernos de Cultura Africana* (La Habana), nº 1, (1961).
- , *Biografía de un Cimarrón*, Ediciones Huracán, La Habana, 1968.
- , *Akeké y la Jutía: fábulas cubanas*, Unión: Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), La Habana, 1978.
- , *Cultos afrocubanos: La Regla de Ocha. La Regla de Palo Monte*, Unión: Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), La Habana, 1995.
- , “La Regla de Ocha: The Religious System of Santería”, en *Sacred Possessions: Vodou, Santería, Pbeah, and the Caribbean*, Rutgers University Press, New Brunswick (New Jersey), 1997.
- , “La Regla de Ocha”, en *La Fuente viva*, Letras Cubanas Publishers, La Habana, 1998, pp. 297-329.
- , “En el país de los Orichas”, en *La Fuente viva*, Letras Cubanas Publishers, La Habana, 1998, pp. 133-157.
- , “Función del mito en la cultura cubana”, en *La Fuente viva*, Letras Cubanas Publishers, La Habana, 1998, pp. 257-267.
- , *Afro-Cuban religions*, Markus Wiener Publishers, Princeton (New Jersey), Ian Randle Publishers (IRP), Kingston (Jamaica), 2001.
- BARREAL HERNÁNDEZ, Isaac, “Un cuento de Rómulo Lachatañeré”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), nº 20, (1993).
- , “Santería y Candomblé: notas preliminares para un estudio comparativo”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), nº 20, (1993).
- , (*et alii*), *Fiestas populares tradicionales cubanas*, Ciencias Sociales, La Habana, 1998.
- , *Retorno a las raíces*, Editorial Científico Técnica y Academia, La Habana, 2000.

- , *Retorno a las raíces de Isaac Barreal* [Compilación y prólogo de Jesús Guanche Pérez], Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2001, Col. La Fuente Viva nº 18.
- BARRETT, Leonard E., “African Religion in the Americas: The ‘Islands in Between’”, en *African Religions: A Symposium*, NOK Publishers, New York, 1977.
- BASAIL RODRÍGUEZ, Alain, *Sociedad cubana hoy: ensayos de sociología joven*, Ciencias Sociales, La Habana, 2006.
- BASCOM, William Russel, “Ifá Divination: Comments on the Paper by J. D. Clarke”, en *Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute* (London), nº 42, vol. 21, (1942), pp. 41-43.
- BASCOM, William Russel, “The Relationship of Yòrubá Folklore to Divining”, en *Journal of American Folklore* (Washington d.C.), LVI, vol. 220, (1943), pp. 127-131.
- , “The focus of cuban santería”, en *Southwestern Journal of Anthropology. SWJA* (Albuquerque), nº 1, vol. 6, (1950), pp. 64-68.
- , “Two forms of afrocuban divination”, en *Acculturation in the Americas: 29th International Congress of Americanist*, University of Chicago Press, Chicago (Illinois), 1952, Tm. II, pp. 169-179.
- , “Odu Ifá: The Order of the Figure of Ifá”, en *Bulletin de l’institut Française d’Afrique Noire* (Paris), XXIII, vol. 3-4, (1961), pp. 676-682.
- , “Odu Ifá: The Names of the Signs”, en *Africa: Journal of the International African Institute* (Edinburgh University Press), 36, vol. 4, (1966), pp. 408-421.
- , *Ifá divination: Communication between gods and men in West Africa*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1969.
- , *Shango in the New World*, Texas A & M University Press. TAMU, Texas, 1972.
- , *Sixteen Cowries: Yòrubá Divination from Africa to the New World*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1980.
- BASSO ORTIZ, Alessandra, “Supervivencia de los sibs dahomeyanos en Cuba”, en *Anales del Caribe* (Casa de las Américas, La Habana), nº 14-15, (1995), pp. 129-136.
- , *Los gangá en Cuba. La comunidad de Matanzas*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2005, Col. La Fuente Viva, nº 25.
- BASTIDE, Roger, “The Structure of African Cults in Bahia”, en *Journal of American Folklore* (Washington d.C.), nº 53, (1940), pp. 271-278.
- , *Imagens do nordeste místico em branco e preto* [Introdução, tradução e notas de Charles Beylier], Edições O Cruzeiro, Rio de Janeiro (Brasil), 1945.
- , “La divination chez les Afro-américains”, en *La Divination: Etudes recueillies*, Presses Universitaires de France. PUF, París, 1968, Vol. 2, pp. 393-428.
- , “Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista”, en *Estudos afrobrasileiros*, Perspectiva, São Paulo (Brasil), 1973, Ciências Sociais, nº 18, pp. 159-191.
- , *African Civilizations in the New World*, C. Hurst & Co., London, 1978.
- , “Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador (Bahia)”, en *Olórisa: Escritos sobre a religião dos orixás*, Ôgora, São Paulo (Brasil), 1981.

- , “Le principe d’individuation. Contribution à une philosophie africaine”, en *La Notion de personne en Afrique Noire*, Centre National de la Recherche Scientifique. CNRS, París, 1993, pp. 33-43.
- BASTIN, Marie Louise, “A propos du panier divinatorie Tshokwe: comment se constitue un nouveau panier divinatorie ngombo ya cisuka chez les Tshokwe”, en *Arts D’Afrique Noire* (Arnouville), n° 68, (1988), pp. 19-27.
- BEATTIE, John M. H., “On understanding Sacrifice”, en *Sacrifice*, Academic Press Inc., Londres, 1980, pp. 29-44.
- BEIER, Ulli, “La Poesía de los Yòrubá”, en *Unión: Revista de literatura y arte de la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba* (UNEAC, La Habana), n° 3, (Julio/septiembre-1970).
- , *The Return of th Gods*, Cambridge University Press, Cambridge (England), 1975.
- , “Before Odùduwà”, en *Odù* (Ìbàdàn), n° 3 (1956), pp. 25-32.
- , “The dancers of Ágbòdò”, en *Odù* (Ìbàdàn), n° 7, (1957), p. 41.
- , *The Return of Sòàngó; the theatre of Dúró Ládiípòdò. Ìwàleòwà Haus*, Bayreuth, 1994.
- BEIR, L. de, *Religion et magie des Bayaka*, *Anthropos*, Editorial del Hombre, París, 1975.
- BELLEGARDE-SMITH, Patrick, *Fragments of bone: Neo-African religions in a New World*, University of Illinois Press, Chicago (Illinois), 2005.
- BENCOMO, Juan, “Crafting These Sacred Bata Drums”, en *Afro-Cuban Voices: On Race and Identity in Contemporary Cuba*, University of Florida Press, Gainesville (Florida), 2000, pp. 140-146.
- BENISTE, José, *Os Jogo de búzios: um encontro com o desconhecido*, Livraria Bertrand, Rio de Janeiro (Brasil), 2000.
- BERBÉS, María Isabel, “Ibbaé Echú Tolú”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 30, (1999), p. 110.
- , “Primer Oggún”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 29, (1999), p. 116.
- BERENGUER Y SED, A., *Tradiciones Villaclareñas*, Imprenta y Papelería de Rambla, Bouza y Cía., La Habana, 1929.
- BERGES CURBELO, Juana & RAMÍREZ CALZADILLA, Jorge, HERNÁNDEZ URBANO, Eva, *La religión en la historia de Cuba: Conformación y evolución del campo religioso cubano: Cronología comentada*, Consejo de Iglesias de Cuba, La Habana, 2001.
- BERGMANN, Axel, *Die Grundbedeutung des lateinischen Worters Religion*, Diagonal-Verlag, Marburg (Alemania), 1998.
- BERRY, J., *Spoken Art in West Africa*, London, 1960.
- BERSTEIN, B., “Algunas consideraciones en relación con el problema del arte y etnos”, en *Criterios* (La Habana), n° 5, (Diciembre-1984), pp. 256-276.
- BERTHO, Jacques, “La Science du Destin au Dahomey”, en *Africa: Journal of the International African Institute* (Edinburgh University Press), n° IX, vol. 3, (1936), pp. 359-378.
- BETANCOURT ESTRADA, Víctor, & MADÁN, Marcelo E., *Babalawo: Médico Tradicional*, Ediciones Órúnmilá C. A., Caracas (Venezuela), 2005.
- , MADÁN, Marcelo E., *La Santería: una tradición en decadencia*, Ediciones Órúnmilá C. A., Caracas (Venezuela), 2007.
- BEYIOKU, Akin Fagbenro, *Ifá*, The Hope Rising Press, Lagos (Nigeria), 1940.
- , *Ifá: Its Workshop and Prayers*, Tika Tore Press, Lagos (Nigeria), 1945.
- BJERKE, Svein, *Religion and Misfortune: The bacwezi Complex and the Other Spirit Cults of the Zinza of Northwestern Tanzania*, Universitetsforlaget, Oslo, 1981.

- BLANCO, Celia, *Santería Yòrubá: la hermosa y cautivante religión afroamericana. Su espiritualidad, obras y oraciones*, Representaciones Loga, Venezuela, 1995.
- BLIER, Rudolph, “Diviners as Alienist and Annunciators among the Batammaliba of Togo”, en *African Divination Systems: Ways of Knowing*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), [s. f.], pp. 73-90.
- BLOOMHILL, Greta, *Witchcraft in Africa*, Howard Timmins Ed., Cape Town (South Africa), 1962, 172 p.
- BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia, *Los Òrìsà en Cuba* [Prólogo de Reynaldo González; fotos de Emilio Reyes Pérez], Unión: Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), La Habana, 1990.
- & GONZÁLEZ DÍAZ DE VILLEGAS, Carmen, *Itutu: La muerte en los mitos y rituales afrocubanos*, Arenas, Miami (Florida), 1992.
- , *Los Òrìsà en Cuba*, Libros Sin Fronteras Inventory, Argentina, 1993, 301 p.
- , “Los Òrìsà en Cuba”, en *Afrocuba: An Anthology of Cuban Writings on Race, Politics and Culture*, Ocean Press, Melbourne (Australia), 1993.
- , *Mitos y leyendas de la comida afrocubana*, Ciencias Sociales, La Habana, 1993, Col. Echú BÍ.
- , *Los Òrìsà en Cuba: Edición revisada y ampliada por los olochas y libretas de Ifá*, Publicaciones del Ministerio de Educación, La Habana, Fundación Pablo Milanés, La Habana, 1994, Col. Güije.
- , *Los perros y los Òrìsà*, Pablo de la Torriente Editorial, Cuba, 1994, Folleto: 12 p.
- , *Opolopo owó: los sistemas adivinatorios de la Regla de Ocha*, Ciencias Sociales, La Habana, 1994, Col. Echú BÍ.
- , *Orula en el deambular por las antiguas civilizaciones*, Editorial Pablo de la Torriente, La Habana, 1995, Col. Muana Matari Nsasy, Folleto: 19 p.
- , *Tributo necesario a Lydia Cabrera y sus égguns*, Editorial Pablo de la Torriente, La Habana, 1995, Col. Muana Matari Nsasi, Folleto: 23 p.
- , “La Regla de Ocha o Santería: Bosquejo histórico”, en *Temas: Cultura, Ideología, Sociedad* (La Habana, Cuba), n° 4, (Oct. /Dic. -1995), pp. 33-37.
- , PORRAS POTTS, Valentina, *Òrìsà Ayé: unidad mítica del Caribe al Brasil*, Pontón S. A., Guadalajara (España), 1995.
- , *Orula en el deambular por las antiguas civilizaciones*, Editorial Pablo de la Torriente, La Habana, 1995, Col. Muana Matari Nsasy, Folleto: 19 p.
- , *Los Òrìsà en Cuba* [Prólogo de Carlos Valbuena], Panapo, Caracas (Venezuela), 1995, Ediciones Òrìsà en Cuba.
- & LÓPEZ CEPERO, Mario, *¿Sincretismo religioso? Santa Bárbara: Changó*, Editorial Pablo de la Torriente, La Habana, 1995, Col. Muana Matari Nsasy.
- , “Cofradías, Cabildos, Cimarrones y Palenques”, en *Revista Bimestre Cubana de la Sociedad Económica de Amigos del País* (La Habana), n° 5, vol. 80, 3ª, (Julio/Diciembre-1996), pp. 48-59.
- , *Ifá: su historia en Cuba*, Unión: Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), La Habana, 1996, Col. La Rueda Dentada.
- & RÍO BOLÍVAR, Natalia del, *Una mirada a la muerte*, Centro Cultural de España, La Habana, 1996, Folleto Conferencia: 8 p.

- & JIMÉNEZ SOLER, Guillermo, TORRES DELGADO, Daisy, *La Cucina a Cuba: La storia e le ricette*, L'Editrice Consumatori e il gruppo volontariato civile di Bologna, Roma, 1996.
- , *Homenaje a Babalú Ayé* [Ilustraciones de Víctor Castro], Centro Cultural de España, La Habana, 1997, Folleto Conferencia: 6 p.
- , “Legado africano en Cuba, El”, en *Papers: Revista de sociologia* (Universitat Autònoma de Barcelona), n° 52, (1997), pp. 155-166.
- , “Yemayá Afrekete en su laguna sagrada”, en *Afrocuba'97: I Muestra de la Cultura Afrocubana en España*, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo, 1997.
- , *Cuba: imagenes y relatos de un mundo mágico* [Fotografías Emilio Reyes Pérez], Unión: Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), La Habana, 1997.
- , *Los Òrìsà en Cuba*, Multimedia Interactiva. SIS Software, London, 1997, 1 CD-ROM
- & GONZÁLEZ DÍAZ DE VILLEGAS, Carmen, *Cuban Guisine: Its Myths and Legends*, José Martí Publishing House (Instituto Cubano del Libro), La Habana, 1998.
- , *Afro-Cuban Cuisine: Its Myths and Legends*, José Martí Publishing House (Instituto Cubano del Libro), La Habana, 1998, 111 p.
- , “La Ceiba”, en *Palabras de la Ceiba: Fundación de Cultura Afrohispanoamericana* (Sevilla, España), [s.n.], (1998), 5 p.
- & OROZCO, Román, *Cuba Santa*, Santillana, Madrid, El País, S. L., Barcelona, 1998.
- & LÓPEZ CEPERO, Mario, *La Santería: Sincretismo Religioso*, Besa Editrice, Bari (Italia), 1998, Colección Verbamundi, n° 11.
- , “Tributo necesario a Lydia Cabrera y sus egguns”, en *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (La Habana), n° 1, año 1, (Enero/Junio-2000), pp. 29-35.
- & GONZÁLEZ DÍAZ DE VILLEGAS, Carmen, *Mitos y leyendas de la comida afrocubana*, Plaza Mayor, San Juan de Puerto Rico, 2000, Colección Cultura Cubana (Folklore).
- & RÍO BOLÍVAR, Natalia del, *Lydia Cabrera en su Laguna Sagrada*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2000.
- , *Los Òrìsà en Cuba: Nueva edición revisada y ampliada por Ifá*, Mercie Ediciones, Panamá, 2005.
- & RÍO BOLÍVAR, Natalia del, *¿Sincretismo religioso? Santa Bárbara: Changó*, José Martí Publishing House (Instituto Cubano del Libro), La Habana, 2007.
- & RÍO BOLÍVAR, Natalia del, *Corrientes espirituales en Cuba*, José Martí Publishing House (Instituto Cubano del Libro), La Habana, 2007.
- , *Òrìsà del panteón afrocubano*, Quorum Libros Editores, Cádiz, 2008, Col. de periodistas.
- , “El Café y sus peregrinaciones”, en *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (La Habana), n° 18, año 10, (2008), pp. 100-106.
- , *Espíritus Rumberos*, Plaza Mayor, San Juan de Puerto Rico, 2010, Col. Cultura Cubana. Folklore.
- , *Òrìsà Ayé: La espiritualidad del Caribe al Brasil*, José Martí Publishing House (Instituto Cubano del Libro), La Habana, 2011.
- BONESTEEL, Michael, “Paul Sierra at Halsted”, en *Art in America*, n° 74, (March-1986), pp. 15-156.

- BONNELL, Letty Wilson, *Elephants and hunters, diviners and oracles: Yorùbá carving in bone and ivory*, University of Maryland Press, College Park (Maryland), 2002.
- BORGES PÉREZ, Octavio, “Iré Aché. Camino de la gracia”, en *Granma* (La Habana), nº 6, (Marzo-1990).
- BOSTON, G. Robert, “Blood Feud: Hialeah City Officials and Santeria Church Members Are Looked in a Bitter Battle over Animal Sacrifice of Religious Liberty”, en *Church and State*, nº 45, (1992), pp. 7-11.
- , “Santeria: Animal Sacrifice Religion Comes Out of the Shadows”, en *Church and State*, nº 41, (1988), pp. 10-11.
- BOURGEOIS, A., “Mukoko Ngombu: Divination Paraphernalia of the Yaka”, en *African Arts* (Áfrican Studies Center, University of California), nº 15, vol. 3, (1983), pp. 56-59 y 80.
- BOURGUIGNON, Erika E., “Ritual Dissociation and Possession Belief in Caribbean Negro Religion”, en *Afroamerican Anthropology: Contemporary Perspectives*, Free Press, New York, 1971.
- BOWEN, T.J., *Grammar and Dictionary of the Yòrubá Language*, Smithsonian Institution Press, Washington d.C., 1858.
- BRAGA, Júlio Santana, *O Jogo de búzios: Um estudo da adivinhação no candomblé*, Editôra Brasiliense, São Paulo (Brasil), 1988.
- , *Cadeira de Ogã e outros ensaios*, A, Pallas Editora e Distribuidora, Rio de Janeiro (Brasil), 1999, 2ª Ed.
- BRAGA, Reginaldo Gil, *Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre: A música no Culto aos Orixás*, Secretaria Municipal de Cultura, Pôrto Alegre (Rio Grande do Sul), 1998.
- BRAMDON, George, *Santeria from Africa to the New World: the dead sell memories*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1993.
- , “The Uses of Plants in the Healing in a Afro-Cuban Religion, Santería”, en *Journal of Black Studies* (Temple University, Philadelphia), nº 22, vol. 1, (1991), pp. 55-80.
- , “Hierarchy without a Head: observations on changes in the social organization of some AfroAmerican religions in the United States, 1959-1999 with special reference to Santeria”, en *Archives de Sciences Sociales des Religions* (France), nº 47, (2002), pp. 151-174.
- , “Sacrificial Pressactices in Santeria, an African-Cuban religion in the United States”, en *Africanisms in American culture*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1990, pp. 119-147.
- , *Light from the Forest. How Santeria Heals trthought Plants*, Blue Unity Press, New York, 1991.
- , *Santería from Africa to the New World: The Dead sell Memories*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1993.
- , *The Dead Sell Memories. Santeria from Africa to the New World*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1997.
- BRESLAW, Elaine G., *Tituba, Reluctant Witch of Salem: Devilish Indians and Puritan Fantasies*, New York University Press. NYU, New York, 1996.
- BROWN, Charles S. & CHAPPELLE, Yvonne R., “African religions and the quest for Afro-American heritage”, en *African Religions: A Symposium*, NOK Publishers, New York, 1979.
- BROWN, David Hiliary (Eguin Kolade), *Garden in the Machine: Afro Cuban Art and Pefomance in Urban New Yersey and New York*, Yale University Press, New Haven (Connecticut), 1989.



- , “Thrones of the Òrìsà: Afro-Cuba Altars in New Jersey, New York and Habana”, en *African Arts (Áfrican Studies Center, University of California)*, n° 26, vol. 4, (Octubre-1993), pp. 44-59 y 85-87.
- , “Toward and Ethnoaesthetics of Santería Ritual Arts: The Practice of Altar Making and Gift Exchange”, en *Santería Aesthetics in Contemporary Latin American Art*, Smithsonian Institution Press, Washington D.C., 1996, pp. 77-146.
- & BUESCU, Maria Leonor Carvalhão, *Tratado Práctico de Ifá*, Folkcuba, Miami (Florida), 2002.
- , *Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*, University of Chicago Press, Chicago (Illinois), 2003.
- BRUGAL, Yana Elsa, RIZK, Beatriz J., *Rito y representación: Los sistemas mágicoreligiosos en la cultura cubana contemporánea*, Iberoamericana de Publicaciones, Madrid, 2003, Colección Nexos y diferencias, n° 6, 282 p.
- BUCHER, Hubert, *Spirits and Power: An Analysis of Shona Cosmology*, Oxford University Press, Cape Town (South Africa), 1980.
- BUENO MENÉNDEZ, Salvador, *Leyendas cubanas*, Arte y Literatura, La Habana, 1978.
- , *Leyendas cubanas*, Letras Cubanas Publishers, La Habana, 1996.
- BUONFIGLIO, Mônica, *Viviendo e aprendendo a Jogar Búzios. O Oráculo dos Orixás*, Outras Palavras Produções Editoriais e Comercio Ltda., São Paulo (Brasil), 1993.
- BURT, Ben W., *The Yòrubá and Their Gods*, Museum of Mankind, London, 1977.
- BURTON, John W., “Atuot Totemism”, en *Journal of Religion in Africa* (Leiden), n° 10, (1979), pp. 95-107.
- , “A Polythetic Class of Autot Religious Thought”, en *Journal of Religion in Africa* (Leiden), n° 11, (1980), pp. 93-105.
- , “The Village and Cattle Camp: Aspects of Atuot Religion”, en *Explorations in African Systems of Thought*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1980, pp. 268-297.
- , *God's Ants: A Study of Atout Religion*, Studia Institut Anthropos, Viena (Austria), 1981.
- BUXTON, Jean, *Religion and Healing in Mandari*, The Clarendon Press, Oxford, 1973.
- CABRERA, Lydia, *Por qué... (Cuentos negros de Cuba)*, Ediciones C. R., La Habana, 1948.
- , *Dictionary of folklore, mythology and legend*, Funk & Wagnalls Company, New York, 1950.
- , “El dueño de Ewé”, en *Les Afro-Américains. Institut français d'Afrique noire* (Dakar), n° 27, (1953), pp. 169-180.
- , *El Monte: Igbo-Finda; Ewe Òrìsà. Vititi Nfinda. Notas sobre religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y el pueblo de Cuba*, Ediciones C. R., La Habana, 1954.
- , *Otán Iyebiyé: Las piedras preciosas en la tradición cubana*, Ediciones C.R., La Habana, 1970.
- , *Ayapá: cuentos de Jicotea*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 1971.
- , *Notas sobre las Religiones, Magia y Supersticiones de los Negros Criollos y el Pueblo de Cuba*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 1971.
- , *Cuentos negros de Cuba*, Ediciones C. R., La Habana, 1972.
- , *Yemayá y Ochún: Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 1974, Col. Chicherecú.

- , *Ayapá: cuentos de Jicotéa*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 1977.
- , *Koeko Iyawó, Aprende novicia: Pequeño tratado de Regla Lucumí*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 1980.
- , *Anagó, vocabulario Lucumí: El Yòrubá que se habla en Cuba* [Prólogo de Roger Bastide], Ediciones Universal, Miami (Florida), 1983, 2ª Ed.
- , *Cuentos para adultos niños y retrasados mentales*, Ultra Graphics Corp., Miami (Florida), 1983.
- , *Medicina popular de Cuba: Médicos de antaño, curandero, santeros y paleros de hogaño*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 1984, Col. Chicherecú.
- , *Los animales en el folklore y la magia de Cuba, Los*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 1987, 6ª ed.
- , *Laguna sagrada de San Joaquín, La*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 1993, 2ª ed.
- CALIXTE, Fritz, DORISMOND, Edelyn, *Vaudou, santéria, candomblé: les pratiques religieuses dans la Caraïbe*, L'Harmattan, París, 2007.
- CAMARA, David, *Órúnmilá Eleri Kuim: La Doctrina Kosmica I*, Kimbisa Promotions, Inc., Bayamón (Puerto Rico), 1989.
- CAMARA, Evandro M., “Afro-American religious Syncretism in Brazil and the United States: A Weberian perspective”, en *Sociological Analysis* (Oxford University Press), n° 48, (1988), pp. 299-318.
- CAMPO, Orlando do, “The Free Exercise Clause and Ritual Bloodletting: Church of the Lucumí Babalú Ayé vs. City of Hialeah”, en *Enigmatic Powers: Syncretism with African and Indigenous People's Religions among Latinos*, Bildner Center for Western Hemisphere Studies, New York, 1995, pp. 159-179.
- CAMPOS MITJANS, Gertrudis, “La alfarería popular y ritual en la santería cubana”, en *Anales del Caribe* (Casa de las Américas, La Habana), n° 14-15, (1995), pp. 277-282.
- CANET, Carlos, *Lucumí: religión de los Yòrubás en Cuba*, Editorial A.I.P., Miami (Florida), 1973.
- CAÑIZARES, Raul, “Santería: from Afro-Caribbean Cult to World Religion”, en *Caribbean Quarterly* (Trinidad, B.W.I.), n° 40, (1994), pp. 59-63.
- , “The Epiphany and the Cuban Santería”, en *Journal of Dharma*, n° 15, (1990), pp. 309-313.
- , *Oshun: Santería and Òrìsà of love*, [s.n.], Miami (Florida), 1983.
- , *Transportability and Dissimulation in Santería: A Study in Cultural and Religious Survival*, University of South Florida Press, Tampa (Florida), 1992.
- , *Walking with the night: the Afro-Cuban world of santería*, Destiny Books, Rochester (Vermont, USA), 1993.
- , *Cuban Santeria. Walking with the night*, Destiny Books, Rochester (Vermont, USA), 1999.
- , *Obàtálá. Santeria and the White Robed King of the Òrìsà*, Original Publications, New York, 2000.
- , *Oshun. Santeria and the Òrìsà of Love and Sensuality*, Original Publications, New York, 2000.
- , *Shango: Santeria and the Òrìsà of Thunder*, Original Publications, New York, 2000.
- , *Babalú Aye. Santeria and the Lord of Pestilence*, Original Publications, New York, 2000.
- , *Eshu-Eleggua Elegbara. Santeria and the Òrìsà of the Crossroads*, Original Publications, New York, 2001.
- , *Santería cubana: el sendero de la noche*, Lasser Press, México D. F., 2001.
- CAPONE, Stefania, “Les Pratiques européennes des religions afro-américaines”, en *Psychopathologie Africaine (Dakar)*, n° 31, vol. 1, (2001-2002).

- , “O pai-de-santo e o Babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos Òrìsà”, en *Revista Pós Ciências Sociais* (Universidade Federal Do Maranhão, Brasil), n° 16, vol. 8, (Julio/Diciembre-2011).
- , “Uma religião para o futuro: A rede transnacional dos cultos afro-americanos”, en *IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. IFCS, Rio de Janeiro (Brasil), 1999.
- , *Religions Transnationales*, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles (Bélgica), 2004.
- CARNEIRO, Edison, *Religiões negras: notas de etnografia religiosa*, Civilização Brasileira, S. A., Rio de Janeiro (Brasil), 1936.
- CARPENTIER, Alejo, “Lydia Cabrera, en... ‘entre las mejores escritoras de nuestro continente’”, en *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (La Habana), n° 1, año 1, (Enero/Junio-2000), pp. 10-19.
- CARVALHO, José Jorge de & SEGATO, Rita Laura, *El culto Shangó en Recife, Brasil*, Centro para las Culturas Populares y Tradicionales, Caracas (Venezuela), 1987.
- CASANOVA OLIVA, Ana Victoria, *Problemática organológica cubana. Crítica a la sistemática de los instrumentos musicales*, Casa de Las Américas, La Habana, 1988.
- CASANOVA, Juan Manuel (Ifá Aremú), *Aggò Òrìsà: con el permiso de los dioses africanos. Componentes étnicos sociológico-históricos de la cultura afrocubana*, [s.n.], Miami (Florida), 1996.
- CASLANT, E., *Traite Elementaire de Géomancie*, Vega, Paris, 1935.
- CASTELLANOS GUERRERO, Gerardo, *Relicario histórico: Frutos Coloniales y de la vieja Guanabacoa*, Editorial Librería Selecta, La Habana, 1948.
- CASTELLANOS JIMÉNEZ, Israel, “Instrumentos musicales de los afrocubanos”, en *Archivos del Folklore Cubano* (La Habana), n° 3, vol. 2, (1926), pp. 193-208.
- , “¿Qué San Lázaro se venera en Cuba?”, en *El Militante Comunista*, Secretaría de Organización y la C.O.R. del Comité Central del Partido Comunista de Cuba, La Habana, 1987.
- CASTELLANOS TAQUECHEL, Isabel Mercedes, *The Use of language in Afro-Cuban religion*, Georgetown University Press, Washington d.C., 1976.
- , *Language Use in the Lucumí Cult of Cuba*, Georgetown University Press, Washington d.C., 1976.
- , *Eleggua quiere tambó: cosmovisión religiosa afrocubana en las canciones populares*, Universidad del Valle, Bogotá (Colombia), 1980.
- & CASTELLANOS TAQUECHEL, Jorge, *Cultura afrocubana III: Las religiones y las lenguas* (Apéndice: grabados rituales congos de Lydia Cabrera), Ediciones Universal, Miami (Florida), 1992, Col. Ébano y Canela.
- , “From Ulkumi to Lucumí: A Historical Overview of Religious Acculturation in Cuba”, en *Santería Aesthetics in Contemporary latin American Art*, Smithsonian Institution Press, Washington d.C., 1996, pp. 39-50.
- CASTILLO, José María, *Ifá en tierra de Ifá: con su gran oráculo, 16 melles, 365 ordun, más de 1000 historia y eboques*, Edición del Autor, 1976.
- CASTILLO MELÉNDEZ, Francisco, “Participación de Canarias en la fundación de Matanzas”, en *VI Coloquio de Historia Canario-Americana (1984)*, Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 1987, pp. 47-74.
- CASTRO FLORES, Margarita, “Religiones de origen africano en Cuba: Un enfoque de género”, en *Temas: Cultura, Ideología, Sociedad* (La Habana), n° 5, año 2, (Enero/Marzo-1996), pp. 66-70.

- CASTRO, Yêda Antonita Pessoa de Salvador, “De como Legba tornou-se interlocutor dos deuses e dos homens”, en *Revista Pós Ciências Sociais* (Universidade Federal Do Maranhão, Brasil), nº 2, vol. 1, (Agosto/Diciembre-2004).
- CAUNEDO, Sylvia, “Sincretismo y religiosidad en la Santería cubana”, en *Cuadernos Hispanoamericanos* (Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid), nº 538, (Abril-1995), pp. 7-18.
- CHEICHEL, Ednah, *Hôde hôde we-sippûrô = A Tale for each month*, Ethnological Museum and Folklore Archives, Ha Ifá (Israel), 1968.
- CHESNUT, R.A., *Competitive Spirits: latin America's New Religious Economy*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 2003.
- CHICAS RENDÓN, Otto, *Recetario y oraciones secretas de Maximón*, Casa de las Velas, Ciudad de Guatemala (Guatemala), 1995.
- CLARK, Mary Ann, “¡No Hay Ningún Santo Aquí! (There are no saints here!): Symbolic Language within Santería”, en *Journal of the American Academy of Religion*, nº 69, (2001), pp. 21-41.
- , “Santería”, en *Sects, Cults, and Spiritual Communities: a Sociological Analysis*, Praeger Publishers, Westport (Connecticut), 1998, pp. 117-130.
- CLARKE, J.D., “Ifá Divination”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute (Londres)*, nº 69, vol. 2, (1939), pp. 235-256.
- COBURG, Adrian, *Batá Socires: Toques especiales*, [s.n.], Berna (Suiza), 2002.
- , *Batá Scores: Oru Seco*, [s.n.], Berna (Suiza), 2002.
- , *Drum melodies of Afro-Cuban music: Vol. I: Música folklórica; Vol. II: Música popular*, [s.n.], Berna (Suiza), 2002.
- COFIÑO LÓPEZ, Manuel, *Cuando la sangre se parece al fuego*, Aufbau-Verlag, Berlín, 1977.
- , *Cuando la sangre se parece al fuego*, Letras Cubanas Publishers, La Habana, 1979.
- COLINA, Cino, “El canto folclórico en Cuba: Osha Niwé: ¿Quién lo va a hacer cuando me muera?”, en *Granma* (La Habana), nº 6, (Abril-1990).
- COLSON, Elizabeth, “Alien Diviner and Local Politics among the Tonga of Zambia, The”, en *Political Anthropology*, Aldine Press, Chicago (Illinois), 1966, pp. 221-228.
- CORBEA CALZADO, Julio, “La Virgen de la Caridad del Cobre: construcción simbólica y cultura popular”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), nº 25, (1995), pp. 4-11.
- CÓRDOVA MARTÍNEZ, Carlos, BARZAGA SABLÓN, Óscar, *El espiritismo de cordón: Un culto popular cubano*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2000, Col. La Fuente Viva, nº14.
- CORNELIUS, Steven Harry, *The Convergence of power: An Investigation into the Music Liturgy of Santería in New York City*, Latin American Center UCLA, Los Angeles (California), 1989.
- , “Personalizing Public Symbols through Music Ritual: Santería's Presentation to Añá”, en *Latin American Music Review/Revista de Música Latinoamericana* (Texas), nº 16, vol. 1, (1990), pp. 42-57.
- , “Encapsulating Power: Meaning and Taxonomy of the Musical Instruments of Santería in New York City”, en *Ethnomusicology*, nº 8, (1990), pp. 125-141.
- , *Finding Soul on the Path of Orisa: A West African Spiritual Tradition*, Crossing Press, California, 2001.
- CORTÉS, Enrique, *Manual del Oriaté*, Vilaragus Artículos Religiosos Corp., New York, 1980.

- , *Manual del Oriaté: secretos del Oriaté de la religión Yòrubá*, Vilaragus Artículos Religiosos Corp., New York, 1980.
- COSTA, Carlos Jose da, *Awon babawo, Órínmilá, Ifá ati won awo fun iye: os sacerdotes, os deuses dos segredos e os misterios da vida*, [s.n.], Brasil, 1994.
- COURLANDER, Harold, “Musical Instruments of Cuba”, en *Musical Quaterly*, 27, (Abril-1942), pp. 227-240.
- , *A Treasury of Afro-American Folklore*, Crown Publishers Inc., Nueva York, 1976.
- CRESPO, Francisco Javier, *Learning the Fundamentals of Batá Drumming with Pedro Orta*, University of California Press, Los Angeles (California), 1997.
- CROSS SANDOVAL, Mercedes, “Santería”, en *Journal of the Florida Medical Association*, n° 70, (August-1983), pp. 620-328.
- , “Santeria as a Mental Health Care System: An Historical Overview”, en *Social Science and Medicine*, n° 13 b, (April-1979), pp. 137-151.
- , “Santería: Afro-Cuban Concepts of Disease and Treatment in Miami”, en *Journal of Operational Psychiatry*, n° 8, (1977), pp. 52-63.
- , *La religión afrocubana* [Prólogo por Lydia Cabrera], Playor, S. A., Madrid, 1975, Col. Plaza Mayor libre.
- , *Thunder over Miami: ritual objects of Nigerian and AfroCuban religion*, Miami-Dade Community College, Miami (Florida), 1982.
- , *Mariel and Cuban National Identity*, Editorial SIBI, Miami (Florida), 1985.
- , “Afro-Cuban Religion in Perspective”, en *Enigmatic Powers: Syncretism with African and Indigenous People's Religions among Latinos*, Bildner Center for Western Hemisphere Studies, New York, 1995.
- CRUZ GÓMEZ, Carlos Alberto, “Los Herederos de Changó”, en *Estudios Afrocubanos* (Universidad de La Habana), n° 5, (2002), pp. 81-102.
- CRUZ LÓPEZ, María E. de la & GÓMEZ ABREU, Nerys, “La medicina verde y el complejo Ocha-Ifá”, en *Signos* (Santa Clara, Cuba), n° 42, (1996), pp. 97-106.
- CRUZ, R. Ted, “Animal Sacrifice and Equal Protection Free Exercise: Church of the Lukumi Babalu Aye Inc. v. City... “, en *Harvard Journal of Law & Public Policy*, n° 17, (1994), pp. 262-274.
- CUENCA, Zunilda, ABELLA, Felipe, *El pájaro que habla. (Espíritus, ochas y brujos en Holguín)*, Holguín Ediciones, Holguín (Cuba), 1984.
- CUERVO HEWITT, Julia, “Ifá: Yòrubá and Lucumí oracle = Ifá: oráculo Yòrubá y lucumí”, en *Cuban Studies* (University of Pittsburgh), n° 13, (1983), pp. 25-40.
- , *Aché, presencia africana tradiciones Yòrubá-lucumí en la narrativa cubana*, Peter Lang Publishing Group, New York, 1988.
- , “Ifá: Yòrubá and Lucumí oracle”, en *Cuban Studies* (University of Pittsburgh), n° 13, (1983), pp. 25-40.
- CUNHA, Ana Stela De Almeida, “Cantando para os mortos: cerimônias fúnebres e diversidade religiosa em Cuba”, en *Revista Pós Ciências Sociais* (Universidade Federal Do Maranhão, Brasil), n° 16, vol. 8, (Julio/Diciembre-2011).
- CURBELO DE DÍAZ, Irene, *El arte de los santeros puertorriqueños = The Art of the Puerto Rican santeros*, Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan de Puerto Rico, 1986.

- CURRY, Mary Cuthrell, *Making the gods in New York: the Yòrubá religion in the African American community (Studies in African American History and Culture)*, Garland Publishing, Inc., New York, 1997.
- , *Making the gods in New York: the Yòrubá religion in the African American community (Studies in African American History and Culture)*, Garland Publishing, Inc., New York, 1997.
- CURTIS, James Roberto, *Shangó*, Arte Público Press, Houston (Texas), 1996, 197 p.
- CUTIÉ BRESSLER, Alberto, “Algunas teorías sobre el trance y la posesión”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 31, (2000), pp. 7-12.
- , “Fenómenos del trance posesión en los sistemas mágico-religiosos cubanos”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 28, (1998), pp. 75-81.
- D’OBALUAYÊ, Batista, *Jogo de Búzios de Odús*, Império Da Cultura, Rio de Janeiro (Brasil), [s. a.].
- DAHLE, Lars, “Sikidy and Vintana: Half-hours with Malagasy Diviners”, en *Antananari Annual* (Madagascar), n° 10, (1886), pp. 218-234.
- DALMAU, Felipe, *Obatalá, Changó y Ochún: Elementos espirituales de la Santería*, Ediciones Destino, S. A., Barcelona, 1978.
- DANIEL, Yvonne, *Dancing Wisdom: Embodied Knowledge in Haitian Vodou, Cuban Yòrubá, and Bahian Candomble*, University of Illinois Press, Chicago (Illinois), 2005.
- DECARY, Raymond, *La divination malgache par le sikidy*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, París, 1970.
- DECOSMO, Janet L., “Imágenes de los Orichas en Salvador de Bahía”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 33, (2000), pp. 79-89.
- DELGADO TORRES, Alejandro Eddy (Ogunda La Maza), *El gran libro de la santería: introducción a la cultura Yòrubá* [prólogo de Alexis Valdés], La Esfera de los Libros, S. L., Madrid, 2005, Series Palmyra.
- DELGADO, Héctor, “From the Sacred Wild to the City: Santería in Cuba Today”, en *Sacred Possessions: Vodou, Santería, Pbeah, and the Caribbean*, Rutgers University Press, New Brunswick (New Jersey), 1997, pp. 101-122.
- DELGADO, Kevin Miguel, *Iyesá: Afro-Cuban Music and Culture in Contemporary Cuba*, University of California Press, Los Angeles (California), 2001.
- DENNETT, Richard Edward, “Names of the Odu”, en *Nigerian Chronicle*, n° 12, (Marzo-1909).
- DENNETT, R., *Nigerian Studies on the Religious and the Political Systems of the Yòrubá*, Macmillan, New York, 1960.
- DEVISCH, René, “Autoproduction, production et reproduction: Divination et politique chez les Yaka du Zaïre”, en *Social Compass. Revue Internationale de Sociologie de la Religion*, n° 32, (1985), pp. 111-132.
- DEVISCH, René, “Diagnostic divinatoire chez les Yaka du Zaïre: Les axes étiologiques et le sujet de l’énonciation”, en *L’Ethnographie*, vol, 81, n° 96-97, (1985), pp. 197-216.
- DEVISCH, René, “Towards a Semantic Study of Divination: Authority in the Yaka Diviner’s Oracle”, en *Bijdragen: Tijdschrift voor Filosofie en Theologie*, n° 39, (1978), pp. 270-288
- DEZ, Jacques, “Le temps et le pouvoir: L’usage du calendrier divinatoire antemore”, en *Les Souverains de Madagascar*, Karthala. Centre de Recherches Africaines, París, 1983, pp. 108-123.
- , “Essai sur le calendrier arabico-malgache”, en *Etudes sur l’Océan Indien*, Université de Reunion, St. Denis (Francia), 1984, pp. 58-119.

- DI LEO, Octavio, “La entrevista con Lydia Cabrera”, en *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (La Habana), nº 1, año 1, (Enero/Junio-2000), pp. 39-44.
- DIANTEILL, Erwan, *Le savant et le santero: naissance de l'étude scientifique des religions afro-cubaines*, L'Harmattan, París, 1995.
- , “El rol de la Santería en la organización de las relaciones sociales en Cuba: Identidad y parentesco”, en *I Congreso Europeo de Latinoamericanistas*, Universidad de Salamanca. Servicio de Publicaciones, Salamanca, 1996, (Edición digital).
- , *Des dieux et des signes: initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales. EHESS, París, 2000, Civilisations et sociétés, nº 103.
- , “Topología religiosa afrocubana”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), nº 39, (2002), pp. 13-23.
- & SWEARINGEN, Martha, “From Hierography to Ethnography and Back: Lydia Cabrera's Texts and the Written Tradition in Afro-Cuban Religions”, en *Journal of American Folklore* (Washington d.C.), 116, vol. 461, (2003), pp. 273-292.
- DÍAZ CASTRILLO, Luis & MADÁN, Marcelo E., *El ABC de la santería: Gramática y diccionario*, Ediciones Órúnmilá C.A., Caracas (Venezuela), 2004.
- , *Obras y trabajos de Ifá*, [s. l.], [s. a.].
- DÍAZ CERVETO, A. M. & PÉREZ CRUZ, O., *Festividades religiosas más concurridas como parte de las tradiciones cubanas*, Ediciones CIPS. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, La Habana, 1991.
- DÍAZ CUETO, Ana María, *La religiosidad en la sociedad cubana, comportamiento y proyecciones*, Editorial Academia, La Habana, 1997.
- DÍAZ FABELO, Simeón Teodoro, *Lengua de santeros (Guiné Góngori)*, Editorial Adelante, La Habana, 1956, 232 p.
- , *Olórún*, Ediciones del Departamento de Folklore del Teatro Nacional de Cuba, La Habana, 1960.
- , *El ebbó*, [s.n.], La Habana, 1963.
- , *Análisis y evaluación cultural de las letras del Dilogún*, [s.n.], La Habana, 1967.
- , *Teoría General de la Regla Ocha-Lukumí*, Biblioteca Nacional José Martí, La Habana, 1970.
- , “Los caracoles”, en *Oralidad. Anuario para el Rescate de la Tradición Oral en América Latina* (UNESCO, La Habana), nº 6-7, (1994-1995), pp. 12-18.
- DÍAZ QUIÑONES, Arcadio, “Fernando Ortiz y Allan Kardec: espiritismo y transculturación”, en *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (La Habana), nº 0, año 1, (1999).
- DILLON-MALONE, Clive Mary, *The Korsten basketmakers: a study of the Masowe Apostles, an indigenous African religious movement*, Manchester University Press, Manchester (Inglaterra), 1978.
- DILU, Pastor, *Santería moderna*, Edición del Autor, New York, 1987.
- DIONIS REVERÓN, Vicente Manuel, *Diloggun: el oráculo de los Orichas de la Religión Yòrubá*, Obbanani, S. L., La Orotava (Tenerife), 1998.
- DODDS, J. Scott, *Sorcerers of Zaire, Films for the Humanities & Sciences*, Princeton (New Jersey), 1993.
- DOMÍNGUEZ GONZÁLEZ, Lourdes S., *Los collares en la santería cubana*, José Martí Publishing House (Instituto Cubano del Libro), La Habana, 1999.

- DOMÍNGUEZ MONDEJA, Marlén, “El archivo personal de Fernando Ortiz y su recortería de prensa sobre la brujería: Compilación bibliográfica”, en *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (La Habana), n° 6, año 4, (Julio/Diciembre-2002), pp. 196-206.
- DORNBACH, María, “Gods in Earthenware Vessels: Gods and Their Representation in the Afro-Cuban Santería Religion”, en *Acta Ethnographica* (Budapest), n° 26, (1977), pp. 285-308.
- , *Òrìsà en soperas: los cultos de origen Yòrubá en Cuba*, Universidad Attila Jozsef, Budapest (Hungria), 1993.
- , *Orichas en soperas: los cultos de origen Yòrubá en Cuba*, University of Szeged, Szeged (Hungria), 1993.
- DREWAL, Margaret Thompson, *Yòrubá Revisionism in New York*, University Press of Florida, Gainesville (Florida), 1989.
- DUANY, Jorge, “Stones, Trees, and Blood: an Analysis of a Cuban Santero Ritual”, en *Cuban Studies* (University of Pittsburgh), n° 12, (1982), pp. 37-53.
- DUHARTE JIMÉNEZ, Rafael, “Herencia africana y turismo cultural en Cuba”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 26, (1997), pp. 12-15.
- , “Magia y postmodernidad en Cuba”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 25, (1996), pp. 23-24.
- & SANTOS GARCÍA, Elsa, *Hombres y Dioses: Panorama de la religiones populares en Cuba*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 1999.
- DuMOULIN, John, “The Participative Art of the Afro-Cuban Religions”, en *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museun Für Völkerkunde* (Dresden), n° 21, (1962), pp. 637-77.
- ECHÁNOVE TRUJILLO, Carlos A., “La antería cubana”, en *Revista Bimestre Cubana de la Sociedad Económica de Amigos del País* (La Habana), n° LXXII, (1955), pp. 21-35.
- , “La santería cubana”, en *Revista Bimestre Cubana de la Sociedad Económica de Amigos del País* (La Habana), n° XXII, (Enero/junio-1957).
- , “La santería cubana”, en *Revista Universidad de La Habana*, n° 136-141, v. 12, (1959), Separata.
- , “La santería cubana”, en *Actas del Folklore* (La Habana), n° 1, año 1, (Enero-1961), pp. 21-25.
- , “La santería cubana”, en *Estudios Afrocubanos: Selección de lecturas*, Universidad de La Habana. CEAP, La Habana, 1990, Tm. II, pp. 229-251.
- ECUN, Oba, *Addimu: ofrenda a los Òrìsà*, Editorial SIBI, Miami (Florida), 1988.
- , *Ita: mythology of the Yòrubá religion*, ObaEcun Books, Miami (Florida), 1996, 2ª ed.
- EDWARDS, Gary & MASON, John, *Black Gods: Orisa Studies in the New World*, Yòrubá Theological Archiministry, Brooklyn (New York), 1985.
- EFUNDÉ, Agún, *Los secretos de la Santería*, Ediciones Cubamérica, Miami (Florida), 1978.
- , *Identificación de San Lázaro en la religión lucumí o Yòrubá con Babalú Ayé*, Ediciones Cubamérica, Miami (Florida), 1983.
- ELEBURUIBON, Ifáyemi, *The Adventures of Obàtálá: Ifá and Santeria God of Creativity*, API Production, Oyo State (Nigeria), 1989.
- , *Apetebii: The Wife of Órúnmilá*, Athelia Henrietta Press, Brooklyn (New York), 1995.



- , *Iyere Ifá (Tonal Poetry, the Voice of Ifá) An Exposition of Yòrubá Divinational Chants*, Ile Órúnmilá Communications, San Bernardino (California), 1999.
- ELI RODRÍGUEZ, Victoria, “De la música afroamericana de ayer y de hoy”, en *Con eÑe: Revista de Cultura Hispanoamericana* (Centro Extremeño de Estudios y Cooperación con Iberoamérica, CEEXCI, Badajoz, España), nº 11, 2º semestre, (2000), pp. 53-58.
- ELIZONDO, Carlos, *Manual de italero de la religión Lucumí*, Ochacriñán, New York, 1981.
- ELLIS, A. B., *The Yòrubá Speaking People of the Slave Coast of West Africa*, London, Chapman and Hall, 1894.
- ELSO, Juan Francisco, *Latin American Spirituality, the Sculpture of Juan Francisco Elso, 1984-1988*, MIT List Visual Arts Center, Cambridge (Massachusetts), 1991.
- ENTRALGO, Armando, *África: Religión*, Ciencias Sociales, La Habana, 1979.
- , *Panafricanismo y unidad africana*, Ciencias Sociales, La Habana, 1989.
- EPEGA, Afolabi A., *Obi. The Mystical Oracle of Ifá Divination*, Imole Oluwa Institute, Bronx (New York), 1985.
- , *Ifá: The Ancient Wisdom*, Imole Oluwa Institute, Bronx (New York), 1987.
- , *Obí Divination*, Imole Oluwa Institute, Bronx (New York), 1994.
- , *The Sacred Ifá Oracle. The Ancient African Religion Underlying Santería, Candomble, and Vodun*, Harper Collins Publishers, New York, 1999.
- EPEGA, D. Olarinwa, *Obi*, Imole Oluwa Institute, Ode-Remo (Lagos, Nigeria), 1965.
- , *The Basis of Yòrubá Religion*, Ijamido Printers, Nigeria, 1971.
- , *Obi: akim'oran!: baba a-bebe oran ku s'oran!! Ifá t'o dahun ibere l'ona adotalerugba-o-le-mefa!!!*, N. Ross, New York, 1993, The Yòrubá collection of William and Berta Bascom, nº 157.
- , *Ifá, Amona Awon Baba Wa*, [s.n.], Ibadan (Nigeria), [s. f.], Manuscrito.
- EPEGA, David Onadele, *Iwe Ifá ati itumo ala*, Imole Oluwa Institute, Ode-Remo (Lagos, Nigeria), 1933.
- , *Iwe itumo ala, ati ese kan Òpèlè ( Ifá)*, Imole Oluwa Institute, Ode-Remo (Lagos, Nigeria), 1937.
- , *Ihamora oluwa eyiti a koju nipa owo*, Imole Oluwa Institute, Ode-Remo (Lagos, Nigeria), 1937.
- , *Iwe Ifá: Ifá-amona awon baba wa: Òpèlè Órúnmilá*, Imole Oluwa Institute, Ode-Remo (Lagos, Nigeria), 1951.
- , *Ifá-amona awon baba wa*, N. Ross, New York, 1993, Yòrubá collection of William and Berta Bascom.
- , *Iwe Ifá ati itumo ala*, N. Ross, New York, 1993, The Yòrubá collection of William and Berta Bascom, nº 182.
- ERIVWO, Samuel U., “Epha Divination System among the Urhobo of the Niger Delta”, en *Africa Notes* (Ibandan, Nigeria), nº 8, vol. 1, (1979), pp. 21-25.
- ESCALANTE ARCE, Pedro Antonio, “Apuntes sobre la presencia africana en la historia salvadoreña”, en *Anales del Caribe* (Casa de las Américas, La Habana), nº 14-15, (1995), pp. 83-93.
- ESPINOSA MORALES, Luis Alberto, *Zambia Palo Monte: la religión pura del Vudu, ritos africanos, espiritismo, exorcismo, brujería, Santería, hechizos, magia, limpias*, Caelin Impresores, México D.F., 1981.
- ESPINOSA, Félix, PIÑERO, Amadeo, *Ifá y la creación*, Ediciones Cubanas, Madrid, 1997, Col. Cosmogonía Yòrubá, 95 p.
- , Amadeo, *La leyenda de Orula*, Ediciones Cubanas, Madrid, 1997.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, The Clarendon Press, Oxford, 1937.

- FADIPE, P., (F. O. Okediji, editors), *The sociology of the Yòrubá*, Ibadan University Pres, 1970.
- FAHD, Toufic, *La Divination Árabe*, Brill, Leiden, 1966.
- FALADE, Fasina Awó, *IFÁ: The keys to Its' Understanding*, Ara Ifá Publishing, New York, 1999.
- , *Ijo Orumila*, Ara Ifá Publishing, New York [s. f.].
- FALADE, Fayomi, *A Child Returns Home*, Ara Ifá Publishing, New York, [s. f.], 200 p.
- FALL, Ndèye Anna, *La santeria dans la société cubaine*, Université de Dakar, Dakar (Senegal), 1982.
- FAMA, Chief Ifábowale Sohma Somadhi, *Fundamentals of the Yòrubá Religion (Orisa Worship)*, Ile Órúnmilá Communications, San Bernardino (California), 1993, 2<sup>a</sup> ed.
- , *Sixteen Mythological Stories of IFÁ (Itan Ifá Merindinlogun)*, Ile Órúnmilá Communications, San Bernardino (California), 1995.
- , *1000 + (African) Òrìsà Yorùbá Names*, Ile Órúnmilá Communications, San Bernardino (California), 1998.
- , *Fama's Ede Awo (Orisa Yòrubá Dictionary)*, Ile Órúnmilá Communications, San Bernardino (California), 2001.
- , *Otura Owonrin (Otura Alaketu)*, Ile Órúnmilá Communications, San Bernardino (California), 2006, 86 p.
- , *Manual Para el Profesional que Practica Ifá*, Ile Òrúnmilá Communications, San Bernardino (California), 2006, 344 p.
- FARELLI, María Helena & SILVA, Nilza Paes da, *Como adivinhar o futuro*, Disflul, Porto Alegre (Rio Grande do Sul, Brasi), 1979.
- FARIÑAS GUTIÉRREZ, María Daisy & BUESCU, Maria Leonor Carvalhão, *Religiosidad en las amas de casa*, Ediciones CIPS. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, La Habana, 1990.
- , *Religión en las Antillas: paralelismos y transculturación*, Editorial Academia, La Habana, 1996, 137 p.
- , *Religión y transculturación. El aporte aborigen. Estudios socioreligiosos*, Editorial Academia, La Habana, 1997.
- FARROW, S. S., *Faith, Fancies and Fetish, on Yòrubá Paganism*, London, 1926.
- FATUMBI, Awo Fa Lokun (David G. Wilson), *Iwá-Pele. Ifá quest: the Search for the Source of Santería and Lucumí*, Original Publications, New York, 1991.
- , *Ifá Quest: The search for the Source of Santería and Lucumí*, Original Publications, New York, 1991.
- , *Ògun: Ifá and the Spirit of the Iron*, Original Publications, New York, 1992.
- , *Ochosi: Ifá and the Spirit of the Tracker*, Original Publications, New York, 1992.
- , *Esu-Elegba: Ifá and the Divine Messenger*, Original Publications, New York, 1992.
- , *Oya: Ifá and the Spirit of the Wind*, Original Publications, New York, 1993.
- , *Obàtálá: Ifá and the Spirit of the Chief of the White Cloth*, Original Publications, New York, 1993.
- , *Oshun: Ifá and the Spirit of the River*, Original Publications, New York, 1993.
- , *Ìbá'se Òrìsà: Ifá Proverbs, Folktales, Sacred History and Prayer*, Original Publications, New York, 1994.
- , *Esu-Elegba: Ifá and the Divine Messenger*, Original Publications, New York, 2000.
- , *Ifá Theology volume2 Family Spirit: The Ifá Concept of Egun*, Athelia Henrietta Press, Brooklyn (New York), 2006.
- FEIJÓO GONZÁLEZ, Samuel, *El negro en la literatura folklórica cubana*, Letras Cubanas Publishers, La Habana, 1987.
- , *Mitología Cubana*, Letras Cubanas Publishers, La Habana, 1996.
- FERAUDY ESPINO, Heriberto, *Yòrubá: Un acercamiento a nuestras raíces*, Editora Política, La Habana, 1993.

- , *Irna un encuentro con la santería, el espiritismo y el Palo Monte*, Conexión Gráfica, Guadalajara (México), 1999.
- FERNANDES, Gonçalves, *Xangôs do Nordeste*, Civilização Brasileira, S.A., Rio de Janeiro (Brasil), 1937.
- FERNÁNDEZ CANO, Jesús, “Propagación del culto a los Òrìsà en Estados Unidos. ¿Venganza de las divinidades africanas?”, en *Gaceta de Antropología* (La Habana), 20, (2004), pp. 20-21.
- , *Ocha, Santería, Lucumí o Yòrubá: los retos de una religión afrocubana en el sur de Florida*, Universidad de Granada. Servicio de Publicaciones, Granada (España), 2009.
- FERNÁNDEZ DAGO, Padre Raul, *El santero cubano: religiones afrocubanas y fe cristiana*, Ediciones Universal, Miami (Florida), [s. f.]
- FERNÁNDEZ DE CASTRO, José Antonio, *El tema negro en las letras Cuba*, Cultural, S. A., La Habana, 1943.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, Mirta Magali, “Los dueños de la palabra africana”, en *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (La Habana), nº 3, año 2, (Enero/Junio-2001), pp. 183-198.
- & PORRAS POTTS, Valentina, *El ashé está en Cuba*, José Martí Publishing House (Instituto Cubano del Libro), La Habana, 1998.
- FERNÁNDEZ NÚÑEZ, José Manuel, “Las tradiciones culturales y religiosas afrocubanas”, en *La Habana: Crisol de culturas y credos*, Ciencias Sociales, La Habana, 2001, pp. 34-57.
- FERNÁNDEZ OLMOS, Margarite & PARAVISINI-GEBERT, Lizabeth, *Sacred Possessions: Vodou, Santería, Obeah, and the Caribbean*, Rutgers University Press, New Brunswick (New Jersey), 1997.
- & PARAVISINI-GEBERT, Lizabeth, *Creole religions of the Caribbean: an introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*, New York University Press. NYU, New York, 2003.
- FERNÁNDEZ ROBAINA, Tomás, “Bibliografía de estudios afroamericanos”, en *Temas: Cultura, Ideología, Sociedad* (La Habana, Cuba), nº 7, (Julio/Septiembre-1996), pp. 206-208.
- , *Bibliografía de estudios afroamericanos*, Biblioteca Nacional José Martí, La Habana, 1968.
- , *El negro en Cuba: 1902-1958. Apuntes para la historia de la lucha contra la discriminación racial*, Ciencias Sociales, La Habana, 1990.
- , *Negro en Cuba: 1902-1958. Apuntes para la historia de la lucha contra la discriminación racial, El*, Ciencias Sociales, La Habana, 1990.
- , *Hablen paleros y santeros*, Ciencias Sociales, La Habana, 1997, Col. Echú Bi.
- FERNÁNDEZ, James W., “Afterword”, en *African Divination Systems: Ways of Knowing*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1991, pp. 213-221.
- FERRÁNDIZ MARTÍN, Francisco José, “El culto a María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios, cuerpos”, en *Alteridades (México)*, nº 9, vol. 16, (1999), pp. 39-55.
- , “Malandros y africanos vikingos: violencia cotidiana y espiritismo en la urbe venezolana”, en *VII Congreso Nacional de Antropología Social*, Instituto Aragonés de Antropología, Zaragoza, 1996, pp. 125-137.
- FERRER, Armando, *Ochatowá, Yemayá, Ochún, Oyá: Leyendas afro-cubanas*, Ediciones El Caballito, México D. F., 1995.
- FIELD, M. J., “Spirit Possession in Ghana”, en *Spirit Mediumship and Society in Africa*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969, pp. 3-13.

- FILIPOWICZ, Eugene Berhard, *Santería as Revitalization among African-Americans*, Florida International University Press, Miami (Florida), 1998.
- FINNEGAN, R., *Oral Literature in Africa*, Clarendon Press, Oxford, 1970.
- FLORES PEÑA, Ysamur, "Fit for a Queen': Analysis of a Consecration Outfit in the Cult of Yemayá", en *Folklore Forum*, nº 2, vol. 1, (1990), pp. 47-56.
- , "La lengua es el látigo del cuerpo: Identidad y apropiación a través de la narrativa en la cultura religiosa lucumí", en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), 34, (2000), pp. 10-18.
- & EVACHUK, Roberta J., *Santeria garments and altars: speaking without a voice*, University Press of Mississippi, Jackson (Mississippi), 1994.
- FOHR, Dieter, *Trance und Magie: Die afrobrasilianischen Religionen*, Kösel, München (Alemania), 1997.
- FONTINHA, Mário, *Ngombo (adivinhação): tradições no nordeste de Angola*, Câmara Municipal de Oeiras, Lisboa (Portugal), 1999.
- FORDE, D., *The Yòrubá-Speaking Peoples of South-western Nigeria*, London, 1959.
- FRAGA LEAL & Grisell, PASCUAL PONS, Carmen, *Surgimiento y desarrollo de las expresiones religiosas de origen africano en Cuba: Particularidades en Guanabacoa*, [s.n.], La Habana, 2001.
- FRANCO FERRÁN, José Luciano, *Folklore criollo y afrocubano*, Junta Nacional de Arqueología y Etnología de Cuba, La Habana, 1959.
- , *Afroamérica*, Junta Nacional de Arqueología y Etnología de Cuba, La Habana, 1961.
- FRANK, Henry, "African Religions in the Caribbean: Santería and Voodoo", en *Caribe*, nº 4, (1982), pp. 34-36.
- FRAZER, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica. FCE, México D. F., 1944.
- FREITAS, Byron Tôrres de, *Os Orixás falam no jôgo dos búzios*, Editôra Eco, Rio de Janeiro (Brasil), 1963.
- , *O Jogo dos búzios*, Editôra Eco, Rio de Janeiro (Brasil), 1972, 9ª Ed.
- FREITES, Natividad, *Diccionario santero*, Panapo, Caracas (Venezuela), 1998.
- FREIXAS, Claudio, *Afrocuban poetry: De Oshún a Yemayá (The afrocuban poetry of José Sánchez Boudy in english traslation)*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 1978, 67 p.
- FRIEDMAN, Robert Alan, *Making an abstract world concrete: knowledge, competence and structural dimensions of performance among Batá drummers in Santería*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1982.
- FRIGERIO, Alejandro, "Re-Africanization in Secondary Religious Diásporas: Constructing a World Religion", en *Civilisations*, nº 51, vol. 1-2, (2004), pp. 39-60.
- FRUTOS, Argelio, *Panteón Yòrubá: conversación con un santero cubano*, Ediciones Holguín, Holguín (Cuba), 1992.
- FUENTES GUERRA, Jesús, "El Sincretismo en los cultos afrocubanos", en *Conceptos* (Cienfuegos, Cuba), nº 1, (1995), pp. 4-5.
- & GÓMEZ GÓMEZ, Grisel, *Cultos afrocubanos: un estudio etnolingüístico*, Ciencias Sociales, La Habana, 1994.
- GAFFNEY, Edward McGlynn, "Animal Sacrifice and Religious Freedom", en *Christian Century*, nº 109, (1992), pp. 508-510.
- GAITÁN, Tata (Eulogio Rodríguez), *Vocabulario santero*, Panapo, Caracas (Venezuela), 1994.

- GALDIANO MONTENEGRO, Carlos Antonio De Bourbon, *Santería formulary and Spellbook: A Guide to Nature's Magic*, Original Publications, New York, 1994, 2ª ed.
- , *Santería: Candles Herbs Incense Oils: Formulary & Spellbook*, Original Publications, New York, 1994, 147 p.
- , *Poderosos amuletos de santería*, Havana Publications, Miami (Florida), 1994, 117 p.
- , *Magical Herbal Baths of Santería*, Original Publications, New York, 1997.
- , *Religious Tradition*, Havana Publications, Miami (Florida), 1998.
- GALVÁN TUDELA, José Alberto, “Bailar bembé: una perspectiva antropológica procesual (Contramaestre, Santiago de Cuba)”, en *Revista de Indias* (CSIC, Madrid-Sevilla), nº 243, vol. 68, (2008), Dedicado a: Liberalismo y doceañismo en el mundo ibero-americano, pp. 207-239.
- & GARCÍA VIÑA, Ángela Yurena, “Religiones afroamericanas”, en *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*, Icaria Editorial, Barcelona, 2008, pp. 237-253.
- GARCÍA BARBUZANO, Domingo, *Prácticas y creencias de una santiguadora canaria*, Centro de la Cultura Popular Canaria, La Laguna de Tenerife, 1988, 5ª ed., Col. Temas canarios, nº 1.
- GARCÍA CARRANZA, Araceli & SUÁREZ SUÁREZ, Norma, QUESADA MORALES, Alberto, *Cronología de Fernando Ortiz*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 1996.
- GARCÍA CORTEZ, Julio (Obba Bi), *El Santo (La Ocha): Secretos de la religión Lucumí*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 1971.
- , *Patakí: Leyendas y misterios de Òrìsà africanos*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 1980.
- , *The Osha: Secrets of the Yòrubá-Lucumi-Santería Religion in the United States and the Americas ; Initiation, Rituals, Ceremonies, Òrìsà, Divination, Plants, Sacrifices, Cleansings, Songs*, Athelia Henrietta Press, Brooklyn (New York), 2000.
- GARCÍA GAVIDIA, Nelly, *Posesión y ambivalencia en el culto a María Lionza. Notas para una tipología de los cultos de posesión existentes en América del Sur*, Universidad del Zulia, Maracaibo (Venezuela), 1987.
- GARCÍA VIÑA, Ángela Yurena, “Religiones afrocubanas y redes transnacionales en Canarias. (A propósito de Tenerife)”, en *Religiones minoritarias en Canarias. Perspectivas metodológicas*, Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife, 2007, pp. 273-298.
- & GALVÁN TUDELA, José Alberto, “Religiones afroamericanas en Canarias”, en *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*, Universidad de La Laguna. Servicio de Publicaciones, La Laguna de Tenerife, Icaria Editorial, Barcelona, 2008, pp. 237-308.
- , “Las formas de difusión de religiones de carácter no expansivo: el caso de la Santería en Canarias”, en *XVIII Coloquio de Historia Canario Americana (2008)*, Casa de Colón, Las Palmas de Gran Canaria, 2010, pp. 1555-1566.
- GARCÍA, Jesús, *Caribeñidad: afroespiritualidad y afroepistemología*, Ministerio de la Cultura de Venezuela, Caracas (Venezuela), 2006.
- GARCÍA, Jesús Chucho, “Los espacios sagrados en el exilio”, en *Imagen Latinoamericana* (Caracas), 100-96, (Jun. /Jul-1993), p. 43-45.

- GARCÍA, Nanette & MINICHINO, Maurice, *The sacred Music of Cuba: Batá Drumming, Matanzas Style*, Melantone Publishing, [s. l.], 2000.
- GASPAR, Eneida Duarte, *Guia de religiões populares do Brasil rezas, símbolos, santos, ancestrais, deuses afro-brasileiros, ciganos, histórias*, Pallas Editora e Distribuidora, Rio de Janeiro (Brasil), 2002.
- GATTI, Attilio, *Sangoma*, Frederick Muller, London, 1962.
- GAYE FALL, Ndèye Anna, *La santeria dans la société cubaine*, Centre de Hautes Études Afro-Ibero-Américaines, Dakar (Senegal), 1975.
- , *L'Afrique à Cuba: la regla de osha: culte ou religion*, L'Harmattan, París, 2009.
- GEERTZ, Clifford, "Religion and Cultural System", en *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock Publications, London, 1966, pp. 1-46.
- GENNEP, vol. A, *The Rites of Pasage*, Chicago, 1960.
- GIBBONS, Rawle A., "Influence of Òrìsà on the popular arts in Trinidad and Tobago", en *Anales del Caribe* (Casa de las Américas, La Habana), n° 14-15, (1995), pp. 219-226.
- GLEASON, Judith Illsley, *Òrìsà: The Gods of Yòrubáland*, Atheneum, New York, 1971.
- , *A Recitation of Ifá, oracle of the Yòrubá*, Grossman Publishers, New York, 1973.
- , *Santeria, Bronx*, Atheneum, New York, 1975.
- , *Oya: In Praise of an African Goddess*, Harper Collins Publishers, San Francisco (California), 1992, 1 videocassette (44 min. ).
- , *King does not lie: the initiation of a priest of Shango*, Filmmakers Library, New York, 1992, 1 videocassette (50 min.).
- , *Yemoja / Olokun: Ifá and the Spirit of the Ocean*, Original Publications, New York, 1993.
- GÓMEZ ABREU, Nerys, "Estudio de una casa templo de la cultura Yòrubá. El Ilé-Ocha Tula", en *I Simposio Nacional Sobre Cultura Tradicional Cubana*, Universidad de La Habana. CEAP, La Habana, 1981.
- GONZÁLEZ HUGUET, Lydia, "La casa-templo en la Regla de Ocha", en *Etnología y Folklore. Academia de las Ciencias de Cuba* (La Habana), n° 5, (Enero/junio-1968), pp. 33-57.
- GONZÁLEZ KIRBY, Diana, "Cuban Santeria: a Guide to Bibliographic Sources", en *Bulletin of Bibliography*, n° 47, (1990), pp. 113-129.
- & SÁNCHEZ, Sara María, "Santeria from Africa to Miami via Cuba: Five Hundred Years of Worship", en *Tequesta*, n° 48, (1988), pp. 36-52.
- GONZÁLEZ MARRERO, José Antonio, "Los Santos viajeros: ¿precursores de Colón en América?", en *Congreso Internacional La Contemporaneidad de los Clásicos*, Universidad de Murcia. Editum. Servicio de Publicaciones, Murcia, 1999, pp. 571-577.
- GONZÁLEZ VÉLEZ, Arnulfo, *Ordun, aye Yòrubá y santería: culto, leyendas y tradiciones: rituales de adivinación*, Humanitas, Barcelona, 2008.
- GONZÁLEZ, Servando, *Real history of The Horse*, Intelibooks, San Francisco (California), 1986.
- GONZÁLEZ-WIPPLER, Migene, *Santería: African magic in Latin America*, Nauka: Institut Afriki (Rossiiskaia akademiia Nauk), Moscú (Moskva), 1975.
- , *The santeria experience: a journey into the miraculous*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (New Jersey), 1982.

- , *Rituals and spells of Santería*, Original Publications, New York, 1984, 134 p.
- , *Tales of the Òrìsà*, Original Publications, New York, 1985, 132 p.
- , *Santería: Magia africana en latinoamérica*, Diana, México D. F., 1986, 183 p.
- , *Legends of santería*, Original Publications, New York, 1987, 276 p.
- , *Santería: the religion a legacy of faith, rites, and magic*, Harmony, New York, 1989.
- , *Rituales y hechizos de santería*, Luis Cárcamo, Editor, Madrid, 1989, 142 p.
- , *The Santería Experience: a Journey into the Miraculous*, Llewellyn Publications, Saint Paul (Minnesota), 1992.
- , *Powers of the Òrìsà: Santería and the worship of saints*, Original Publications, New York, 1992, 126 p.
- , *Introduction to seashell divination*, Original Publications, New York, 1992.
- , “Santería: Its Dynamics and Multiple Roots”, en *Enigmatic Powers: Syncretism with African and Indigenous People's Religions among Latinos*, Bildner Center for Western Hemisphere Studies, New York, 1995, pp. 99-111.
- , *Santería: La religión*, Llewellyn Publications, Saint Paul (Minnesota), 1999.
- , *La magia y tú*, Ediciones Neo-Person, S. L., Móstoles (Madrid), 2002.
- , *La magia de las piedras y los cristales: cómo usarla para mejorar tu vida*, Ediciones Neo-Person, S. L., Móstoles (Madrid), 2002.
- GOVIN, Silvia, *Miscelania sobre santería*, Imprenta Provincial de Cultura, La Habana, 1990.
- GREGORY, Steven, “Afro-Caribbean Religions in New York City: The Case of Santería”, en *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions*, Center for Migration Studies of New York, Staten Island (New York), 1987.
- , *Santería in New York City: a Study in Cultural Resistance*, Garland Publishing, Inc., New York, 1999.
- GRIAULE, Marcel, *The Pale Fox*, Continuum Foundation, New York, 1986.
- GUANCHE PÉREZ, Jesús, “Asociaciones hispánicas en Cuba: Fuentes para su estudio”, en *Tebeto. Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura* (Puerto del Rosario), nº V, (1992), pp. 131-176.
- , “África en América: Las secuelas de la esclavitud”, en *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (La Habana), nº 3, año 2, (Enero/Junio-2001), pp. 66-80.
- , “El arco y la flecha en el folclor cubano”, en *Revolución y Cultura* (La Habana), nº 49, (1976), pp. 21-30.
- , “Significación de la Cultura Popular Tradicional”, en *Revolución y Cultura* (La Habana), (Julio/Diciembre-1979).
- , “De la cultura popular tradicional y su contenido”, en *Revolución y Cultura* (La Habana), nº 49, (1975), pp. 46-55.
- , “Tensión y Velocidad. El arco y la flecha en el folclor cubano”, en *Revolución y Cultura* (La Habana), nº 49, (1976).
- , “Las imágenes del sol en el folklore cubano”, en *Revolución y Cultura* (La Habana), nº 30-31, (Febrero/marzo-1975), p. 34.
- , “Santería cubana e identidad cultural”, en *Revolución y Cultura* (La Habana), nº 2, año 36, (Marzo/Abril-1996), 4ª época, pp. 43-46.
- , “Las imágenes del sol en el folklore cubano”, en *Revolución y Cultura* (La Habana), nº 30-31, (Febrero/marzo-1975), p. 34.
- , *Procesos etnoculturales de Cuba*, Letras Cubanas Publishers, La Habana, 1983.
- & Moreno, Dennis, *Caidije*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 1988.

- , *Asociaciones hispánicas en Cuba: Fuentes para su estudio*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana. CIDMUC, La Habana, 1989.
- & GARCÍA DALLY, Ana Julia, “Historia étnica”, en *Cultura popular tradicional cubana*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 1999, pp. 27-48.
- & CAMPOS MITJANS, Gertrudis, *Artesanía y religiosidad popular en la santería cubana: el sol, el arco y la flecha, la alfarería de uso ritual*, Unión: Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), La Habana, 2000.
- , *Oraciones populares de Cuba: invocaciones e iconografía*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2001, Col. La Fuente Viva, nº 13.
- GUERRA, Ramiro, *La teatralización del folklore, y otros ensayos*, Letras Cubanas Publishers, La Habana, 1989.
- GUIRIBITEY, Jacobo J., *Los olvidados de la Historia: Marginales*, CEHILA: Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y El Caribe, La Habana, 1996.
- GUTIÉRREZ, Mariela A., *Lydia Cabrera: Aproximaciones mítico-simbólicas a su cuentística*, Editorial Verbum S. L., Madrid, 1997.
- GUZMÁN, Carlos, *Santería: la adivinación por medio de los caracoles*, Latin Press Pub. Co, New York, 1981.
- , *El secreto de la Santería. La enciclopedia Yòrubá-Lucumi*, Latin Press Pub. Co, New York, 1984.
- GÜERERE AÑEZ, Tabaré, *Hablan los santeros*, Alfadil Ediciones, Caracas (Venezuela), 1993.
- , *Las diosas negras la santería en femenino*, Alfadil Ediciones, Caracas (Venezuela), 1995, Vida alternativa, nº 7.
- , *Las plantas curativas de los santeros*, Editorial Panapo, Caracas (Venezuela), 1996.
- , *Hablan los santeros*, Panapo, Caracas (Venezuela), 1996.
- GUZMÁN, Carlos, *El secreto de la Santería. La enciclopedia Yòrubá-Lucumi*, Latin Press Pub. Co., New York, 1984.
- HAGEDORN, Katherine J., *Anatomía del proceso folklórico: The “Folklorization” of Afro-Cuban Religious Performance in Cuba*, Ethnomusicology, Brown University Press, Providence (Rhode Island), 1995.
- , *Divine Utterances: the Performance of Afro-Cuban Santería*, Smithsonian Institution Press, Washington d.C., 2001.
- HAGEMAN, Alice L., *Religion in Cuba today: a new church in a new society*, Association Press, Nueva York, 1971.
- HALL, James, *Sangoma: My Odyssey into the Spirit World of Africa*, G. P. Putnam’s Sons, New York, 1994.
- HALLGREN, Roland, *The Vital force: A study of Àsé in the traditional and neo-traditional culture of the Yòrubá people*, University of Lund, Lund (Suecia), 1995.
- HALLIDAY, William R., *Greek Divination: A Study of Its Methods and Principles*, Argonaut Press, Chicago (Illinois), 1967.
- HAMMOND-TOOKE, W. D., “Worldview I: A System of Beliefs; Worldview II: A System of Action”, en *The Bantu-speaking peoples of Southern Africa*, Routledge & Kegan Paul, London, 1980, pp. 318-166.
- HARVEY, William B., “Voodoo and Santería: Traditional Healing Techniques in Haiti and Cuba”, en *Modern and Traditional Health Care in Developing Societies: Conflict and Co-Operation*, University Press of America, Lanham (Maryland), 1988, pp. 101-114.
- HEALKI, Thomas, *Creative Ritual: Combining Yòrubá, Santería and Western Magic Tradition*, Samuel Weiser, York Beach (Maryland), 1996.



- HEARN, A. H., "Transformation, Transcendence, or Transculturation: The many Faces of Cuban Santería", en *Humanities Research*, nº 10, vol. 1, (2003).
- , "Arocuban Religions and Social Welfare: consequences of Commercial Development in Habana", en *Human Organization*, nº 63, vol. 1, (2004), pp. 78-87.
- HÉBERT, Jean-Claude, "Analyse structurale des géomancies comoriennes, malgaches et africaines", en *Journal de la Société des Africanistes* (Paris), nº 31, vol. 2, (1961), pp. 115-208.
- HENRÍQUEZ LAGARDERE, Manuel, "Los peregrinos de San Lázaro", en *Bohemia* (La Habana), [s.n.], (1990).
- HERNÁNDEZ LARRONDO, Candelario, *Santa Bárbara un legado del Cabildo Lucumí*, [s.n.], La Habana, 1953.
- HERNÁNDEZ LÓPEZ, J. L., *Elegguá y sus elegguases*, [s.n.], La Habana, 1988.
- HERNÁNDEZ, Joaquín (Kiki) & BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia, JULIÁ, Pablo, *Reino de Òrìsà*, Fotocadiz, Cádiz, 2010.
- HERNÁNDEZ, Paulino, *Santería afrocubana: sincretismo con la religión católica: ceremonias y oráculos*, Eride Editorial, Madrid, 1998.
- HERSKOVITS, Melville Jean, "African gods and Catholic Saints", en *The New World Negro: Selected Papers in Afro-American Studies*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1937, pp. 321-328.
- & F. S., *Dahomean Narrative*, Northwestern University Press, Evanston, 1958.
- , *African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1966.
- HERZBERG, Julia P., "Rerading Lam", en *Santería Aesthetics in Contemporary latin American Art*, Smithsonian Institution Press, Washington d.C., 1996, pp. 149-169.
- HEUSCH, Luc de, "Posesión y Chamanismo", en *Estructura y Praxis. Ensayos de Antropología Teórica*, Siglo XXI de España Editores, S. A., Madrid, 1973, pp. 254-278.
- HIMIOB, Nelson, *Dioses oscuros: sincretismo, imagen y arquetipos en Latinoamérica*, Fondo Editorial El Pez Soluble, Caracas (Venezuela), 1999.
- HING, Andrés, *Oddun de Ifá al caracol: secretos de la religión africana-lucumí*, [s.n.], Miami (Florida), 1971.
- HIRSCHMAN, C., "The Role of religion in the origins and adaptation of immigrant groups in the United States", en *International Migration Review* (New York), nº 38, vol. 3, (2004), pp. 1206-1233.
- HOLBRAAD, M., "Religious 'Speculation': The Rise of Ifá Cults and Consumption in Post-Soviet Cuba", en *Journal of Latin American Studies* (Cambridge), nº 36, (2004), pp. 643-663.
- HORTON, Robin, "Types of Spirit Possession in Kalahari Religion", en *Spirit Mediumship and Society in Africa*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969, pp. 14-49.
- HOUK, James T., *Spirits, Blood, and Drums: The Òrìsà Religion Trinidad*, Temple University Press, Philadelphia (Pennsylvania), 1995.
- HOUNDEFO, Marcel Vinakpon, "Presencia arará en Cuba: significado sociocultural", en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), nº 31, (2000), pp. 66-71.
- , *Concepción del mundo y transculturación: los Arará y su reprecisión en la cultura cubana*, Universidad Central de las Villas, Santa Clara (Cuba), 1995.

- , *La práctica del Fa o Ifá: El conflicto entre los santeros, babalawo e iyalocha de Cuba*, Universidad Central de las Villas, Santa Clara (Cuba), 1996.
- , “La religión entre los Arará en Cuba y su significación cultural”, en *I Encuentro Internacional Cuba-México sobre Religión*, Universidad Central de las Villas, Santa Clara (Cuba), 1997.
- HOUNWANOU, Rémy T., *Le Fa: Una géomancie divinatoire du Golfe du Bénin (Practique e techique)*, Nouvelles Éditions Africaines, París, 1984.
- HOWARD, Philip A., *Afro-Cuban Cabildos and Societies of Color in the 19th Century*, Louisiana State University Press, Baton Rouge (Louisiana), 1998.
- HUCKS, Tracey, *Appropriating the God. An Historical Narrative of African Americans and Yòrubá Religion in the United States, 1959 to the Present*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1998.
- HUNT, Carl M., *Oyotunji Village: The Yòrubá Movement in America*, University Press of America, Washington d.C., 1979.
- IFÁBIYII, Michel Awo Akoda, *Ra, Ifá's Obi Abata: The Little Oracle That Goes a Long Way*, Athelia Henrietta Press, Brooklyn (New York), 1999.
- , *Ifá Yorùbá Kó fín, Ebo danaá O. (Permite que se acepte, el sacrificio se había manifestado). Yorùbá-Español. Vol. 2*, Iletuntun Ediciones, Miami (Florida), 2007.
- , *Ifá Yorùbá Orí pele. (Destino, yo te saludo). Yorùbá-Español. Vol. 3*, Iletuntun Ediciones, Miami (Florida), 2007.
- , *Ifá Yorùbá Òlughbéjá Awó (El salvador del Awó). Yorùbá-Español. Vol. 1*, Iletuntun Ediciones, Miami (Florida), 2007.
- IFÁGBEMI, Min. Ra, *Ancestors: Hidden Hands: Healing Spirits for Your Use and Empowerment*, Athelia Henrietta Press, Brooklyn (New York), 1999.
- IFÁSHADÉ, Awó, *Obi, cómo hablan las deidades y espíritus en la santería y el voodoo: el coco y sus cuatro oráculos sagrados en la religión Yòrubá y sus sincretismos*, Ifá Home, S. L., Valencia, 1996.
- IGLESIAS, Elena, *Cuenta el caracol*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 1995.
- ILESANMI, T.M., *Yorùbá Orature and Literature: A Cultural Analysis*, Obafemi Awolowo University Press, Ile-Ife, 2004.
- INCLÁN, Josefina, *Ayapá y otras Otán Iyebiyé de Lydia Cabrera*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 1976.
- ÍÑIGO MARTÍN, Francisco José, *Vudú, santería, macumba: las religiones negras*, Editorial Andina, S. A., Pozuelo de Alarcón (Madrid), 1977.
- INKICE KILUFA, Mameto Ti, *Santería: Axé, la fuerza de una tradición (manual de positivos)*, Ediciones Karma7, Madrid, 1996.
- IZAGUIRRE, Héctor, *Kori-koto Yemayá: Dada Baldone, Obañeñe, Los Ibeyis: sexualidad-maternidad*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 1973.
- , *Obatalá: El Padre Creador del Hombre*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 1976.
- , *Osain y la corte de los seis Òrìsà*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 1978.
- , *Elegguá, Oggún, Ikú y Ochosi guardianes y guerreros*, Panapo, Caracas (Venezuela), 1997, Secretos de la Santería.
- , *Los tambores de Africa en América*, Editorial Panapo, Caracas (Venezuela), 1997.
- , *Orula, Orugan, Chugudu: el triángulo adivinatorio en la santería*, Editorial Panapo, Caracas (Venezuela), 1998.

- JACKSON, Michael, "An Approach to Kuranko Divination", en *Human Relations*, nº 31, vol. 2, (1978), pp. 117-138.
- JACOB, Mary Jane, "Ashé in the Art of Ana Mendieta", en *Santería Aesthetics in Contemporary Latin American Art*, Smithsonian Institution Press, Washington d.C., 1996, pp. 189-200.
- JAMES FIGAROLA, Joel, "Apuntes sobre la crisis de posesión en Cuba", en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), nº 25, (1996), pp. 12-15.
- , *Sobre muertos y dioses*, Ediciones Caserón, Santiago de Cuba, 1989.
- , *La muerte en Cuba*, Unión: Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), La Habana, 1999.
- , *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*, Unión: Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), La Habana, 2001, 199 p.
- , *(et alii), I Coloquio: "Diálogo de las dos magias": sistemas mágico-religiosos afroamericanos y chamanismo indígena: realizado el 27 de abril de 2002, XV Feria Internacional del Libro de Bogotá*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá (Colombia), 2002.
- JAULIN, Robert, "Essai d'analyse formelle d'un procédé géomantique", en *Bulletin de l'institut Française d'Afrique Noire* (Paris), nº XIX, vol. 1-2, (1957), pp. 43-71.
- JAULIN, Robert, *La Géomancie. Analyse formelle*, Mouton & Co., París, 1966.
- JAULIN, Robert, *Analyse formelle de la géomancie*, Union Générale d'Éditions, París, 1971.
- JIMÉNEZ DEL OSO, Fernando, *La otra realidad: DVD. 10. Santería; Vampiros y licántropos*, Cruz de Lunas, Madrid, 2003, 1 Videodiscos.
- JOHNSON, Jame, *Yòrubá Heathenism*. James Townsend and Son., Exeter, 1899.
- JOHNSON, Paul Christopher, *Diáspora Conversions: Black Carib Religion and the Recovery of Africa*, University of California Press, Berkeley (California), 2007.
- JOHNSON, S., *History of Yòrubás*, London, Routledge, 1921.
- JORDÁN, Manuel Alfonso, *Ngombo: Divination arts of central Africa = Wahrsagen und Kunst in Zentralafrika*, Galerie Fred Jahn, München (Alemania), 2002.
- JORGE, Angela, "Cuban Santería: a New World African Religion", en *African Creative Expressions of the Divine*, Howard School of Divinity, Washington d.C., 1991, pp. 105-120.
- JOYCE, Desmond, *Tiembla Tierra: arte ritual afrocubano - ritual afrocuban art: Los Caídos, Pamplona, 2 julio-13 septiembre, 1998*, Fundación Eugenio Granell, Santiago de Compostela, 1998.
- JUAN, Adelaida de, "Presencia afrocaribeña en la pintura cubana moderna", en *Anales del Caribe* (Casa de las Américas, La Habana), n° 14-15, (1995), pp. 41-46.
- JUÁREZ HUET, N., *El muerto parió al santo: transnacionalización de la santería en la ciudad de México*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán (México), 2005.
- JUTLA, P., *Santería como resultado del proceso de transculturación en Cuba, La*, Biblioteca Nacional José Martí, La Habana, [s. a.].
- KAGAN, Ziporah, *A tale for each month 1964: Twelve selected and annotated Ifá folktales*, Haifa Municipality Ethnological Museum and Folklore Archives, Haifa (Israel), 1965.

- KAHAN, Tuball, *O Jogo de Búzios: O verdadeiro significado oculto do destino de cada um*, Minuano, Rio de Janeiro (Brasil), 1991.
- KAHANER, Larry, *Cults that kill: probing the underworld of occult crime*, Warner Books, New York, 1988.
- KAKPO, Mahoungnon, *Les Épouses de Fa: récits de la parole sacrée du Bénin*, L'Harmattan, París, 2007.
- KAL IFÁ, Santero Mayor, *17 fundamentos de la santería*, Sociedad Unida de Santeros, Miami (Florida), 1991.
- KARADE, Akinkugbe, *Path to Priesthood (Classical Writings on the Ifá/Yòrubá Traditional Religion)*, Kanda Mukutu Books, Brooklyn (New York), 1985.
- , *Manual de conceptos religiosos Yòrubá*, RCR Ediciones, Madrid, 1995.
- KARADE, Koleoso, *Tradition and Transformation (Classical Writings on the Ifá/Yòrubá Traditional Religion)*, Kanda Mukutu Books, Brooklyn (New York), 2001.
- KARENKA, Moulana, *Odù Ifá: The Ethical Teachings*, University of Sankore Press, Tombuktú (Mali), 1999.
- KELLY, Kenneth G., “The African Diáspora Starts Here: Historical Archaeology of Coastal West Africa”, en *African Historical Archaeologies Contributions to Global Historical Archaeology*, Springer Verlag, 2004, pp 219-241.
- KHAMBALLAH, Cheikh Hadji, *La Géomancie Traditionnelle*, Vega, París, 1947.
- KIRWEN, Michael, *The missionary and the Diviner*, Orbis Books, New York, 1987.
- KONEN, Alain, *Prende la “Mano de Orula”*, en *Initiation et divination chez les Yòrubá de Cuba*, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles (Bélgica), 2000.
- KONEN, Alain, *Rites divinatoires et initiatiques à La Havane: la main des dieux* [Préface de Philippe Jaspers, París], L'Harmattan, París, 2009.
- KULEVICH, James John, *The Odù Of Lucumi*, Ile Órúnmilá Communications, San Bernardino (California), 2003.
- , *God in Heaven: I am on Earth and I undestand why (The Benefits, Pitfalls and Misconceptions of Ori, Ifá and Òrìsà Worship)*, Ile Órúnmilá Communications, San Bernardino (California), 2005.
- LA ROSA CORZO, Gabino, “Rescate de Olórun: Estudio de arqueología afroamericana”, en *América Negra* (Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia), n° 12, (1996), pp. 39-57.
- LACERDA, Marcos Branda, *Kultische Trommelmusik der Yòrubá in der Volksrepublik Berlin. Bata Sango und Bata-Egungun in den Stánten Pobè und Sakété*, Verlag der Musikalienhandlung Karl Dieter Wagner, Hamburg (Alemania), 1988, 2 vols.
- LACHATAÑERÉ CROMBET, Rómulo, “La caída del Casto Orisaoco: Cuento afro-cubano”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 20, (1993).
- , “El sistema religioso de los lucumís y otras diferencias africanas en Cuba. (Parte I)”, en *Estudios Afrocubanos (Universidad de La Habana)*, n° 1-4, vol. 3, (1939), pp. 28-84.
- , “Rasgos bantúes en la santería”, en *Actas del Folklore* (La Habana), n° 8, año 1, (1961), p. 3-7.
- , “Tipos étnicos africanos que concurren a la amalgama cubana”, en *Actas del Folklore* (La Habana), n° 3, año 1, (1961).
- , “Nota histórica sobre los lucumí en Cuba”, en *Actas del Folklore* (La Habana), n° 2, año 1, (Febrero-1961), pp. 3-9.
- , *Oh, mío Yemayá*, El Arte, Holguín (Cuba), 1938.
- , *Manual de santería*, Editorial Caribe, La Habana, 1942.

- LAGAMA, Alisa, *Art and Oracle: African Art and Rituals of Divination*, Metropolitan Museum of Art, New York, 2000.
- LAGO VIEITO, Ángel, “Fernando Ortiz y el espiritismo”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 27, (1998), pp. 112-119.
- , “El espiritismo en la región oriental de Cuba en el siglo XIX”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 35, (2001), pp. 72-79.
- , “El espiritismo de cordón en el Bayamo colonial”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), 25, (1996), pp. 16-19.
- LAGUERRE, Michel S., *Afro-Caribbean Folk Medicine*, Bergin & Garvey Publishers, Granby (Massachusetts), 1987.
- LAHAYE GUERRA, Rosa María de, & ZARDOYA LOUREDA, Rubén, *Yemayá a través de sus mitos*, Ciencias Sociales, La Habana, 1996, Col. Pinos Nuevos.
- & ZARDOYA LOUREDA, Rubén, “Las letras del año: entre el azar y el destino”, en *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (La Habana), n° 0, año 1, (1999), pp. 118-124.
- LAITIN, David D., *Hegemony and Culture; Politics and Religious Change among the Yòrubá*, University of Chicago Press, Chicago (Illinois), 1986.
- LAOYÉ I, Timi de Ede, “Los tambores Yòrubá”, en *Actas del Folklore* (La Habana), n° 6, año 1, (1986), pp. 115-148.
- LAWAL, Babatunde, “From Africa to the Americas”, en *Santería Aesthetics in Contemporary Latin American Art*, Smithsonian Institution Press, Washington D.C., 1996, pp. 3-37.
- LAZARD, Jean, *Ritualité, discours et pratiques, entre révolution et religion à la Havane*, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles (Bélgica), 2001.
- LE RIVEREND BRUSONE, Julio, “Afroamérica”, en *Casa: Revista de la Casa de las Américas* (La Habana), n° 36-37, vol. VI, (Mayo/agos. -1966), pp. 23-31.
- LEFEVER, Harry G., “When the Saints Go Riding in: Santería in Cuba and the United States”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, n° 35, (Septiembre-1996), pp. 318-330.
- LELE, Ócha Ni, *The Secrets of Afro-Cuban divination. How to cast the Diloggún, the oracle of the Òrìsà*, Destiny Books, Rochester (Vermont, USA), 2000.
- , *Obi: Oracle of Cuban Santería*, Destiny Books, Rochester (Vermont, USA), 2001.
- , *Obí: oráculo de santería cubana*, Arkano Books, Móstoles (Madrid), 2003.
- , *Teachings of the Santería Gods: The Spirit of the Odu*, Destiny Books, Rochester (Vermont, USA), 2010.
- LEÓN PÉREZ, Argeliers, “Elebwá: una divinidad de la santería cubana”, en *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museum Für Völkerkunde* (Dresden), n° 21, (1962), pp. 57-61.
- , “Expresión del pueblo en T. N. C. “, en *Actas del Folklore* (La Habana), n° 2, (1961), pp. 5-6.
- , “‘El Monte’, en de Lydia Cabrera”, en *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (La Habana), n° 1, año 1, (Enero/Junio-2000), pp. 8-9.
- , “Del Sujeto al Objeto en la Creencia”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 12, (1988), p. 4.
- , “Consideraciones en torno a la presencia de rasgos africanos en la cultura popular americana”, en *Santiago. Revista de la Universidad de Oriente* (Santiago de Cuba), n° 13-14, (1973-1974), pp. 49-77.
- , *Del canto y el tiempo*, Pueblo y Educación, La Habana, 1981.
- , *Tras las huellas de las civilizaciones negras en América*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2001, Col. La Fuente Viva, n° 19.

- , *Música folklórica, Yòrubá, bantú, abakuá*, Consejo Nacional de Cultura. CNC, La Habana, [s. a.].
- LEÓN, Juan de, “Some aspects of Santería and voodoo in contemporary U. S. Culture”, en *Anales del Caribe* (Casa de las Américas, La Habana), nº 14-15, (1995), pp. 311-318.
- LÉPINE, Claude, *Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé Kétu de Salvador*, Universidade de São Paulo. EDUSP, São Paulo (Brasil), 1978.
- LESSA, William A., “Divining by Knots in the Carolines”, en *Journal of the Polynesian Society*, nº 68, (1959), pp. 188-204.
- LESTRADE, Arthur, “Les Osselets divinatoires imihundwa au Rwanda”, en *Africa Tervuren* (Congo Belga), nº 14, vol. 3, (1968), pp. 71-73.
- LEVITT, Peggy, “Local-level global religion: The case of US Dominican migration”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, nº 37, (1998), pp. 74-89.
- LEYMARIE, Isabelle, *Cuba: la musique des dieux*, Éditions Du Layeur, París, 1998.
- LEZAMA LIMA, José María Andrés Fernando, “El nombre de Lydia Cabrera”, en *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (La Habana), nº 1, año 1, (Enero/Junio-2000), pp. 20-22.
- LIENHARDT, R. G., *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, The Clarendon Press, Oxford, 1961.
- LIJADU, E. M., *Orúnmílà!*, Samuel E. Richards, Hockley (Essex, London), 1908.
- , *Ifá: Imólè Tí Se Ìsìn Ní Ilè Yòrubá*, James Townsend & Sons., Exeter (New Hampshire), 1923.
- , *Òrúnmílà*, Omolayo Standard Press, Ekiti (Nigeria), 1972.
- LIM BARO, Sarahi Regla, *Santería as a Religion: A content Alalysis of the 'Miami Herald' and 'El Nuevo Herald. (Florida)'*, Boston University Press, Boston (Massachusetts), 1998.
- LIMA, Chely, *Brujas*, Letras Cubanas Publishers, La Habana, 1990.
- LINARES SAVIO, María Teresa, *Conceptos sobre el folklore cubano*, Consejo Nacional de Cultura. CNC, La Habana, 1963.
- LINARES, María Teresa, “La santería en Cuba, La”, en *Gaceta de Antropología* (La Habana), nº 10, (1993).
- LINARES, Ronaldo Antônio, *Jogo de Búzios: Lenda e Realidade*, Madras Editôra, São Paulo (Brasil), 2007.
- LINDSAY, Arturo, *Santería Aesthetics in Contemporary Latin American Art*, Smithsonian Institution Press, Washington d.C., 1996.
- , “Òrìsà: Living Gods in Contemporary Latino Art”, en *Santería Aesthetics in Contemporary latin American Art*, Smithsonian Institution Press, Washington d.C., 1996, pp. 201-223.
- LLOGA DOMÍNGUEZ, Carlos A., “Hablar de dioses y de signos”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), nº 39, (2002), pp. 33-40.
- LODY, Raul Giovanni da Motta, *Santo também come: Estudo sócio- cultural da alimentação cerimonial em terreiros afro-brasileiros* [Prefacio da Gilberto Freyre], Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Recife (Pernambuco), 1979.
- LODY, Raul Giovanni da Motta, *O Povo do Santo: Religião, História e Cultura dos Orixás, Voduns, Inquices e Caboclos*, Pallas Editora e Distribuidora, Rio de Janeiro (Brasil), 1995.
- LOEWE, Michael, BLACKER, Carmen, *Oracles and Divination*, Shambhala, Boulder (Colorado), 1981.

- LÓPEZ VALDÉS, Rafael L., “Las religiones de origen africano durante el período neocolonial en Cuba”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 12, vol. 5, (1998), pp. 33-40.
- , “Las firmas de los santos”, en *Actas del Folklore* (La Habana), n° 5, año 1, (1961).
- , “El lenguaje de los signos de Ifá y sus procesos transculturales en Cuba”, en *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí* (La Habana), n° 69, vol. 2, (1978), pp. 43-70.
- LÓPEZ, Lourdes, *Estudio de un babalao*, Universidad de La Habana. CEAP, La Habana, 1978.
- LORD, A. B., *The Singer of Tales*, Atheneum, New York, 1971.
- LUCAS, P., *The Religion of the Yòrubás*, C. M. S. Bookshop, Lagos, 1948.
- LUCENA SALMORAL, Manuel, “El reglamento de esclavos de Cuba”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 25, (1996), pp. 89-99.
- LUTTIK, Kunsthandel, *Ifá and Esu: iconography of order and disorder*, University of Michigan Press, Ann Arbor (Michigan), 1984.
- MADÁN, Marcelo E., *Las 101 Ewé de Ozain en el cuarto de Santo*, Ediciones Órúnmilá C. A., Caracas (Venezuela), 2005, 2ª Ed.
- , *Comida y Adimú para los Santos*, Ediciones Órúnmilá C. A., Caracas (Venezuela), 2005.
- , *Los oráculos de los Òrìshà*, Ediciones Órúnmilá C. A., Caracas (Venezuela), 2005.
- , *Manual de bolsillo para Santeros*, Ediciones Órúnmilá C. A., Caracas (Venezuela), 2005.
- , *Tratado de los Odù de IFÁ: Síntesis*, Ediciones Órúnmilá C. A., Caracas (Venezuela), 2010, 3ª Ed.
- MAGA, Beth, *Diccionario de santería: mitología, historia y tradiciones*, Club de Autores, Barcelona, 1999.
- MAHLER, S. J. & HANSING, K., “Toward a Transnationalism of the Middle: How Transnational Religious Practices help bridge the divides between Cuba and Miami”, en *Latin American Perspectives. A Journal on Capitalism and Socialism* (California), n° 32, vol. 1, (2005), pp. 121-146.
- MARCONI, Silvio, *Congo Lucumì. Appunti per un approccio sincretico al sincretismo culturale*, Euroma La Goliardica, Roma, 1996.
- MÁRQUEZ, Carmen, “Los curanderos y santeros del Alto Río Negro como exponentes de un sincretismo cultural amazónico”, en *Revista Española de Antropología Americana* (Universidad Complutense de Madrid), n° 13, (1983), pp. 173-196.
- MARRERO FERNÁNDEZ, Martha Elva, *180 obras para trabajar la santería: la santería paso a paso explicada para iguoros, la tradición oral al fin escrita, incluye diccionario para traducir la lengua de Osha*, Humanitas, Barcelona, 2009.
- MARTELL LEÓN, Marisol & GARCÍA GONZÁLEZ, Yamila, “Valoración plástica de los atributos de Ochún”, en *Estudios Afrocubanos* (Universidad de La Habana), n° 5, (2002), pp. 197-236.
- MARTÍ, Agenor, *Mis porfiados oráculos*, Fuentetaja Ediciones, Madrid, 1972.
- MARTIATU, Inés María, “Babalú Ayé”, en *Cuba* (La Habana), (1980).
- MARTÍN, Juan Luis, *Vocabulario de Ñanigo y Lucumí: Breve estudio de lingüística afrocubana*, Letras Cubanas Publishers, La Habana.

- , *Ecué, Changó y Yemayá: ensayos sobre la sub-religión de los afro-cubanos*, La Habana Cultural, La Habana, 1993, 3ª ed.
- MARTÍNEZ CASANOVA, Manuel, “Sincretismo y transculturación: La Virgen de Regla”, en *Islas* (Universidad Central de las Villas, Santa Clara, Cuba), n° 107, (1995), pp. 3-12.
- , “La adivinación en los cultos populares en Cuba y su significación social”, en *Signos* (Santa Clara, Cuba), n° 43, (1996), pp. 48-59.
- , “Vindicación de la religiosidad afrocubana: el otro sincretismo”, en *Islas* (Universidad Central de las Villas, Santa Clara, Cuba), n° 121, (1999), pp. 3-9.
- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, Marlene & LACARRERE RIOSECO, Nudia, “Valoración plástica de los Guerreros en la Santería cubana”, en *Estudios Afrocubanos* (Universidad de La Habana), n° 2, (2002), pp. 239-271.
- MARTÍNEZ FURÉ, Rogelio Agustín, “Los collares”, en *Actas del Folklore* (La Habana), n° 3, año 1, (1961), pp. 23-24.
- MARTÍNEZ FURÉ, Rogelio Agustín, “El tambor”, en *Diálogos Imaginarios*, Arte y Literatura, La Habana, 1979, Cuadernos de Arte y Sociedad.
- , “Regarding Folklore”, en *Essays on Cuban Music: North American and Cuban Perspectives*, University Press of America, Lanham (Maryland), 1991.
- MARTÍNEZ, Mayra A., “Los Òrìsà de Natalia”, en *Archipiélago* (México, D.F.), n° 2, vol. 11, (Marzo/Abr. -1997), pp. 49-51.
- MARTÍNEZ, Rafael & WETLI, Charles V., “Santería: A Magico-Religious System of Afro-Cuban Origin”, en *American Journal of Social Psychiatry*, n° 2, (1982), pp. 32-38.
- , *Afro-Cuban Santería among the Psycho-Cultural Approach*, University of Florida Press, Gainesville (Florida), 1979.
- MARTINS, Adilson Antônio de Oxalá, *666 Ebós de Odù para todos os fins*, Pallas Editora e Distribuidora, Rio de Janeiro (Brasil), 2005, 3ª Ed.
- , *Meridilogun: A verdadeira tecnica do jogo de Búzios*, Pallas Editora e Distribuidora, Rio de Janeiro (Brasil), 1999.
- MARTINS, Cléo, *Obá (Orixá)*, Pallas Editora e Distribuidora, Rio de Janeiro (Brasil), 2002.
- MARZAL, Manuel María, *Tierra encantada: Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Trotta, S. A., Madrid, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima (Perú), 2002, Col. Estructura y procesos.
- MASON, John, *Onje Fun Orisa (Food for the Gods)*, Yòrubá Theological Archiministry, Brooklyn (New York), 1984.
- , *Four New World Yòrubá Rituals*, Yòrubá Theological Archiministry, Brooklyn (New York), 1993, 3ª ed.
- , *Adura Orisa: Prayer for Selected Heads*, Yòrubá Theological Archiministry, Brooklyn (New York), 1990.
- , *Olóòkun: Owner of Rivers and Seas*, Yòrubá Theological Archiministry, Brooklyn (New York), 1996.
- , *Orin Orisa: Songs for Selected Heads*, Yòrubá Theological Archiministry, Brooklyn (New York), 1997.
- , *Black Gods-Orisa Studies in the New World*, Yòrubá Theological Archiministry, Brooklyn (New York), 1998, 4ª Ed.
- , *Ìdáná Fún Òrìsà: Cooking for selected heads*, Yòrubá Theological Archiministry, Brooklyn (New York), 1999.
- MASON, Michael Atwood, “I Bow My Head to the Ground: The Creation of Bodily Experience in a Cuban-American Santería Initiation”, en *Journal of American Folklore* (Washington d.C.), n° 107, (Winter-1994), pp. 23-39.



- , *Living Santería: Rituals and Experiences in an Afro-Cuban Religion*, Smithsonian Institution Press, Washington d.C., 2002.
- MATIBAG, Eugenio D., “Religión afrocubana y sociedad civil: una aproximación semiótica”, en *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (La Habana), nº 0, año 1, (1999), pp. 84-93.
- MATIBAG, Eugenio D., “The Yòrubá Origins of Afro-Cuban Culture”, en *Journal of Caribbean Studies*, nº 8, (1980), pp. 83-88.
- , *Afro-Cuban Religious Experience: Cultural Reflections in Narrative*, University of Florida Press, Gainesville (Florida), 1996.
- MAUDLIN, Michael G., “Cuba's Next Revolution: How Christians are Transforming Cuba's Communist Stronghold”, en *Christianity Today*, nº 42, (1998), pp. 18-25.
- MAUGE, Conrad E., *Odù Ifá: Sacred Scriptures of Ifá*, House of Providence, Mount Vernon (New York), 1994, 2 vols.
- , *Odù Ifá: Book One: Sacred scriptures of Ifá*, House of Providence, Mount Vernon (New York), 1994.
- MAUPOIL, Bernard, *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Institut d'Ethnologie, París, 1943, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, nº XLII.
- MAYAKIRI, T. L., *Ìfà awon ódù meríndilogún*, Mbari Mbayo Publications, Oshogbo (Nigeria), 1966.
- MCCLELLAND, Elizabeth M., *The Cult of Ifá among the Yòrubá*, Etnographica, London, 1982.
- , “The Significance of Number in the Odù of Ifá”, en *Africa: Journal of the International African Institute* (Edinburgh University Press), nº XXXVI, vol. 4, (1966), pp. 421-430.
- , *The Cult of Ifá among the Yòrubá. Vol I: Folk Practice and Art*, Etnographica, London, 1982.
- MCKENZIE, P. R., “O culto aos orisa entre os Yòrubá: Algumas notas marginais relativas a sua cosmologia e a seus conceitos de divindade”, en *Candomblé desvendando identidades*, EMW Editores, São Paulo (Brasil), 1987.
- MEDINA PÉREZ, Tomás, *La santería Cubana: El camino de Osha: ceremonias, ritos y secretos*, Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 1998.
- MEEKE, C. K., *A Sudanese Kingdom: An Ethnographic Study of the Funkun-speaking Peoples of Nigeria*, London, 1935.
- MENDONÇA, Eugene L., *Politics of Divination. A Processual View of Reactions to Illnes & Deviance among the Sisala of Northern Ghana*, University of California Press, Berkeley (California), 1982.
- MENÉNDEZ VÁZQUEZ, Lázara, “Estudio de los recursos plásticos de la santería”, en *Anales del Caribe* (Casa de las Américas, La Habana), nº 14-15, (1995), pp. 253-258.
- , “La santería que yo conozco...”, en *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* (Géneve), nº 59-60, (1995-1996), pp. 57-62.
- , “¿Con qué vara nos medimos?”, en *Revista Universidad de La Habana*, nº 248, (1998), pp. 129-144.
- , “‘El Monte’ desde el monte”, en *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (La Habana), nº 1, año 1, (Enero/Junio-2000), pp. 29-35.
- , “La santería: Un culte venu d'Afrique”, en *Geo Magazine* (París), nº 213, (Noviembre-1996), pp. 125-126.
- , “Estamos en deuda”, en *Revolución y Cultura* (La Habana), nº 4, (2000), pp. 33-39.
- , “Tres cuentos para explicar este volumen y un recuento para re-explicar la colección”, en *Estudios Afrocubanos* (Universidad de La Habana), nº 5, (2002), pp. 1-24.
- , “Los recursos plásticos en la santería”, en *Temas: Cultura, Ideología, Sociedad* (La Habana), nº 15, (1985), p. 163.

- , “¿Un cake para Obatalá?”, en *Temas: Cultura, Ideología, Sociedad* (La Habana), n° 4, (Octubre /Diciembre-1995), pp. 38-51.
- , “Ayé (ki ibo). Tres sin un título”, en *Caminos: Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico* (La Habana), 1n° 3-14, (1996), pp. 2-16.
- , “Un Eleguá para hacerse cíclope”, en *Artecubano* (Consejo Nacional de Las Artes Plásticas, la Habana), n° 1, (2000), pp. 72-79.
- , “Otro punto de vista”, en *Estudios Afrocubanos: Selección de lecturas*, Universidad de La Habana. CEAP, La Habana, 1990, Tm. III, pp. 3-15.
- , *Estudios afrocubanos*, Universidad de La Habana. CEAP, La Habana, 1990, Selección de Lecturas, 4 vols.
- , *La Habana: Ciudad bruja*, Universidad de La Habana. CEAP, La Habana, 1999, 37 p.
- , *Rodar el coco: Proceso de cambio en la santería*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2002, Col. La Fuente Viva, n° 22.
- MERLE, Patrice, *Voodoo & Santería*, Corvus, London, 1997.
- MESA DÍAZ, Juan Orlando, *Santería: otra opinión sobre lo mismo*, R.O.M., Toronto (Canadá), 1994.
- MESTRE, Jesús, *Santería y la brujería de los blancos defensa póstuma de un inquisidor cubano* Published, La, Ediciones Prensa Latina, La Habana, 1997.
- , *Santería: mitos y creencias*, Ediciones Prensa Latina, La Habana, 1997.
- MEYER, Morris, *Ifá and me: a divination of ethnography*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, Evanston (Illinois), 1991.
- MEYER, P., *Kunst un Religion der Lobi*, Museum Reitberg, Zürich (Suiza), 1981.
- MIDDLETON, John, *Lugbara religion: Ritual and authority among an East African people*, Expansión Bibliográfica Americana, Buenos Aires, 1960.
- & WINTER, E. H., *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Routledge & Kegan Paul, London, 1963.
- , “Oracles and Divination among the Lugbara”, en *Man in Africa*, Doubleday & Company, Garden City (New York), 1971, pp. 262-278
- MILLER, Ivor Lynn, *Belief and Power in Contemporary Cuba: The Dialogue between Santería Practitioners and Revolutionary Leaders*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois), 1995.
- MILLET, José, “El foco de la santería santiaguera”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 32, (2000), pp. 110-119.
- , “Pacto con lo desconocido”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 26, (1997), pp. 51-55.
- , “Muerterismo o Regla Muertera”, en *Revista de Folklore (Obra Social y Cultural de Caja España, Valladolid)*, n° 228, (1999), pp. 208-216.
- , “Sustrato cultural de la santería santiaguera”, en *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (La Habana), n° 3, año 2, (Enero/Junio-2001), pp. 128-147.
- , *Del mundo terrenal a las fuerzas ocultas hablan los espíritus cubanos*, Travesía, México D. F., 1993.
- , *Siete potencias: Religión Yòrubá*, Ediciones Gaby, Barquisimeto (Venezuela), 1996.
- , *Glosario mágico religioso cubano*, Ediciones Gaby, Barquisimeto (Venezuela), 1996.
- , *Las religiones afrocubanas, hoy*, Fundación Eugenio Granell, Santiago de Compostela, 2000.

- MIYASAKA CHIRINO, Miharú, "José A. Vincench: Se rompió el secreto", en *Anales del Caribe* (Casa de las Américas, La Habana), (2003).
- MOLA FERNÁNDEZ, Claudia, *Oduduwa: un secreto de Ifá*, Editôra Oduduwa, São Paulo (Brasil), 1999.
- MOLINA, N. A., *Manual do babalaô e yalorixá*, Editôra Espiritualista, Rio de Janeiro (Brasil), 1974.
- , *Antigo manual do cartomante*, Editôra Espiritualista, Rio de Janeiro (Brasil), 1976.
- MOLINER CASTAÑEDA, Israel, *las máscaras en el folklore matancero*, Dirección de Orientación y Extensión Cultural, Sancti Spíritus (Cuba), 1981.
- , *Religiosidad Popular Cubana*, Ediciones Olokun, Miami (Florida), [s. f.].
- MONTAGNE, G. & RAMÍREZ CALZADILLA, Jorge, *Formas religiosas populares en América Latina*, Editorial Política, La Habana, 1994.
- MONTEIL, Charles, "La Divination chez les Noirs de l'Afrique Occidentale Française", en *African Affairs*, n° 32, ser. 124, (1933), pp. 108-109.
- MONTERO, Susana A., "Poesía, relaidad y mito en '¡Oh, mío Yemayá!'", en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 7, (1987).
- MONTES, Laura, "El canto de los Yòrubás", en *Cuba internacional* (La Habana), [s.n.], (1988).
- , "El baile en la religión de los afrocubanos", en *Cuba internacional* (La Habana), [s.n.], (1988).
- MOORE, Omar Khayyam, "Divination: A New Perspective", en *Reader in Comparative Religion*, Harper & Row, New York, 1979, 4ª Ed.
- MORALES-DORTA, José, *Puerto Rican Espiritismo. Religion and Psychotherapy*, Vantage Press, New York, 1976.
- MORENO VEGA, Marta, *The altar of my soul the living traditions of Santería*, One World, the Ballantine Publishing Group, New York, 2000.
- MORENO, Dennis, *Cuando los orichas se vistieron*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2002.
- MORGAN, David, "Visual Religion", en *Religion (USA)*, n° 30, (2000), pp. 41-53.
- MORRIS, Martha B., "A Rjonga Curing Ritual: A causal and Motivational Analysis", en *The Realm of the Extra-Human: Ideas and Actions*, Mounton and Co., París, 1976, pp. 237-260.
- MORRIS, Roger, "Juan Boza", en *Santería Aesthetics in Contemporary latin American Art*, Smithsonian Institution Press, Washington d.C., 1996, pp. 184-187.
- MOSQUERA, Gerardo, "Juan Francisco Elso: Sacralisation and Other Postmodernity in New Cuban", en *Third Text: Third World Perspectives on Art and Culture* (London), n° 41, (1997-1998), pp. 74-84.
- , "Modernidad y Africanía: Wilfredo Lam in His Island", en *Third Text: Third World Perspectives on Art and Culture* (London), n° 20, vol. 4, (1992), pp. 42-68.
- , "Riding Modernism: Wilfredo Lam's Decentering", en *Nka: Journal of Contemporary African Art* (Brooklyn, New York), n° 6-7, (1997), pp. 16-21.
- , "Manuel Medive y la evolución de su pintura", en *Exploraciones en la plástica cubana*, Letras Cubanas Publishers, La Habana, 1983, pp. 232-310.
- , "Elegguá at the Modern Crossroads: The Presence of Africa in the Visual Art of Cuba", en *Santería Aesthetics in Contemporary latin American Art*, Smithsonian Institution Press, Washington d.C., 1996, pp. 225-258.

- MOUIAL, Gérald, *La santería religión popular cubana*, Unión: Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), La Habana, 2002.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de, *As Senhoras do pássaro da noite: Escritos sobre a religião dos orixás: V*, Universidade de São Paulo. EDUSP, São Paulo (Brasil), 1994.
- , *Culto Aos Orixás: Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-brasileiras*, Pallas Editora e Distribuidora, Rio de Janeiro (Brasil), 2004.
- MUCI, Giuliana, *Santería cubana: aspetti teorici e manuale pratico*, Besa Editrice, Nardò (Italia), 1998, *Verbamundi*, nº 13.
- MUGUERCIA MUGUERCIA, Alberto, *San Lázaro y los signos*, [s.n.], La Habana, 1977.
- MUÑIZ, Ivonne, “Lo mítico afrocubano en las artes visuales contemporáneas”, en *Con eÑe: Revista de Cultura Hispanoamericana* (Centro Extremeño de Estudios y Cooperación con Iberoamérica, CEXECI, Badajoz, España), nº 11, 2º semes, (2000), pp. 59-62.
- , “Complejos religiosos afrocubanos y su apropiación en creadores contemporáneos”, en *Anales del Caribe* (Casa de las Américas, La Habana), nº 14-15, (1995), pp. 73-81.
- MURDOCK, George P., “The Commom Denominator of Cultures”, en *The Science of Man in the World Crisis*, Columbia University Press, New York, 1945, pp. 123-142.
- MURPHY, Joseph M., “Cuban Santeria in the United States: Political Implications”, en *Association for the Sociology of Religion Philadelphia*, [s.n.], (1981).
- , “Afro-American Religion and Oracles: Santeria in Cuba”, en *Journal of the International Theological Center*, nº 8, vol. 1, (1980), pp. 83-88.
- , “The Yòrubá Origins of Afro-Cuban Culture”, en *Journal of Caribbean Studies*, nº 10, vol. 1-2, (1995), pp. 50-65.
- , *Ritual Systems in Cuban Santeria*, Temple University Press, Philadelphia (Pennsylvania), 1981.
- , *Santería: an African religion in America*, Beacon Press, Boston (Massachusetts), 1988.
- , *The Reinterpretation of Christian Symbolism in the Afro-Cuban Religion*, African Studies Centre, Londres, 1988.
- , *Santería: African Spirits in America (with a New Preface)*, Beacon Press, Boston (Massachusetts), 1993.
- , “Santeria and Vodou in the United States”, en *America's Alternative Religions*, State University of New York Press, Albany (New York), 1995, pp. 291-296.
- MYERS, Stuart & BENEZRA, Marc, *The Ibeyi: The Children of Miraculous Birth*, Original Publications, New York, 1999.
- NADEL, S. F., *Nupe religion*, Schocken Books, New York, 1970.
- NARDO, Don, *Voodoo opposing viewpoints*, Greenhaven Press, San Diego (California), 1991.
- NAVARRETE, María Cristina, *Prácticas religiosas de los negros en la colonia: Cartagena siglo XVII*, Universidad del Valle, Bogotá (Colombia), 1995.
- NAVARRO, Desiderio, “Para otra lectura de Lam: cosmovisión afrocubana y occidente cristiano”, en *Anales del Caribe* (Casa de las Américas, La Habana), nº 14-15, (1995), pp. 267-275.
- NEIMARK, Philip John, *Way of the Òrisà: Empowering Your Life Through The Ancient African Religion Of Ifá*, Harper Collins Publishers, New York, 1993.
- NEIRA BETANCOURT, Lino Arturo, “Conjunto biankomeko”, en *Instrumentos de las música folclórico-popular de Cuba: Atlas*, Ciencias Sociales, La Habana, Geo Books, Inglaterra, 1997, Vol. 2, pp. 246-253.

- , “Carabalí”, en *Diccionario de la Música Española e Hispanoamericana*, Sociedad General de Autores y Editores de España. SGAE, Madrid, Instituto Complutense de Ciencias Musicales, Madrid, 1999, Vol. III, p. 143.
- , “Biankomeko-tambores”, en *Diccionario de la Música Española e Hispanoamericana*, Sociedad General de Autores y Editores de España. SGAE, Madrid, Instituto Complutense de Ciencias Musicales, Madrid, 1999, Vol. II, pp. 434-435.
- NELSON ABOY, Domingo, *25 siglos de historia de la santería cubana*, Exa Editores, S. L., Santander, 2004.
- NESIN, Barbara, “The Cultural context of Haitian art”, en *Anales del Caribe* (Casa de las Américas, La Habana), nº 14-15, (1995), pp. 259-266.
- NÚÑEZ, Luis Manuel, *Santería: a practical guide to Afro-Caribbean magic*, Spring Publications, Dallas (Texas), 1992.
- OCASIO, Rafael, “Babalú-Ayé: Santería and Contemporary Cuban Literature”, en *Journal of Caribbean Studies*, nº 9, vol. 1-2, (1992-1993), pp. 29-40.
- ODUMOLAYO, A. O., *Iwe Ifá Kise Orisa, Apa Kini*, Ijesa Royal Press, Lagos (Nigeria), 1951.
- OFÚN YEMILÓ, *Tratado de Osain. Oluwo Ewe. Magia y hechizos de viejos afrocubanos*, Imprenta Molina y Compañía, La Habana, 1931.
- OGUNBIYI, Thos A. J., *Iwe Itan Ifá, Abigba, ‘Yanrin Tite ati Owo Erindinlogun*, Ife-olu Printing Works, Lagos (Nigeria), 1952.
- OGUNBOWALE, P.O., *The Essentials of the Yòrubá Language*, C. U. P., 1970.
- OJU-OBA, Babalawô, *O verdadeiro jogo de búzios*, Editôra Eco, Rio de Janeiro (Brasil), 1995, 4ª Ed.
- OKANAKÁN, IFÁ: *Antigua Sabiduria*, ObaEcu Books, Miami (Florida), 1993.
- O LATUNJI, O latunde, *Features of Yorùbá Oral Poetry*, University Press, Ibadan, 1984.
- OLIVER, Eileen Iscof, *Afro-Brazilian Religions: a selected annotated bibliography 1900-1997*, Salalm Secretariat: Seminar On The Acquisition of Latin American Library Materials, New Orleans (Louisiana), 1998.
- ONIDAJÓ, Omiran, *A leitura da sorte na Umbanda e no Candomblé*, Pallas Editora e Distribuidora, Rio de Janeiro (Brasil), 2007.
- ORO, Ari Pedro, “A desterritorialização das religiões afro-brasileiras”, en *Horizontes Antropológicos* (Porto Alegre, Brasil), nº 3, (1995), pp. 69-79.
- OROZCO, Román, “La santería en Cuba Roja: Cómo viven los cubanos con Fidel Castro”, en *Cambio 16 (Madrid)*, (1993), pp. 603-632.
- & BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia, *Cuba santa: Comunistas, santeros y cristianos en la isla de Fidel Castro*, El País-Aguilar, Madrid, 1998.
- & BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia, *Cuba santa: Comunistas, santeros y cristianos en la isla de Fidel Castro*, El País-Aguilar, Madrid, 1998.
- ORTIZ FERNÁNDEZ, Fernando, “La música religiosa de los Yòrubá entre los negros cubanos”, en *Estudios Afrocubanos* (Universidad de La Habana), nº 5, (1940-1946).
- , “Brujos o Santeros”, en *Estudios Afrocubanos* (Universidad de La Habana), nº 3, a. 1-4, (1939), pp. 85-87.
- , *Los Negros brujos. (Apuntes para un estudio de la etnología criminal)*, Librería Fernando Fé, Madrid, 1906.
- , *Prólogo a “¡Oh mío Yemayá!”*, de R. Lachatañeré, Arte y Literatura, La Habana, 1938.

- , *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, Letras Cubanas Publishers, La Habana, 1985.
- , “Las danzas de los Orichas”, en *Etnia y Sociedad*, Ciencias Sociales, La Habana, 1993.
- , *Los tambores ararás: La conga*, Letras Cubanas Publishers, La Habana, 1995.
- , *Las cucharas/ Las sartenes/ El cencerro*, Letras Cubanas Publishers, La Habana, 1995.
- , *Athceré y los chekere, Los*, Letras Cubanas Publishers, La Habana, 1995.
- , *Los tambores batá*, Letras Cubanas Publishers, La Habana, 1995.
- , *La Santería y la brujería de los blancos: defensa póstuma de un inquisidor cubano*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2000.
- ORTIZ, Óscar F., *El Santo culto*, [s.n.], Miami (Florida), 1991.
- OSUNDIYA, Babá, *Awó Obí: Obí Divination in Theory and Practice*, Athelia Henrietta Press, Brooklyn (New York), 2001.
- OYAL ÉTI, Iyal Ocha Oloya, *The Three Doors of Ocha: an African-American Guide to the Philosophic Principles and Psychological Concepts of Occultism in the Practice of African Based Traditions in the New World*, BushWoman Press, Hudson, 2000.
- OYEBADE, F.O., “Oka-Akoko Nasalization and Lexical Phonology”, en *Journal of the Linguistic Association of Nigeria* (JOLAN, Nsukka, Nigeria) n° 3, (1985), pp. 13-21.
- , “A Pan dialectal Study of Yòrubá Agentive Morpheme Oni-”, en *ALORE: The Ilorin Journal of Humanities* (Ilorin, Nigeria), Vols. I & II, 1986, pp. 1-18.
- , “The Phonology of a Yòrubá Child”, en *African Languages and Linguistics* (RALL, Univ. of Ibadan, Nigeria), vol. 1, 1990, pp. 17-34.
- , “Phonology”, en *Introduction to Linguistics*, Shebiotimo Publications, Ijebu-Ode, 1992, pp. 47-81.
- , “Language and Communications”, en *Introduction to Linguistics*, Shebiotimo Publications, Ijebu-Ode, 1992, pp. 205-215.
- , & B. S. Chumbow, “Downstep and Upstep in Nkwen”, en *Africanistische Arbeitspapiere* (APP, Univresitat Zu Koln, Germany), n° 50, 1997, pp. 81- 122.
- , “The Phrasal Rhythm of Nigerian English: A Metrical Phonology Account”, en *Ilorin Journal of Languages and Literature* (IJLL, Ilorin, Nigeria), 2000, n° 4, pp. 57-71.
- , & Temitope Olumuyiwa. “Metrical Structure and Lineation in Ewi Iremolekun (Yòrubá Children’s Lullaby)”, en *Linguistic paradise: Festschrift for E. Nolue Emenanjo*, NINLAN Publications, Aba, 2003, pp. 215-222.
- , & O. Alabi, “Metricality and Lineation in Yòrubá Vituperative Songs. Yola”, en *Journal of Language, Culture and Communication* (JLCC, Fed. Univ. of Tech., Yola, Nigeria), vol. 1, n° 3 (2005), pp. 62-72.
- , & E. Mbah “Empty Nuclei in Igbo and Ga”, en *Ikoru: A Journal of the Institute of African Studies* (Univ. of Nig. Nsukka, Nigeria), vol. 8, n° 1-2, (2008), pp. 87-104.
- , & E. Mbah, “Moraic Structure and Lineation in Oral Poetry: A Case Study of Yòrubá and Igbo Folksongs”, en *Nsukka journal of the humanities* (University of Nigeria, Nsukka), n° 17, (2008), pp. 133-143.
- , & O. O. Alabi, “Non-Linear Nature of the Moraic and Rhythmic Structure of Yòrubá Songs of Protest”, en *Iroro: A Journal of Arts* (Ambrose Ali University, Ekpoma, Nigeria), (2008), pp. 148-162.
- , “Prosodic Structure Preservation and English Loanwords in Yòrubá; A constraint-Based Account”, en *Ihafa: A journal of African Studies* (University of Lagos, Nigeria), vol. 5, n° 3, (2008), pp. 38-56.

- , & E. Mbah. “Moraic Structure and Lineation in Oral Poetry: A Case Study of Yòrubá and Igbo oral Folk Songs”, en *Nsukka Journal of the Humanities* (Univ. of Nig. Nsukka, Nigeria), n° 16, 2008.
- , “Expanding the Frontiers of Language Study: Computational Linguistics and Natural Language Processing”, en *Journal of the School of Languages* (Adeyemi College of Education, Ondo, Nigeria), vol. 4, (Nov. -2009), pp. 4-15.
- OYELARAN, Olasope Oyediji, “Reflexiones sobre Anagó”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 5, vol. 12, (1998), pp. 78-88.
- PADILLA PÉREZ, Maybell, “Los Cabildos afrocubanos: génesis”, en *Anales del Caribe* (Casa de las Américas, La Habana), 14-15, (1995), pp. 137-141.
- PALMIÉ, Stephan, “Afro-Cuban Religious in Exile”, en *Journal of Caribbean Studies*, n° 5, vol. 3, (1986), pp. 171-179.
- , “Against syncretism: Africanising and cubanizing discourses in North America òrìsà worship”, en *Managing the diversity of knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London, 1995, pp. 73-104.
- PALOMINO CONCEPCIÓN, Ileana, *Bibliografía sobre religión*, Universidad de La Habana. CEAP, La Habana, 1982.
- PANFORD, Moses E., “Hacia una revalorización de “Écue-Yamba-Ó”, en de Alejo Carpentier: Una perspectiva Fanti”, en *Anales del Caribe* (Casa de las Américas, La Habana), (2003).
- PARAVISINI-GEBERT, Lizabeth, *Introduction to “Sacred Possessions: Voodoo, Santería”, en Obeah, and the Caribbean*, M. Fernández Olmos and L. Paravisini-Gebert, Rutgers University Press, New Brunswick (New Jersey), 1997.
- PARK, George W., “Divination and its Social Contexts”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute* (Londres), n° 93, vol. 2, (1963), pp. 195-209.
- PARKING, David, “Straightening the Paths from Wilderness: The Case of Divinatory Speech”, en *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, n° 10, (1979), pp. 147-160.
- , “Simultaneity and Sequencing in the Oracular Speech of Kenyan Diviners”, en *African Divination Systems: Ways of Knowing*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1991, pp. 173-189.
- PARRINDER, Geoffrey, *African Traditional Religion*, Hutchinson and Co. Ltd., London, 1954.
- , *La religión africana tradicional*, Lidium, Buenos Aires, 1980.
- PAUL, Jutta, “La santería como resultado del proceso de transculturación”, en *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí* (La Habana), n° 3, (Sept. /Oct. -1984), pp. 123-136.
- PAULME, Denise, “La Divination par les chacals chez les Dogon de Sanga”, en *Journal de la Société des Africanistes* (Paris), n° 7, tm. 1, (1937), pp. 1-14.
- PEDROSO, Lázaro (Ogún-Tolá), *Obbedí: cantos a los Órìsà: traducción e historia*, Ediciones Artex, La Habana, 1995.
- PEDROSO, Luis Alberto, “Las exposiciones de “cultos afrocubanos” y la necesidad de su reconceptualización”, en *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (La Habana), n° 5, año 3, (Enero/Junio-2002), pp. 126-141.
- PEEK, Philip M., “The Divining Chain in Southern Nigeria”, en *African Religious Groups and Beliefs, Folklore Institute*, Meerut (India), 1982, pp. 187-205.
- , “The Study of Divination Past and Present”, en *African Divination Systems: Ways of Knowing*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1991, pp. 1-22

- , “African Divination System: Non-Normal Modes of Cognition”, en *African Divination Systems: Ways of Knowing*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1991, pp. 193-212.
- PEEL, J.D.Y., “The Past in the Ijesha Present”, en *Man*, n° 19 (1984), pp. 111-32.
- , “The Pastor and the Babalawo: The Interaction of Religions in Nineteenth Century Yòrubáland.” *Africa*, N° 60 (1990), pp. 338-69.
- PEMBERTON, John III, “Eshu-Elegbara: The Yòrubá Trickster God”, en *African Arts (Áfrican Studies Center, University of California)*, n° 9, vol. 1, (1975), pp. 20-27.
- PENNA, António dos Santos, *Mérindilogun kawrí: Os dezesseis búzios*, Edición del Autor, Rio de Janeiro (Brasil), 2001, Caminhos de uma religião, n° 1.
- , *Èjionile e suas combinações: Èjì Ogbè Áwon Àmúlù* [Prefacio de José Flávio Pessoa de Barros], Edición del Autor, Rio de Janeiro (Brasil), 2003, Caminhos de uma Religião, n° 2.
- , *Èjì ologbon àwon àmúlù òyèkú e suas combinações: àdájó ònā èsin*, Edición del Autor, Rio de Janeiro (Brasil), 2006.
- , Prelo: *As narrativas de Ifá*, Edición del Autor, Rio de Janeiro (Brasil), [s. f.]
- , *Èjìla Seborá e suas combinações: Ìwòrì Àwon Àmúlù*, Edición del Autor, Rio de Janeiro (Brasil), [s. f.]
- PEÑA BERROTERAN, Alirio, *Curandero santero afro-venezolano*, Edición del Autor, Caracas (Venezuela), 2002.
- PERERA PINTADO, Ana Cecilia, “Religion and Cuba Identity in a Transnational Context”, en *Latin American Perspectives. A Journal on Capitalism and Socialism* (California), n° 32, vol. 1, (2005), pp. 147-173.
- , *Oleadas migratorias, religión e identidad cubana*, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CISP), La Habana, 2003.
- PÉREZ CRUZ, O. & PERERA PINTADO, Ana Cecilia, *La caracterización socio-política y sociológica de jóvenes asistentes a la festividad de San Lázaro*, Ediciones CIPS. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, La Habana, 1992.
- PÉREZ CUDERO, Rubén, *Estudio sobre la devoción a San Lázaro*, Ediciones CIPS. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, La Habana, 1989.
- PÉREZ MEDINA, Tomás, *El camino de Osha*, Editorial Panapo, Caracas (Venezuela), 1995.
- , *La santería cubana: El camino de Osha; ceremonias, ritos, y secretos*, Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 1998.
- PÉREZ VALDÉS, Trinidad, “Lydia Cabrera: 42 años después”, en *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (La Habana), n° 1, (Enero/junio-2000), pp. 167-173.
- PÉREZ Y MENA, Andrés Isidoro, “Cuban Santeria, Haitian Vodun, Puerto Rican Spiritualism: A Multiculturalist Inquiry into Syncretism”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, n° 37, (1998), pp. 15-27.
- , *Speaking with the Dead: Development of Afro-Latin Religion among Puerto Ricans in the United States: a Study into the Interpenetration of Civilizations in the New World*, AMS Press, Inc., New York, 1991.
- , “Puerto Rican Spirits as a Transfeature of Afro-Latin Religion”, en *Enigmatic Powers: Syncretism with African and Indigenous People's Religions among Latinos*, Bildner Center for Western Hemisphere Studies, New York, 1995, pp. 137-155.
- PÉREZ, Cecilio (Obá Ecún), *Oricha: metodología de la religión Yòrubá*, Editorial SIBI, Miami (Florida), 1985.
- , *Dilogún: oráculo de Obatalá*, ObaEcun Books, Miami (Florida), 1986.



- , *Itá: Mitología de la religión Yòrubá*, Gráficas Maravillas, Madrid, 1986.
- , *Santería: la religión Lucumí o Yòrubá*, Panapo, Caracas (Venezuela), 1989.
- , *Òrìsà: Methodology of the Yòrubá Religion*, ObaEcon Books, Miami (Florida), 1990.
- , *Horóscopo de la santería para los próximos cinco años*, ObaEcon Books, Miami (Florida), 1990.
- , *Addimú: Offerings to the Òrìsà*, ObaEcon Books, Miami (Florida), 1992.
- , *Tratados de los orichas y entre los orichas*, ObaEcon Books, Miami (Florida), 1998.
- PERL, Matthias, *Studien zur Herausbildung der kubanischen Variante der spanischen Sprache (unter besonderer Berücksichtigung der nichtspanischen Einflüsse)*, Karl-Marx Universität Leipzig, Leipzig (Alemania), 1980.
- PICHARDO, Ernesto [Obá] & NIETO PICHARDO, Lourdes, *Odúduwa: Obatalá, Babalú Ayé Church of The Lukumí*, Miami (Florida), 1984.
- , *Lucumí-Santería. Part 1: Divination*, [Videograbación], Babalú Ayé Church of The Lukumí, Miami (Florida), 1984, 1 videocassette.
- PIEADADE, Honorat da, *La Géomancie par les cauris: Méthode du golfe du Bénin ex-Dahomey*, Institut d'études de la parapsychologie, París, 1997.
- PINN, Anthony B., *Varieties of African American religious experience*, Fortress Press, Minneapolis (Minnesota), 1998.
- PIRES FILHO, Nelson & ESCADA, Fábio, *Búzios: A Interpretacao dos Segredos*, Madras Editôra, São Paulo (Brasil), [s.f.].
- POENNA, Carlos G. Y., *El oráculo Yòrubá: El ancestral metodo de adivinacion con el dominó*, EDAF S. A., Madrid, 1975.
- POGOLOTTI, Dino, *Dino Pogolotti: un piemontés en La Habana = Un piedemontese all'Avana*, Blu, Torino (Italia), 2004.
- POLLAK-ELTZ, Angelina, “Einflüsse der kubanischen Santería in Venezuela”, en *Anuario de Historia de América Latina: Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas. JBLA (Böhlau Verlag Köln Weimar Wien)*, nº 21, (1984), pp. 303-322.
- , “EL culto de los gemelos en el África Occidental y en las Américas”, en *América Latina* (Milán), nº 2, (Abril/Junio-1969), p. 13.
- , “Einflüsse der kubanischen Santería in Venezuela”, en *Anuario de Historia de América Latina: Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas. JBLA (Böhlau Verlag Köln Weimar Wien)*, nº 21, (1984), pp. 303-322.
- , *Cultos afroamericanos: (vudú y hechicería en las Américas)*, Universidad Católica Andrés Bello. UCAB, Caracas (Venezuela), 1977, Colección Manoa, nº 8.
- & ISTÚRIZ, Cecilia, *Folklore y cultura en la Península de Paria (Sucre), Venezuela*, Academia Nacional de la Historia, Caracas (Venezuela), 1990.
- , *Religiones afroamericanas hoy*, Planeta Venezuela, Caracas (Venezuela), 1994.
- , *Religiosidad popular en Venezuela: un estudio fenomenológico de la religiosidad en Venezuela*, La, San Pablo, Caracas (Venezuela), 1994.
- , *Trommel und Trance. Die afroamerikanischen Religionen*, Herder Verlag, Freiburg (Alemania), 2003, Kleine Bibliothek der Religionen, nº 2.
- POPOOLA, S. Solagbade, *Practical Ifá Divination. Ifá Reference Manual: For the Beginner and the Professional. Vol. 3*, Athelia Henrietta Press, Brooklyn (New York), 1997.

- , *Ikunle Abiyamo: The ASE of Motherhood*, AsefinMedia, LLC, New York, 2008.
- , *Ifá Dídá. An Invitation to Ifá Divination. The Professional and the Beginner. Vol. 1: Èjì Ogbè-Òfún Méjì*, AsefinMedia, LLC, New York, 2008.
- PORTAL, Herminia del, “Este año en el Rincón”, en *Bohemia* (La Habana), (1952).
- PORTUGAL FILHO, Fernandes & REIS, Ney Neri dos, *Manual Practico do Jogo de Búzios: Por Odù e Pelo Jogo da Oxum: Preceitos, Iniciação e Vivência*, Cristális Editora e Livraria, São Paulo (Brasil), 2006.
- PORTUONDO ZÚÑIGA, Olga, “Cabildos negros santiagueros”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 32, (2000), pp. 78-85.
- , *Cobre, santuario nacional*, Editorial Pablo de la Torriente, La Habana, 1997.
- PRADEL, Lucie, *African beliefs in the New World: popular literary traditions of the Caribbean*, Africa World Press Inc., Trenton (New Jersey), 2000.
- PRANDI, J. Reginaldo & ROCHA, Agenor Miranda, *Caminhos de Odu: os Odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme os ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998*, Pallas Editora e Distribuidora, Rio de Janeiro (Brasil), 2001.
- , *Ifá, o adivinho: histórias dos deuses africanos que vieram para o Brasil com os escravos*, Companhia das Letras, São Paulo (Brasil), 2002.
- , *Morte nos Búzios*, Companhia das Letras, São Paulo (Brasil), 2006.
- PRINCE, Raymond, *Ifá: Yòrubá Divination and Sacrifice*, University of Ibadan, Ibadan (Nigeria), 1963.
- PUIG, María Elena, *Perceived Social Support, Subjective Well-Being, and the Practice of Santería among Four Immigrants Waves: A Comparative Study of Cuban-Americans in Dade Country*, Barry University Press, Miami (Florida), 1997.
- PULIDO RITTER, Luis, *Los dioses del Caribe abandonan el museo*, Editorial Universitaria, Panamá, 1997.
- QUESADA SUÁREZ, Ramón Andrés, *Secretos de santería afrocubana*, Obelisco, Barcelona, 2007, Magia y ocultismo.
- QUIÑONES, Ayoka Wiles, *I Hear Olofi's Song: A Collection of Yòrubá Spiritual Prayers for Egun and Orisa*, Oshun Publishing Company, Inc, Philadelphia (Pennsylvania), 2010.
- QUIÑONES, Serafín, *Cultos afrocubanos* [Dirección, Tato Quiñones]: *Contiene: Obi Dilogun Ekuele (la sabiduría del oráculo); Omo Òrisà (los hijos del santo); Wemilere (ritos y danzas afrocubanas)*, Citmatel, La Habana, 2007, 1 DVD (NTSC/multizona) (ca. 82 min.): son., col.
- , *Cultos afrocubanos* [Dirección, Tato Quiñones]: *Contiene: Aña (la magia del tambor); Iku Lubi Ocha (el muerto parió al santo); Moyuba (el culto de los antepasados)*, Citmatel, La Habana, 2007, 1 DVD (NTSC/multizona) (ca. 80 min.): son., col.
- QUINTERO HERENCIA, Juan Carlos, “‘Pa la osha tambó’: Por un cuerpo inmediato: los circuitos santeros en la salsa”, en *Anales del Caribe* (Casa de las Américas, La Habana), n° 14-15, (1995), pp. 227-238.
- RABEDIMY, J. F., *Pratique de divination à Madagascar: Technique du sikidy en pays sakalava-Menabe*, ORSTOM, París, 1976.
- RADIN, P., “The Literature of Primitive Peoples”, en *Diogenes*, n° 2, 1955.

- RAJAONARIMANANA, Narivelo, *Sorabe, traités divinatoires et recettes médico-magiques de la tradition Malagache Antemoro*, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, París, 1990.
- RAMÍREZ CABRERA, Luis E., *Lo que contó un Babalawo sin permiso de Orula: Testimonio de un babalawo con más de 20 años de consagrado*, Reina del Mar Editores, Cienfuegos (Cuba), 1997.
- RAMÍREZ CALZADILLA, Jorge, “Persistencia religiosa de la cultura africana en las condiciones cubanas”, en *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (La Habana), n° 3, año 2, (Enero/Junio-2001), pp. 106-127.
- , “Religiosidad en Cuba a la luz de las consecuencias del llamado V Centenario”, en *Los olvidados de la Historia: Marginales*, CEHILA: Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y El Caribe, San José de Costa Rica, 1996, pp. 149-160.
- , *Panorama de la Religión en Cuba*, Editora Política, La Habana, 1998.
- , “Sobre el sincretismo religioso en Cuba”, en *Fe, arte y cultura: Santo Niño de Atocha: Exvotos*, Instituto Nacional de Bellas Artes de México, México D. F., Museo Casa Estudio Diego Rivera y Frida Kahlo, México D. F., 2000, pp. 135-136.
- , *Religión y relaciones sociales: Un estudio sobre la significación de la religión en la sociedad cubana*, Editorial Academia, La Habana, 2000.
- , *Les religions à Cuba*, Éditions du CIDHICA: Centre International de Documentation et d'Information Haïtienne, Caribéenne et Afro-Canadienne, Montreal (Canada), 2001.
- , *Religiosità, vita quotidiana e politica a Cuba*, Bulzoni Editore, S. R. L., Roma, 2002.
- RAMÍREZ FRÍAS, Cl., “Las religiones de origen africano como contenido temático en el turismo de eventos”, en *IV Coloquio Internacional de Religión y Sociedad*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2005.
- RAMOS CRUZ, Guillermina, *Incidencia de los cultos afrocubanos en la plástica: de Wifredo Lam a Manuel Mendive*, Publicacions Universitat de Barcelona, Barcelona, 2003.
- RAMOS, Miguel (Willie), *Dida Obí: adinivación a través del coco*, El Impresor, Carolina (Puerto Rico), 1982
- , *Ceremonias de Obaluaye: para inicados solamente*, El Impresor, Carolina (Puerto Rico), 1982.
- , *Oro: Egungun: las honras de Egungun*, El Impresor, Carolina (Puerto Rico), 1982.
- , *Asé Omo Osayín... Ewe Ayé*, Ahora Press, Miami (Florida), 1982.
- , *Dida Obí: adinivación a través del coco*, El Impresor, Carolina (Puerto Rico), 1982.
- , *Orí Eledá mí Ó... Si mi cabeza no me vende...*, Eledá, Org. Publications, Miami (Florida), 1984.
- , “Afro-Cuban Òrìsà Worship”, en *Santería Aesthetics in Contemporary latin American Art*, Smithsonian Institution Press, Washington d.C., 1996.
- , *Bata: Yòrubá Drums, Sacred Music and Ecstatic Trance in Afro-Cuban Òrìsà Worship*, Historical Association of Southern Florida, Miami (Florida), 1997.
- , *Eduardo Antonio Salas: Òrìsà Herramientas*, Historical Association of Southern Florida, Miami (Florida), 1998.
- , *Eledá*, Cabildo Yòrubá Omo Òrìsà, Inc. Editor, Miami (Florida), 1988-1991.
- , *Adimú: Gbogbó Tén'unjé Lukumí*, Eledá, Org. Publications, Miami (Florida), 2003, 83 p.
- , *Etutú: Ceremonia Fúnebre Lukumí*, Eledá, Org. Publications, Miami (Florida), 2003.

- , “¡Maferefun Shangó!”, en *Resistencia y solidaridad: Globalización capitalista y liberación*, Trotta, S. A., Madrid, 2003, pp. 143-148.
- , “La división de la Habana: Territorial Conflict and Cultural Hegemony in the Followers of Oyo Lukumí Religion, 1850s-1920s”, en *Cuban Studies (University of Pittsburgh)*, n° 34, (2004).
- , “Let the Power Flow: Ebo as a Healing Mechanism in Lukumi Òrìsà Worship”, en *Fragments of Bone: Neo-African Religions in a New World*, University of Illinois Press, Chicago (Illinois), 2004.
- RAY, Benjamin C., *African religions: Symbols, Ritual and Community*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (New Jersey), 1976.
- REDMAYNE, Alison, “Chikanga: An African Diviner with an International Reputation”, en *Witchcraft Confession and Accusations*, Tavistock Publications, London, 1970, pp. 103-128.
- REEVES, Marjorie, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, Sutton Publishing Ltd., London, 1999.
- REILY, Suzel Ana, *Voices of the Magi: Enchanted Journeys in Southeast Brazil*, University of Chicago Press, Chicago (Illinois), 2002.
- RETEL-LAURENTIN, A., *Oracles et ordalies les Nzakara*, Mouton & Co., París, 1969.
- REY ROA, Annette Aracelia del, “Eleguá dentro de la práctica santera en Cuba: Su sincretismo con el Niño de Atocha”, en *Fe, arte y cultura: Santo Niño de Atocha: Exvotos*, Instituto Nacional de Bellas Artes de México, México D. F., Museo Casa Estudio Diego Rivera y Frida Kahlo, México D. F., 2000, pp. 131-133.
- , “El discurso africanista entre babalawos y santeros cubanos”, en *II Coloquio Internacional Religión y Sociedad*, Fundación Universitaria de Jerez Universitaria de Boyacá, Jerez de la Frontera, 2002.
- REYNOLDS, Barrie, *Magic, Divination and Witchcraft among the Barotse of Northern Rhodesia*, University of California Press, Los Angeles (California), 1963.
- RIBIERO, René, “Projective Mechanism and the Structuralization of Perception in AfroBrazilian Divination”, en *Revue Internationale d'Ethnopsychologie Normale et Pathologique* (Tanger), I, vol. 2, (1956), pp. 3-23.
- RIDSDALE, Frank Eduard, *Santería and the Historical Construction of political and Social Relations in Cuba*, University of Western Ontario Press, Ontario (Canadá), 1998.
- RILEY, Michael, “Cuban Healer Works Magic Animal Sacrifices Part of Rites”, en *The Denver Post*, (14-4-2002).
- RÍO CASTRO, Zaida del & CRUZ GÓMEZ, Carlos Alberto, *Herencia clásica: oraciones populares*, Centro de Desarrollo de las Artes Visuales, La Habana, 1990.
- RISÉRIO, Antonio, *Oriki Orixá*, Perspectiva, São Paulo (Brasil), 1996.
- RIVA, Anna, *Devotion to the Saints*, International Imports, New York, 1982.
- ROCHA, Agenor Miranda, *Caminhos de Odu: Os Odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme os ensinamentos escritos por Agenor Miranda em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998*, Pallas Editora e Distribuidora, Rio de Janeiro (Brasil), 1999.
- RODRÍGUEZ CAMEJO, Juan Manuel, *Obi: Cómo hablan las deidades y espíritus en la santería y el voodoo ; El coco y sus cuatro oráculos sagrados en la religión Yòrùbá y sus sincretismos*, Ifá Home, S. L., Valencia, 1996.
- , *Ifá iwe Odù mimo = Libro sagrado de Ifá*, Nuevos Escritores, Madrid, 2007.
- RODRÍGUEZ DADO, Raúl, *El santero cubano: religiones afrocubanas y fe cristiana*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 2000.

- RODRÍGUEZ REYES, Andrés, “La gallina prieta: ¿Brujería?”, en *Matanzas: Revista Artística y Literaria* (Matanzas, Cuba), n° 1, (1999), pp. 32-33.
- , “Moral e historias de Santos”, en *Revista del Vigía* (Matanzas, Cuba), (Octubre-1996).
- , “La muerte, los muertos y los santeros”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 22, (1993).
- & SAVOURNIN GONZÁLEZ, Zaida, “Folklore y Danza Contemporánea”, en *Matanzas: Revista Artística y Literaria* (Matanzas, Cuba), n° 3, año 1, (1999), pp. 53-54.
- , “La lengua ritual de la Regla de Ocha”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 35, (2001), pp. 45-48.
- , “Aro: La enfermedad y la Regla de Ocha”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 32, (2000), pp. 72-77.
- , “El entorno y la Regla de Ocha”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 27, (1998), pp. 24-29.
- , “Mujer y procreación en la Regla de Ocha”, en *Matanzas: Revista Artística y Literaria* (Matanzas, Cuba), n° 3, (Febrero-1997), pp. 15-16.
- , *Las expresiones religiosas de origen africano en Cuba*, [s.n.], La Habana, 1995.
- , “El Elemento en la religiosidad popular matancera”, en *VII Conferencia Internacional de Africanía en el Caribe*, Universidad de Oriente, Santiago de Cuba, 2003, pp. 285-290.
- , “Tratamiento del espacio en el espiritismo”, en *Actas II-VIII Simposio de Comunicación Social*, Instituto de Lingüística Aplicada, Santiago de Cuba, 2003, pp. 835-839.
- RODRÍGUEZ VALLE, Juan E., “Las fiestas espirituanas de canto y baile”, en *Signos* (Santa Clara, Cuba), n° 17, (1975), pp. 11-22.
- ROGERS, Andrés R., *Los caracoles: historia de sus letras*, Librería Latinoamericana, Washington d.C., 1973.
- ROHTER, Larry, “Court to Weigh Law Forbidding Ritual Sacrifice: Santeria Devotees Fight Ban by Miami Suburb”, en *New York Times*, n° 142, (1992), p. 6.
- ROIG RIBAS, Olga, *Santería Yòrubá: magia, culto y sabiduría afroamericana*, Ediciones Karma7, Madrid, 2001.
- ROMERO BATEMAN, C., *La santería en Cuba*, Fapa Ediciones, Barcelona, 1999.
- ROSE, Donna, *Santeria, the Cuban-African magical system*, Mi-World, Florida, 1980.
- ROSENBERG, June, *Influencias africanas en prácticas religiosas en República Dominicana*, [s.n.], Santo Domingo (Rep. Dominicana), 1973.
- ROUMEGUÉRE-EBERHARDT, Jacqueline, “La adivination en Afrique australe”, en *La divination: Etudes recueillies*, Presses Universitaires de France. PUF, París, 1968, Vol. 2°, pp. 359-372.
- RUBIERA CASTILLO, Daisy, “La mujer en la Regla Ocha: Una mirada de género”, en *Revolución y Cultura* (La Habana), n° 2-3, (1999), pp. 72-78.
- & ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal, “Género y mitología en la Regla de Ocha o santería”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 35, (2001), pp. 49-53.
- , “Lo femenino y lo masculino en la cosmovisión Yòrubá: Su incidencia en la Regla de Ocha”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), n° 37, (2002), pp. 28-37.
- & ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal, “Género y expresiones religiosas afro cubana: un tema de interés”, en *Boletín de la Red Cubana de Género y Salud Colectiva*, n° 3, v. 1, (2004).
- SÂLÁMÌ, Ayó, *Ifá: A Complete Divination*, NIID Printing and Publishing, Nigeria, 1991.

- SALDÍVAR ARELLANO, José Manuel, *Nuevas formas de adoración y culto: la construcción social de la santería en Catemaco, Veracruz, México*, Visor Libros, Madrid, 2010.
- SALES, Nívio Ramos, *Búzios: a fala dos orixás: caídas, significados, leituras*, Pallas Editora e Distribuidora, Rio de Janeiro (Brasil), 2001.
- SÁNCHEZ ÁLVAREZ, Amalia, “Las manillas de la Santería”, en *Estudios Afrocaribeanos* (Universidad de La Habana), nº 5, (2002), pp. 103-115.
- SÁNCHEZ BOUDY, José, *Acuara Ochún caracoles verdes*, Ediciones Universal, Miami (Florida), [s. f.].
- , *Aché, Babalú, Ayé*, Ediciones Universal, Miami (Florida), [s. f.].
- SÁNCHEZ CÁRDENAS, Julio A., *La religión de los Orichas: creencias y ceremonias de un culto afrocaribeño*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 1978, Col. Estudios Afrocaribeños.
- , “Aspectos sicoterapéuticos del Òpèlè: un oráculo de la Santería”, en *Revista Interamericana de Bibliografía* (Washington, D. C), nº 10, (1980-1981), pp. 454-475.
- & WENCKENS-MADSEN, Charlotte, “Santeria or Òrìsà Religion: an Old Religion in a New World”, en *South and Meso-American Native Spirituality*, Crossroad Pub. Co., New York, 1993, pp. 474-495.
- SÁNCHEZ, Sara María & KIRBY, Diana G., “Cuban Santería: a Review of the Literature and Annotated Bibliography”, en *Journal of Caribbean Studies*, nº 13, vol. 3, (1998), pp. 237-260.
- SÁNCHEZ-CARRETERO, Cristina, “Santos y misterios as channels of communication in the Diáspora: afro-dominican religious practices abroad”, en *Journal of American Folklore* (Washington d.C.), nº 469, vol. 118, (2005), pp. 308-326.
- SANDOR, Maximilian J. & DAWSON, Edward J., *Polar Dynamics I: Life paths, meditation and counselling using an Ifá approach to the binary universe*, Booksurge Publishing, New York, 2004.
- SANGODE, Ayobunmi Sosi, *The Cult of Shango: the Study of Fire: an Anthology*, Athelia Henrietta Press, Brooklyn (New York), 1996.
- SANGUAN DE NOVAS, María J. & SOLEDAD, Rosalía de la, *Ibo: Yòrubás en tierras cubanas*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 1988.
- SANTIAGO, Miguel F., *Dancing with the Saints: an Exploration of Santería's Sacred Tools: Initiation, Animal Sacrifice, Dance*, Universidad Interamericana de Puerto Rico, San Germán (Puerto Rico), 1993.
- SANTO, João Batista E. Do (Obaluaye), *A verdadeira origem do candomblé: seus orixás e sua magia*, Edición del Autor, Rio de Janeiro (Brasil), 1995.
- , *Jogo de Búzios de Òrìsà*, Edición del Autor, Rio de Janeiro (Brasil), 1998.
- SANTOS GRACIA, Caridad & ARMAS RIGAL, Nieves de, *Danzas populares tradicionales cubanas*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2002.
- , *Los Agüeros cubanos. Entre señales y vaticinios*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2005.
- SANTOS, Deoscoredes Maximiliano Dos (Mestre Didi), *História de um terreiro nagô: crônica histórica*, Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro (Brasil), 1962.
- , *História de um terreiro nagô: crônica histórica*, Max Limonad, São Paulo (Brasil), 1988.

- SARMIENTO RAMÍREZ, Ismael, “Raíces de la cultura alimentaria cubana”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), nº 36, (2001), pp. 80-94.
- SCHILDE, Willy, *Orakel und Gottesurteil in Afrika*, Ehemaligen Staatlichen Forschungsinstitut Für Völkerkunde, Leipzig (Alemania), 1940.
- SCHMIDT, Bettina E., *Von Geistern, Orichas und den Puertoricanern. Zur Verbindung von Religion und Ethnizität*, Curupira Band, Marburg (Alemania), 1995.
- SCOTT, Lionel F. (Babalosha Odufora), *Tales of Ancestors and Òrìsà*, Athelia Henrietta Press, Brooklyn (New York), 1994.
- , *Beads of Glass, Beads of Stone. An introduction to the Òrìsà and Apataki of the Yòrubá Religion*, Athelia Henrietta Press, Brooklyn (New York), 1995.
- SEBEOK, T. A., *Style in Language*, MIT, 1960.
- SEDEÑO PINEDA, Reinaldo, “Eduardo Rivero Walter: Ogún eterno”, en *Del Caribe* (Santiago de Cuba), nº 38, (2002), pp. 102-109.
- SEGATO, Rita Laura, *Ciudadania ¿por qué no?: estado y sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileiro*, Universidade de Brasília. UNB, Brasília, D. F., 1992.
- SEGUN, Mabel, *Conflict and Other Poems (Opon Ifá Series)*, New Horn Press, Ltd., Nigeria, 1986, Opon Ifá series, nº 3.
- SHAW, Rosalind, “An-bere: A traditional Form of Temme Divination”, en *Africana Research Bulletin*, nº 9, (1978), pp. 3-24.
- , “Gender and the Structuring of Reality in Temme Divination: An Interactive Study”, en *Africa: Journal of the International African Institute* (Edinburgh University Press), nº 55, vol. 1, (1985), pp. 286-303.
- SILVA, Sónia, *Vicarious selves: divination baskets and angolan refugees in Zambia*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1999.
- , *Along an African Border: Angolan Refugees and Their Divination Baskets*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (Pennsylvania), 2011.
- SIMPSON, George Eaton, *The Shangó Cult in Trinidad*, Universidad de Puerto Rico, San Juan de Puerto Rico, 1965.
- , *Black Religion in the New World*, Columbia University Press, New York, 1978.
- SNOW, Anita, “Cuba’s Santeria Leaders Predict War, Government Collapse, Marital Infidelity in New Year”, en *Associated Press Worldstream*, (3-1-2003).
- SOGBOSSI, Hippolyte Brice, “Remanentes lingüísticos adja-fon en léxico y cantos rituales localizados en dos municipios del occidente cubano”, en *Anales del Caribe* (Casa de las Américas, La Habana), nº 14-15, (1995), pp. 201-206.
- , “Lengua ritual y comunicación en la Regla de Ocha”, en *Atenas: Revista Científica de la Universidad de Ciencias Pedagógicas “Juan Marinello Vidaurreta”* (Matanzas, Cuba), nº 1, (Julio/Diciembre-1995), pp. 50-57.
- , “Oralidad en el arte y la religión en Cuba”, en *Oralidad. Anuario para el Rescate de la Tradición Oral en América Latina* (UNESCO, La Habana), nº 9, (Junio-1997), pp. 1-3.
- , “Aproximación al estudio de la cosmogonía y del ritual entre los arará en tres municipios de la provincia de Matanzas, Cuba”, en *I Encuentro Internacional de Lenguas y Culturas Africanas*, Instituto Superior de Arte, La Habana, 1995.

- SOLEDAD, Rosalía de la & SAN JUAN, M. J., *Ibó: Yòrubás en tierras cubanas*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 1988.
- SOSA RODRÍGUEZ, Enrique, *Presencia y significado de Eshu en Nigeria*, Casa de África, La Habana, 1989.
- SOSA, Juan Jorge, “Santería”, en *Revista Ideal. Ideal Press (Miami)*, [s.n.], (1974).
- , *Santería: a way of Looking at Reality, La*, Florida Atlantic University (FAU) Press, Florida, 1981.
- , *Sectas, cultos y sincretismos: una reflexión teológico-pastoral sobre los movimientos religiosos que, al margen de la Iglesia, predominan entre los católicos hispanos de Estados Unidos [...]*, Ediciones Universal, Miami (Florida), 1999.
- SOUTHALL, Aidan, “Twinship and Symbolic Structure”, en *The Interpretation of Ritual*, Tavistock Publications, London, 1972, pp. 73-114.
- SOUZA, José Ribeiro de, *O Jogo de búzios: E as cerimônias esotéricas dos cultos afro-brasileiros*, Gráfica Editôra Aurora, Rio de Janeiro (Brasil), 1963.
- SOUZA HERNÁNDEZ, Adrián de, *Las Dieciseis Esencias Básicas del Ifismo*, Centauro Ediciones, Caracas (Venezuela), 1996, 2 vols.
- , *Orisàs, Mitos y Leyendas*, Centauro Ediciones, Caracas (Venezuela), 1996, 2 vols.
- , *El Sacrificio en el culto de los orichas. Ebbó: animales, materiales y plantas*, Centauro Ediciones, México D. F., 1998.
- , *Echu-Elegguá: Equilibrio dinámico de la existencia*, Unión: Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), La Habana, 1998.
- , *Ifá. Santa palabra. La ética del corazón*, Ediciones UNIÓN, 2003.
- , *Los Orichas en África: una aproximación a nuestra identidad*, Ciencias Sociales, La Habana, 2005.
- SOWANDE, Fela, *Ifá: Guide, Counsellor, and Friend of Our Forefathers*, University of California Press, Los Angeles (California), 1964.
- , *Ifá: Odù Mimo*, Ancient Religious Societies of African Descendants Association, Lagos (Nigeria), 1965.
- , *Ifá*, Forward Press, Yaba, 1964.
- SOYAL, L., “Òrìsà en Cuba”, en *Cuba* (La Habana), (Noviembre-1964).
- SOYINKA, Wole, “The Fourth Stage; Through the Mysteries of Ogun to the Origin of Yòrubá Tragedy”, en *The Morality of Art* (Essays Presented to G. Wilson Knight), ed. D. W. Jefferson, Routledge, London, 1969.
- STAEWEN, Christoph, *Ifá, das Wort der Götter: Orakeltexte der Yòrubá in Nigeria*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden (Alemania), 1982, Studien zur Kulturkunde, n° 59.
- , *Ifá, African Gods Speak: The Oracle of the Yòrubá in Nigeria*, Transaction Books, New Brunswick (New Jersey), 1997.
- STANFORD, R.G., “Suggestibility and Success at Augury: Divination from ‘Chance Outcomes’”, en *Journal of the American Society for Psychical Research*, n° 66, vol. 1, (1972), pp. 42-62.
- STEINER, Franz Baermann, “Chagga Truth: A note on Gutmann’s Account of the Chagga Concept of Truth”, en *Africa: Journal of the International African Institute* (Edinburgh University Press), n° 24, (1954), pp. 364-369.



- STEVENS ARROYO, Antonio M. & PÉREZ Y MENA, Andrés Isidoro, *Enigmatic powers syncretism with African and indigenous peoples religions among Latinos*, Bildner Center for Western Hemisphere Studies, New York, 1995, PARAL studies, n° 3.
- STOLLER, Paul & OLKES, C., *In Sorcery's Shadow: A memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger*, University of Chicago Press, Chicago (Illinois), 1987.
- SUMMERS, Bill, *Studies in Batá Drum of the Yòrubá: Havana to Matanzas*, [s.n.], New Orleans (Louisiana), 2002.
- SURGY, Albert de, *Le Géomancie et le culte d'Afa chez les Evhé du littoral*, Nouvelle Librairie de France, París, 1980.
- SUSSMAN, Robert W. & SUSSMAN, Linda K., "Divination among the Sakalava of Madagascar", en *Extrasensory Ecology: Parapsychology and Anthropology*, Scarecrow Press Inc., Metuchen (New Jersey), 1977, pp. 271-291.
- SUTHERS, Ellen Moore, *Perception, Knowledge and Divination in Djimini Society, Ivory Coast*, University of Virginia Press, Charlottesville (Virginia), 1987.
- SUYOL, Lorenzo, "Òrìsà en Cuba", en *Cuba* (La Habana), (1968).
- TALBOT, P. Amayru, "In the Shadow of the Bush", en *A Treasury of Afro-American Folklore*, Marlowe, New York, pp. 270-278.
- TEISH, Luisah, *Jambalaya the natural woman s book of personal charms and practical rituals*, Harper Collins Publishers, San Francisco (California), 1988.
- TEMPO, Robson de, *O Jogo de búzios na tradição do Candomblé de Angola*, Pallas Editora e Distribuidora, Rio de Janeiro (Brasil), 2008.
- THOMPSON, Robert Farris, *Black Gods and Kings*, Occasional Papers of the Museum and Laboratories of Ethnic Arts and Technology, University of California at Los Angeles, n°. 2, 1971.
- , "Icons of the Mind: Yòrubá Herbalism Arts in Atlantic Perspective", en *African Arts* (Áfrican Studies Center, University of California), n° 8, vol. 3 (1975), pp. 52-59 y 89-90.
- , *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*, Random House Publishing Group, New York, 1981.
- , *Face of the Gods: Art and Altars of Africa and the African Americas*, Museum of African Art, New York, 1993.
- , "Sacred Silhouettes: (Afro-Cuban and Native American influences in J. Bedia's work)", en *Art in America*, n° 85 (July-1997), pp. 64-71.
- , "With the Assurance of Infinity: Yòrubá Atlantic Altars", en *Face of the Gods: Art an Altars of Africa and The Americas*, Museum of African Art, New York, 1993, pp. 145-280 y 326-329.
- , *Three Warriors: Atlantic Altars of Esu, Ogún, and Ochossi, The*, Smithsonian Institution Press, Washington d.C., 1994.
- TISHKEN, Joel E. & FALOLA, Toyín, *Sàngó in Africa and the African diáspora*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 2009.
- TOMOLOJA, Ben, "Ífátogún: Epic quest of a white babalawo", en *The Guardian (Lagos, Nigeria)*, (1992).
- TORRE, Miguel Ángel de la, *Santería: the beliefs and rituals of a growing religion in America*, W. B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids (Michigan), 2004.

- TORRES GUERRA, Geraldine, “Un elemento ritual: el ‘Osun’”, en *Emología y Folklore. Academia de las Ciencias de Cuba* (La Habana), nº 3, (Enero/julio-1967), pp. 65-80.
- TRAUTMANN, René, *La Divination à la Côte des Esclaves et à Madagascar: Le Vôdo Fa-Le Sikidy*, Institut Français d’Afrique Noir. IFÁN, Dakar (Senegal), 1940.
- TRIANA, Barbara, *Aprenda a jogar Búzios*, Editôra Eco, Rio de Janeiro (Brasil), [s. f.].
- TRIMINGHAM, J. S., *Islam in West Africa*, Oxford University Press, 1959.
- , *History of Islam in West Africa*, Oxford University Press, 1962.
- , *Influence of Islam upon West Africa*, Oxford University Press, 1968.
- TUCKER, Leona Stukey, “The Divining Basket of the Ovibundu”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute* (Londres), nº 2, vol. 70, (1940), pp. 171-201.
- TURNER, Victor Witter, *The Drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*, The Clarendon Press, Oxford, 1968.
- , *Revelation and divination in Ndembu ritual*, Cornell University Press, Ithaca (Nueva York), 1975.
- , *La selva de los símbolos*, Siglo XXI de España Editores, S. A., 1980.
- , *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*, Universidade Federal Fluminense (EDUFF), Niterói (Brasil), 2005.
- UCHENDU, Víctor C., *The Igbo of Southeastern Nigeria*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1965.
- VADILLO LÓPEZ, Alicia Esther, *Santería y vodú sexualidad y homoerotismo: caminos que se cruzan sobre la narrativa cubana contemporánea*, Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2002.
- VALDÉS BERNAL, Sergio, “Religiones cubanas de ascendencia africana: salvaguardas del legado lingüístico subsahariano”, en *Anales del Caribe* (Casa de las Américas, La Habana), nº 14-15, (1995), pp. 195-201.
- VALDÉS CARRIZ, Yrmino, *Ceremonias fúnebres de la santería afrocubana: Ituto y honras de Egún*, Sociedad de Autores Libres, San Juan de Puerto Rico, 1991.
- , *Dilogún*, Unión: Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), La Habana, 1997.
- VALDÉS CRUZ, Rosa E., *Lo ancestral africano en la narrativa de Lydia Cabrera*, Vosgos, Barcelona, 1974.
- VALDÉS GARRIZ, Yrmino (Omi Dina), *Ceremonias fúnebres de la Santería afrocubana: Ituto y honras de Egun*, Alger Centre Recherches Anthropologiques, Argel, 1977.
- VALDÉS JANE, Julio & SANTANA ZALDÍVAR, Ernesto, VALDÉS JANET, Ernesto, *Documentos para la historia de Osha-Ifá en Cuba: tratado enciclopédico de caminos... omolúos y tonti abure*, Ofún Yemiló, Regla (Cuba), 1997, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba, 17 vols.
- VALDÉS JANET, Ernesto & VALDÉS JANE, Julio, (et alii), *Tratado de Ochossi*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1977, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, (et alii), *Tratado de Osun*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1977, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.

- & GARCÍA RUIZ, Omar, HERNÁNDEZ LÓPEZ, Micahel, VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Eshu-Elegbara: Tm. I*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1992, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & GARCÍA RUIZ, Omar, VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Oluwo Ewé, Maferefún Osain: Tm. I*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1992, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & GARCÍA RUIZ, Omar, VALDÉS JANE, Julio, *Awo Orunla: Dice Ifá*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1994, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & GARCÍA RUIZ, Omar, VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Oddun de Ifá*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1994, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha- Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Shangó*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1997, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, (et alii), *Tratado de Òrìsà Oko*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1997, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Yewá*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1997, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Ochún*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1997, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, GARCÍA RUIZ, Omar, *Tratado de Obatalá*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1997, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, (et alii), *Tratado de Oyá*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1997, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, GARCÍA RUIZ, Omar, *Tratado de Oggún*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1997, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Yemayá*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1997, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, GARCÍA RUIZ, Omar, *Tratado de Eshu-Elegbara: Tm. II*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1997, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.

- & VALDÉS JANE, Julio, GARCÍA RUIZ, Omar, *Tratado de Odun de Ifá: Tm. II*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1997, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, GARCÍA RUIZ, Omar, *Tratado de Obbá*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1997, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, GARCÍA RUIZ, Omar, *Tratado de Oggún*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1997, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha- Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, GARCÍA RUIZ, Omar, *Tratado de Odun de Ifá: Tm. II*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1997, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha- Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Aggayú*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Obara*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Osa*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de la ceremonina de Awofakan e Ikofafun Ni Órúnmilá*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Azujuano*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Eyioḡbe*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Odun Meyis*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Otrupon*, Ile Órúnmilá Communications, San Bernardino (California), 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Osain: Tm. II*, Ile Órúnmilá Communications, San Bernardino (California), 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Inle*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Irete*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Ogunda*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.

- & VALDÉS JANE, Julio, *Oyekun*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Iwori*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Okana*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Atefá*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *El libro Blanco Mitológico-Sapiencial de Ocha-Ifá*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Odí*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Oshe*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Orun*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Egguns*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Ika*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Orangun*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Otura*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado del Ebbo de Ifá*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Iroso*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Ojuani*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Odí*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha- Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Oshe*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha- Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Ika*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998.

- & VALDÉS JANE, Julio, *Orangun*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Òrúnmilà Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha- Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Otura*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Òrúnmilà Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha- Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Iroso*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Òrúnmilà Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha- Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Ojuani*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Òrúnmilà Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha- Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Obara*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Òrúnmilà Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha- Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Osa*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Òrúnmilà Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha- Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Eyiogbe*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Òrúnmilà Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha- Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Odun Meyis*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Òrúnmilà Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha- Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Otrupon*, Ile Òrúnmilà Communications, San Bernardino (California), 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha- Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado del Ebbo de Ifá*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Òrúnmilà Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha- Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Irete*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Òrúnmilà Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha- Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Ogunda*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Òrúnmilà Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha- Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Oyekun*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Òrúnmilà Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha- Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Iwori*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Òrúnmilà Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha- Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Okana*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Òrúnmilà Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1998, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha- Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Pinaldo*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1999, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Odde*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1999, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.

- & VALDÉS JANE, Julio, *Libreta de Osha del Omo Oshún Ade Magín Luis Santana María Hernández*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1999, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado del Itutu*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1999, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de los Iré y los Osorbos*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1999, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Oduduwa: Tm. I*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1999, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Añá*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1999, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Olokun*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1999, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de las Ceremonias preliminares de Untefá*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1999, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de los Tableros de Ifá*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1999, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Libreta de Cantos y Rezos*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1999, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Osain: Tm. III*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1999, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Ení Osha Bufen*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1999, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Oduduwa. Tm. II*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1999, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Abita*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1999, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Kuanaldo*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1999, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.

- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de Odun*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1999, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de las comidas a las Posiciones*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1999, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Tratado de los Ibeyis*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 1999, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- , *Tratados enciclopédicos de caminos de Ifá*, Ile Órúnmilá Communications, San Bernardino (California), 2000.
- & VALDÉS JANE, Julio, *Osha-Ifá: Hacia una definición del concepto*, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló, La Habana, 2003, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.
- VALDÉS, María-alba, *Magie des caraïbes et santería*, Éditions Trajectoire Imprimerie, París, 2010.
- VALLADO, Armando, *Iemanjá. A grande mãe africana do Brasil*, Pallas Editora e Distribuidora, Rio de Janeiro (Brasil), 2002.
- VAN NORMAN, William C., *Santería in the History and Cosmology of Cuba*, Arizona State University Press, Tempe (Arizona), 1997.
- VANSINA, Jan, *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*, London, 1965.
- , “The Bushong Poison Ordeal”, en *Man in Africa*, Doubleday & Company, Garden City (New York), 1971, pp. 245-261.
- VARANDA, Jorge Alberto, *O destino revelado nos jogo de Búzios*, Editôra Eco, Rio de Janeiro (Brasil), 1995
- VAUGHAN, James H., Jr, “The Religion and World View of the Marghi”, en *Ethnology* (University of Pittsburgh-Of the Commonwealth System of Higher Education), n° 3, vol. 4, (1964), pp. 389-397.
- VÁZQUEZ BORAU, José Luis, *Las religiones afroamericanas: (vudú, santería, candomble...)*, Bubok Publishing, Madrid, 2008.
- VEGH, Steven G., “Santeria Worship may be Behind Animal Killings”, en *The Virginian Pilot* (Norfolk, Virginia), (8-11-2001).
- VÉLEZ, María Teresa, *Drumming for the gods the life and times of Felipe García Villamil, santero, palero, and abakuá*, Temple University Press, Philadelphia (Pennsylvania), 2000.
- VELHO, Yvonne Maggie Alves, *Guerra de Orixás: um estudo de ritual e conflito*, Zahar Editores, Rio de Janeiro (Brasil), 1975.
- VENTOS, Mario dos, *The Game of Destiny: Fortune Telling with Lenormand Cards*, Lulu Enterprises, Inc., New York, 2007.
- , *Sea el Santísimo: A Manual for Misa Espiritual & Mediumship Development*, Nzo Quimbanda Exu Ventania, São Paulo (Brasil), 2008.
- VERA ESTRADA, Ana & VICTORI RAMOS, M<sup>a</sup> del Carmen, *La oralidad: ¿ciencia o sabiduría popular?*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2004.



- VERGER, Pierre Fatumbi, *Notes sur le Culte des Orisa et Vodun à Bahia: La Baie de Tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne côte des Esclaves en Afrique*, Institut Français d'Afrique Noir. IFÁN, Dakar (Senegal), 1957.
- , “Notes sur le Cuite des Orisa et Vodun á Bakia la Bale de Tous les Saints, au Brésü et á l’Ancienne Cote des Esclaves en Afrique”, en *Mémoires de l’Institut Francais d’Afrique Noire*, n° LI, (1957).
- , “Grandeur et Decadence du Cuite de Iyámi Osorongá”, en *Journal de la Société des Africanistes*, n° XXXV, v. 1 (1965).
- , *Òrìsà: Le dieux Yorouba en Afrique et au nouveau monde*, A. M. Métailie, París, 1982.
- , *Dieux d’Afrique: Culte Des Òrìsà Et Vodouns a L’Ancienne Cote Des Esclaves En Afrique Et a Bahia, La Baie De Tous Les Saints Au Bresil*, Paul Hartmann Editeur, París, 1996.
- VERTI, Marilisa, *Tamburi di Aña: santeria spiritualità e magia a Cuba, I*, Xenia, Milano (Italia), 1999, I nágual: viaggi sciamanici, n° 9.
- VIDAL ESTARRIOL, M<sup>a</sup> Isabel, “La Caridad”, en *periódico espiritista*, Tauro Producciones, S. L., Santa Cruz de Tenerife, 1998.
- VIERA, Silvia, “Juan Boza: Reinventing Himself”, en *Santería Aesthetics in Contemporary latin American Art*, Smithsonian Institution Press, Washington d.C., 1996, pp. 173-178.
- VILLEPASTOUR, Amanda, *Ancient Text Messages of the Yòrubá Bata Drum*, Ashgate Publishing, Burlington (Vermont), 2010.
- VINUEZA, María Elena, *Presencia arará en la música folclórica de Matanzas*, Casa de Las Américas, La Habana, 1989.
- VUNDA, Zola Ni, “Changó y muntu: elementos de un mito continental”, en *Cuadernos* (La Habana), n° 7, vol. 6, (1993), pp. 1-20.
- WALKER, Sheila S., *Ceremonial Spirit Possession in Africa and Afro-America: Forms, Meanings, and Functional Significance for Individuals ando Social Groups*, Brill Academic Publishers, Leiden (Holanda), 1972.
- WATSON, Michael Atwood, “I Bow My Head to the Ground!: The Creation of Bodily Experience in a Cuban American Santeria”, en *Journal of American Folklore* (Washington d.C. ), n° 107, (1994), pp. 23-40.
- WEBSTER, J. B., *The African Churches Among the Yòrubá 1881- 1922*, Clarendon Press, Oxford, 1964.
- WEDEL, Johan, *Santeria healing: a journey into the Afro-Cuban world of divinities, spirits, and sorcery*, University of Florida Press, Gainesville (Florida), 2004.
- WERNER, A., *African Mythology*, Boston, 1925.
- WESCOTT, Joan, MORTON-WILLIAMS, Peter, “The Symbolism and ritual context of the Yòrubá Laba Shangó”, en *Journal of Royal Anthropollogical Institute. JRAI* (London), n° 1, vol. 92, (Enero/Junio-1962), pp. 23-37.
- WHITE, Colin, “Witchcraft, Divination, and Magic among the Balovale Tribes”, en *Africa: Journal of the International African Institute* (Edinburgh University Press), n° 18, vol. 2, (1948), pp. 81-104.
- WHYTE, Susan Reynolds, “Men, Women and Misfortune in Bunyole”, en *Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute* (London), n° 16, vol. 3, (1981), pp. 350-366.
- , “Penicillin, Battery Scid and Sacrifice: Cures and Causes in Nyole Medicine”, en *Social Science and Medicine*, n° 16, (1982), pp. 2055-2064

- , “Uncertain Persons in Nyole Divination”, en *Journal of Religion in Africa* (Leiden), n° 20, vol. 1, (1990), pp. 41-62.
- , “The Power of Medicine in East Africa”, en *Context of Medicines in Developing Countries*, The, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht (Holanda), 2008.
- WHITEN, N. & SZWED, John F., *Afroamerican Anthropology: Contemporary Perspectives*, Free Press, New York, 1971.
- WILLET, F., “Ife and its Archiology”, en *Journal of African History*, v. 1, n° 2 (1973), pp. 231-248.
- WILLIAMS, D., “Art in Metal in Sources of Yòrubá History”, en *Africall Affairs*, Clarendon Press, Oxford, 1973.
- WILLIS, Roy G., “Changes in Mystical Concepts and Practices among the Fipa”, en *Ethnology* (University of Pittsburgh-Of the Commonwealth System of Higher Education), n° 7, vol. 2, (1968), pp. 139-157.
- WILLWT, F., *African Art*, Praeger, New York, 1971.
- WYNDHAM, John, “The Divination of Ifá (A Fragment)”, en *Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute* (London), n° 80, vol. XIX, (1919), pp. 151-153.
- YESHIVA, Miriam, *Seven folktales: seven IFÁ fokltales* [Edited and annotated by Dov Noy], Ethnological Museum and Folklore Archives, Ha Ifá (Israel), 1963, 38 p.
- ZAHAN, Dominique, *The Religion, Spirituality, and Thought of Traditional Africa*, University of Chicago Press, Chicago (Illinois), 1979.
- ZOLRAK, *O Tarô sagrado dos Orixás*, [Ilustrações de Durkon], Pensamento-Cultrix Lmted., São Paulo (Brasil), 1994.
- ZUESSE, Evan M., *Ritual Cosmos: The Sanctification of Life in Africa Religions*, Ohio State University Press, Columbus (Ohio), 1979.
- , “Divination”, *encyclopedia of Religion and Ethnics*, Macmillan Publishers Ltd., New York, 1987, pp. 375-382.