



Construyendo “la verdad yorùbá” Una lectura afroepistemológica del sistema de Ifá¹

Antonio de Diego González

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

SEVILLA - ESPAÑA

adediegog@gmail.com

Resumen

Este artículo propone una lectura afroepistemológica del sistema de *Ifá*. Las políticas de la epistemología académica europea han despreciado el conocimiento tradicional africano. *Ifá* no ha sido una excepción. Pero a través de este método se han configurado gran parte de las normas socio-culturales y epistemológicas de la sociedad yorùbá. Así *Ifá* se convierte en algo más importante que un rito de adivinación, pues representa la cohesión político-social y epistemológica de una gran parte de los pueblos del África occidental. Este trabajo reivindica esta faceta e intenta mostrar la complejidad epistemológica del sistema.

Palabras clave: *Ifá*, afroepistemología, filosofía africana, colonialismo, dispositivo social.

Building “the Yoruba truth” An afroepistemologic reading of the *Ifá* system

Abstract

This paper proposes an Afroepistemological reading of the *Ifá* system. The policies of European academic epistemology have disdained traditional African knowledge. *Ifá* has not been an exception. However, through this method a great deal of the socio-cultural and epistemological norms of Yorùbá society. Thus *Ifá* becomes more important than a divination rite, for it represents socio-political and epistemological cohesion of a great proportion of the peoples of Western Africa. This work vindicates this facet and intends to show the system’s epistemological complexity.

Key words: *Ifá*, Afroepistemology, African philosophy, colonialism, social mechanism.

Ifá ni Otító
Otító ni agbará to ju gbògbó agbará lo
Ire ayérayè
Día fun Ile Aye
Won ni ki won maa s'otító
Sotito s'ododo
Eni ba s'otító ni mole ngbe”
(Òsá Alawó).²

1. El conocimiento de los que no tenían derecho a conocer: la afroepistemología

África es el continente olvidado. Para muchos es un lugar exótico y romántico, para otros es una gran reserva de productos naturales y, por último, para un número ingente de personas es un lugar caótico y peligroso donde no se ha conocido la civilización. Estos prejuicios unidos al violento colonialismo del siglo XIX y parte del XX han ocultado el desarrollo cultural del continente africano. Todavía en el imaginario de muchos occidentales, África se presenta como un lugar lleno de tribus, brujería e irracionalidad. Sin embargo en los últimos cuarenta años, diferentes autores han mostrado una África compleja y rica, más allá de la etnología.

Con esos planteamientos, la academia europea había desahuciado al continente africano de expresiones culturales complejas. En África —según muchos intelectuales europeos— no había pensamiento sino supercherías, los africanos no eran dignos de tener alma y había que tratarlos por debajo de los animales. Estas justificaciones tenían su origen en las teorías que fundamentaron la esclavitud. Pero no se quedaron en argumentaciones de autores teológicos, ya que diferentes pensadores de la filosofía moderna se sumaron a esta corriente hablando de oídas sobre la situación africana. Tal es el caso de Immanuel Kant, como bien indica José Santos, en su artículo *Inmanuel Kant: del racialismo al racismo* (Santos, 2010a), durante los últimos veinte años se han escrito diferentes trabajos sobre el tema. Podemos ver el débil fundamento de las críticas de Kant en el siguiente texto:

“Los Negros de África no tienen por naturaleza ningún sentimiento que se eleve por encima de la frivolidad. Mr. Hume desafía a cualquiera a citar un solo ejemplo en el cual un Negro haya mostrado talento, y afirma que entre los cientos de miles de negros que fueron transportados a otras partes desde sus países, a pesar de que muchos de ellos fueron incluso puestos

en libertad, aún no se ha encontrado uno solo que haya presentado algo grandioso en arte o ciencia o en alguna otra cualidad de valor, aún cuando entre los blancos algunos continuamente se elevan desde el más bajo de los populachos, y a través de ofrendas elevadas, ganan respeto en el mundo” en *Kant Sobre lo Bello y lo Sublime*. (Santos, 2010a: 412)

A pesar de la contundencia del texto somos conscientes que se deben a una mala información sobre el tema dentro del contexto de su época. De la misma manera Hegel escribió sobre los africanos de una manera despectiva y produciendo *una negación de la historia que subordina el discurso* como señala José Santos en uno de sus trabajos (Santos, 2010b). El discurso occidental moderno ha atacado y subordinado intelectualmente a África. En el proyecto de la historia hegeliana, se excluye a África. No cabe duda —como acertadamente informa Olufemi Taiwo— que este tipo de pensamiento sobre las expresiones culturales de un continente son muy arriesgadas, cuando no intencionadas para fomentar la idea de Europa como sujeto teórico frente a los “otros”. Lo que no somos nosotros está fuera de la historia. Hegel excluye a África de la historia de la humanidad pues según él no tiene nada que ver con nosotros, explicándolo así en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia*:

Lo que entendemos como África es lo segregado y carente de historia, o sea lo que se halla envuelto todavía en formas sumamente primitivas que hemos analizado como un peldaño previo antes de incursionar en la historia universal. (Hegel, 1980: 194)

Curiosamente el siguiente paso de occidente después de la subalternización cultural por parte de la academia fue el de la invasión militar y el colonialismo. No afirmamos que Hegel fuese el responsable de las prácticas del colonialismo, pero sin duda muchos de sus ejecutores bebieron de sus fuentes. Hegel con sus teorías de la historia firmó el certificado de nacimiento de todo este movimiento colonialista “científico”. Y así su “fantasma” dominó inconscientemente no ya en la filosofía, sino en toda la cultura e instituciones de Occidente (Taiwo, 1997). En la filosofía de Hegel África es el tiempo y el lugar del olvido. Según nos explica no hay posibilidad para una teoría del Estado y del pueblo pues no tienen “libertad” ni “moralidad”. Así como se indica en este texto:

Entre los negros, es en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como, por ejemplo, Dios, la ley, en el cual el hombre está en relación con su voluntad y tiene la

intuición de su esencia. El africano no ha llegado todavía a esa distinción entre él mismo como individuo y su universalidad esencial; impídeselo su unidad compacta, indiferenciada, en la que no existe conocimiento de una ciencia absoluta, distinta y superior al yo (...) Todo esto está de más en el hombre inmediato, en cuyo carácter nada se encuentra que suene a humano. (Hegel, 1980: 183)

Sin embargo Hegel se equivocaba, pues en África sí han existido estados complejos como el Imperio Songhay, el califato Sokoto, la dinastía salomónica en Etiopía o el reino del Kongo. Además Hegel olvidó los países musulmanes subsaharianos.

Durante el siglo XIX las potencias europeas asaltaron África y la tutorizaron. Occidente construyó en el siglo XIX la identidad africana continental. Por supuesto no se pensó (ni le interesó) en la diáspora. Y de manera muy agresiva la adaptó a la idea de progreso occidental. La cual estaba destinada a fracasar porque obvió toda la *weltanschauung* de los diferentes pueblos africanos. En su “afán civilizatorio”, occidente implementó un juego perverso para lograr la eliminación de la identidad ancestral. Y así durante setenta años más se impuso la administración colonial, la escuela colonial y los hábitos europeos. Lo africano paso a ser algo folclórico, anecdótico o pintoresco.

La publicación del libro de Placide Tempels *Philosophie Bantoue* en 1945, supuso la revalorización del pensamiento africano y su presentación ante el público europeo. Las autoridades coloniales belgas consideraban a los indígenas congoleños como sub-humanos. Muchos de ellos tenían la opinión de que los habitantes del Congo no tenían ningún tipo de inteligencia y que estaban sumidos en la oscuridad intelectual más absoluta. El libro de Tempels fue la justificación para reivindicar la cultura y el pensamiento de la gente con la que convivía a diario. Aunque ignorado en Occidente, este libro es el artífice del renacimiento del pensamiento africano en África —en la diáspora se había mostrado ya a través del sincretismo— y el nacimiento simbólico de la “independencia cultural” del Congo de manos de un europeo. Por último los movimientos sociales (*Jamáa*) que nacieron allí después de la publicación de este libro supusieron la amonestación del misionero flamenco y su vuelta a Bélgica.

A partir de Tempels diferentes autores han intentado mostrar la problemática del pensamiento africano. En los últimos años pensadores africanos formados en Europa y retornados a sus países han elaborado interesantes teorías sobre el punto de vista del conocimiento africano. Munyaradzi

Mawere nos explica que la afroepistemología surgió para comprender con toda profundidad aquellas prácticas culturales africanas que no encajaban con los patrones impuestos desde la academia eurocéntrica u orientalista. (Mawere, 2011: 105). En definitiva se trata de quitar la pátina romántica del mundo africano. En resaltar que no se debe juzgar las producciones culturales construidas en África con ojos de académico europeo. Por ejemplo, uno de los problemas lo encontramos en primer lugar en el soporte del pensamiento. Se trata de una producción oral y performática. Se sale de los modelos occidentales, pues el pensamiento africano se fundamentó en torno a narraciones orales u acciones físicas como por ejemplo el sistema de Ifá.

La afroepistemología es un ejercicio de deconstrucción de lo establecido por el “otro”. No se trata de imaginar una África virgen llena de buenos salvajes, sino de repensar África. Por ello hay que analizar todos los programas y estrategias. Kwame Gyeke explica que se trataría de aquellos con una identidad perdida por el colonialismo o la esclavitud que quieren recuperarla. De allí que hay que deconstruir todas las prácticas sociales y forzosamente la afroepistemología tiene que ser necesariamente deconstruccionista (Kwame, 1987). Esto concuerda con la opinión de Molefi Kete Asante de que la actitud del pensamiento africano debe ser elaborar una conciencia plenamente africana y propone una reconstrucción cultural, además de una intensa lucha social por sus valores y cosmovisiones africanos (Asante, 2009). La adquisición de este nivel epistemológico provocaría una transformación del pensamiento africano en la afrología: una fundamentación africana de la realidad.

Otro gran problema es el lenguaje en el que se piensa o se experimenta la realidad. A pesar que el pensamiento afrófono no se consolidó hasta los años 90 del pasado siglo (Rettová, 2005) es indiscutiblemente la mejor opción para pensar sobre África, desde África. Usar el inglés, el francés o el portugués para pensar “problemas propios” referentes a la identidad, problemas políticos o teóricos es contraproducente. Porque no se eliminan los lastres coloniales y además no se aborda en el verdadero “ser” del pueblo a tratar, que está en su lenguaje. Los filósofos que lo hicieron (Kagame, Smet, Hountodji), realizaron un gran trabajo y fue valioso en su época. Pero hoy en día, pensadores como Sulayman Bashir Diagne usan el *wolof* como lengua de trabajo a pesar de impartir clases en la diáspora. Las lenguas africanas son muy interesantes pues pierden muchísimo al traducirse, ya que se quedan sin lo profundo de sus etimologías y significados.

Pero no todo es reivindicación o crítica a Occidente. Robin Horton puso de manifiesto en su libro *Patterns of Thought in Africa and West: Essays*

on Magic, Religion and Science (Horton, 1993) la necesidad de estudiar los esquemas pero sin demoler al enemigo. Frente a la teoría postcolonial y la actitud de parte de la academia occidental, la crítica de Horton es intermedia. El pensamiento occidental no es la panacea, pero tampoco lo es el pensamiento africano. Deberían coexistir puesto que el mundo no se compone de una realidad sino de cientos de ellas. La visión africana de la realidad o lo que hemos llamado afroepistemología es otra posibilidad pero no la única o la verdadera. Por ello Horton insiste en que gran parte del rechazo de Occidente al pensamiento africano se debe al desconocimiento de otras formas de pensamiento aparte de las de su propia cultura.

Así Horton habla de rasgos comunes que se articulan en la búsqueda de una teoría explicativa de la unidad subyacente frente a la multiplicidad del mundo. Horton glosa durante varias páginas que muchos investigadores reducen complejas teorías elaboradas por pueblos como los Yorùbá a elementos de ingobernable complejidad y arbitrariedad frente a la regularidad y la elegancia del mundo de la ciencia. Sin embargo, acercándonos al pensamiento tradicional africano veremos que las historias míticas brillan por su ausencia. No existen mitos con la forma griega o babilónica sino complejas explicaciones o conductas y pequeñas fabulas. No existe lo sobrenatural sino sólo lo natural. En la mayoría de las culturas africanas hay una fuerza inteligente e impersonal (*ntu* en el caso de los pueblos bantúes, *Olódùmarè* en el caso de los Yorùbá), una fuerza unificadora o mediadora (*ngu* para los bantúes, *ashé* para los Yorùbá) y una multiplicidad de espíritus que son coparticipados por estas dos fuerzas. Todo ello esbozados entre complejas cuestiones. Como bien señala Horton, si sustituimos fuerzas y espíritus por átomos y moléculas, nos encontraríamos problemas muy similares a los que proponían Berkeley, Locke o Quine (Horton, 1993: 200).

¿Cómo podemos decir que la práctica de un sistema oracular puede estar más cerca de la teoría que del sentido común? Horton responde a esa pregunta de forma clara cuando señala que en los sistemas oraculares rara vez hablan los espíritus, sino que es el propio individuo y sus características psico-bio-sociales los que dan las claves para la respuesta. Esta evidencia hallada por Horton, es la misma que también sostiene el antropólogo cubano Nelson Aboy en su libro *25 siglos de Santería Cubana* (Aboy, 2009).

Las prácticas culturales africanas no son ejercicios místicos sino que son prácticas que tienen en cuenta los factores psíquicos, biológicos y sociales en consonancia con la teoría de las fuerzas que rigen la naturaleza. Esto —como veremos más adelante— le ha llevado a decir que en África no existe un politeísmo sino una observación y consolidación de la vibración

del ser humano con la fuerza originaria (Aboy, 2009:179). Es en realidad algo mucho más complejo, más cercano a la psicología y a la medicina psicosomática que a la brujería. (Este tema ha sido muy bien trabajado por la etnopsiquiatría. El Prof. Tobie Nathan ha desarrollado múltiples experiencias para explicar los mecanismos y los procesos psicopatológicos en diversas culturas. Los colaboradores de Nathan además de psiquiatras, neurólogos y psicólogos son chamanes, *bokors* o *babalawos*. Como muestra documental de estos trabajos podemos citar la siguiente referencia: Nathan, 2007). Solo hay que cambiar los lenguajes y los términos y nos encontraremos con algo bastante complejo. Algo que se escapa al “pensamiento primitivo” de Levy-Bruhl.

Estos son solo dos ejemplos de los muchos que pone Horton en su libro. Su objetivo es reabrir el puente que conecta los patrones de pensamiento occidental pero sin excluirlos. Más o menos mostrar una convivencia y garantizar una posible elección. El trabajo de Horton es desbrozar y quitar “misterio”. No hay ningún misterio en estas formas de pensamiento, tan solo cambia la puesta en escena. Horton concluye con que no hay que despreciar el progreso de la ciencia occidental, sino comprenderla, pero tampoco se puede negar que existan otras formas de explicar la realidad. El ser humano ha sentido y ha necesitado explicarlo todo; y en un mundo tan fracturado como el nuestro lo sigue necesitando, pues solo hay que recordar un viejo proverbio Yorùbá que dice: “No conocer es malo. No desear conocer es peor”.

Una vez superado el “trauma cultural” que tenemos, se puede acceder a otros conocimientos, a otras formas de comprender la realidad y fabricar verdades. ¿Acaso se debe dar más credibilidad a lo que dice un filósofo eminentemente teórico que a lo que dice un *babalawo*? Pues seguramente no. Cada uno lee la realidad a su manera y la intenta mostrar. Siguiendo a Horton lo único que cambia es su *mise-en-scène*. El problema de la afroepistemología es bastante serio. Lo que realmente se juega aquí es un asunto de identidad. Las brutales agresiones de Occidente sobre África en las formas de esclavitud y colonialismo hacen que necesiten emanciparse urgentemente de lo occidental. Deben de romper la subordinación del discurso europeo y construir el suyo. Si bien Horton nos sirve a nosotros, occidentales formados en la academia (y de la que no podemos desvincularnos), a un africano no le sirve. Para ellos es más atractiva la propuesta de Kete Asante o de Gyeke porque les da voz y autonomía para poder hablar, para poder explicar el mundo a la africana es necesario para que no se les acuse de primitivos, brujos o salvajes. Así, se les devuelve el conocimiento a los que no podían tenerlo, porque les estaba vedado. Solo el día que la

academia comprenda esto y pueda mirar —aunque no comprenda— a través de la afroepistemología estarán igualados en dignidad intelectual el africano y el occidental. Mientras tanto existirá la fractura y los niveles de conocimiento. Porque las verdades no son únicas ni inmutables, sino que se construyen entre todos.

2. La práctica cultural del *Ifá* en Nigeria

El sistema de *Ifá* es un extenso cuerpo literario compuesto por doscientos cincuenta y seis signos, letras o figuras. Cada una de estas tiene un nombre y características propias, además de un orden específico que se respeta y mantiene a lo largo de toda la práctica cultural. Este sistema presenta las situaciones posibles que puede atravesar un ser humano en el devenir de su vida. Como afirma Nelson Aboy se trata de un sistema psico-bio-social pues estas tres constantes al individuo tanto en su realización performativa como en su proyección posterior (Aboy, 2009: 225).

La palabra *Ifá* proviene del yorùbá y significa “aquello que se está raspando” en el sentido de desvelar. Algo parecido al proceso de *alethéia* griega. Pues *I* es un prefijo de acción verbal en yorùbá y *fá* es el verbo raspar, limpiar (Sowande, 1991: 81 y 101). Es decir el sentido es desvelar o limpiar el camino del ser humano y hacer que sea más fácil la vida. Esta es una forma de mejorar el destino (entendido como realización social) del ser humano en su paso por la tierra, pero sin duda es un código que ha determinado hasta un punto muy importante los aspectos públicos, tanto que se ha acabado rigiendo como el fundamento de la sociedad yorùbá.

Este sistema performativo está extendido por las zonas de influencia yorùbá aunque también ha calado en gran parte del golfo de Nigeria, en zonas fon como Benín y en Togo. Una variante modificada con elementos cristianos y sincréticos se practica en el Caribe, aunque esencialmente responde al mismo esquema. En el pasado *Ifá* fue usado indistintamente por creyentes de todas las religiones. Hay diversos testimonios de cómo musulmanes y cristianos usaron *Ifá* en su vida cotidiana. (Sobre este tema hay que destacar el excelente libro de J. D. Y. Peel *Encounters among the Yorubas*, donde a lo largo de sus capítulos se explican diversas situaciones de mestizaje cultural e interculturalidad en el mundo yorùbá). En la actualidad está restringido a los creyentes del culto a *Ifá*, pues para poder recibir el proceso hay que someterse a un complejo ritual de iniciación y consagración.

El origen de esta práctica cultural es difuso, pues hay varias teorías al respecto y ninguna llega a demostrarse del todo. Debido a lo poco estudiado que han sido los movimientos migratorios que ocurrieron en el interior de

África hasta la llegada de los exploradores europeos en el siglo XIX, es difícil efectuar hipótesis confiables acerca del origen del oráculo sagrado de *Ifá*. No obstante, es un hecho indiscutible que los movimientos migratorios producidos por la expansión del Islâm fueron los que sirvieron de vínculo entre el norte de África, el medio oriente, Asia Central y la India. De manera que los elementos comunes del sistema de adivinación de *Ifá* con otros oráculos nativos de regiones externas a África pueden encontrar su origen en este período de la Civilización.

La primera teoría es la sostenida por los practicantes del culto a *Ifá* que creen que este sistema fue entregado a *Odudúá* por *Olódumaré*. Esta hipótesis no solo es mítica, sino que la falta de evidencias arqueológicas cierran la puerta a la posibilidad de una práctica desarrollada aisladamente por los Yorùbá.

Una segunda teoría es la de Cheikh Anta Diop en *Nations nègres et cultures* siguiendo a Oludemi Lucas en su libro *The Religion of the Yorùbás*. Anta Diop explica que esta práctica toma su forma de los oráculos egipcios (Anta Diop, 1979). Si bien se aportan diversas pruebas de corte lingüístico, no se habla de la realización, ni del corpus, ni del sistema. A fin de cuentas se muestra demasiado débil a pesar del interés que puede aportar.

Y una última teoría desarrollada por Nelson Aboy en su libro *25 siglos de Santería Cubana* en el que se muestra un posible origen chino (I Ching) a través de modificaciones de los árabes a través de la geomancia (*Ilm ar-raml*). Aunque pueda ser complejo, Aboy, da durante cincuenta páginas suficientes pruebas de las similitudes (con sus respectivas variaciones) entre el *I Ching*, el *Ilm ar-raml* y el sistema de *Ifá* (Aboy, 2009). Es posible, por ejemplo, establecer aspectos comunes con el sistema oracular chino *las mutaciones del I Ching* en la forma de conjugar sus signos simples, el procedimiento dinámico para obtenerlos, la cantidad hexagrámica que en ambos casos concurre, los cuales tuvieron como puente la geomancia árabe, que a su vez se nutrió de formas menos sistemáticas del sistema clásico geomántico y astrológico del sur de Mesopotamia. Aboy además hace una concesión a la genealogía del mito. El famoso *Odudúá*, primer oficiante de *Ifá* y fundador del reino de *Oyò*, provenía de un lugar llamado *Mekki*. (Esta teoría está siendo actualmente investigada en profundidad). De confirmarse sería un ejemplo magnífico de transculturalidad.

En el sistema de *Ifá* los signos se conforman cuando el *babalawo* manipula las semillas de nueces de *kola*, y realiza según vayan indicando las semillas, ocho marcas sobre el polvo sagrado de *ñamé* que se encuentra sobre un tablero debidamente consagrado. Cada uno de estos signos

—también obtenido mediante un instrumento consagrado llamado *okpele* o *ekuele*— tiene un número de *patakies* (pequeñas fábulas) que contienen el mensaje específico que el interesado necesita para solventar la situación que lo llevó ante el oráculo de *Ifá*, y avanzar en su destino (realización). Por eso decíamos que se raspa la realidad para encontrar una respuesta. Este cuerpo literario es tan extenso (en Internet se puede encontrar el corpus completo *Tratado Enciclopédico de Ifá*, con los versos en yorubá y traducido al español. El auge de las religiones afroamericanas ha hecho que se pueda conseguir gran cantidad de material sin mucho esfuerzo. Para una versión en castellano podemos acudir a Madam, 2011) que resulta prácticamente imposible conocerlo de memoria, y se requiere de una vida completa de estudio sistemático para poder acercarse a él, y manejarlo adecuadamente. No obstante, un sacerdote de *Ifá* tiene el deber de cultivar su conocimiento y ejercitar su memoria constantemente para poder ayudar al interesado. Estas historias, la mayoría de las veces, están recogidas bajo la figura de fábula, mito, o leyenda en los cuales el ser humano y sus circunstancias forman su núcleo articulador. Aunque todos los signos u *odú* son importantes en *Ifá*, los dieciséis primeros son los que combinados entre sí dan lugar a otras doscientos cuarenta figuras. Las primeras son conocidas como *mèjì* o dobles, y son consideradas como los reyes de *Ifá*. Las segundas son llamadas *omolú* o hijos de las dieciséis primeras figuras. Todas estas conforman los doscientos cincuenta y seis signos del sistema de *Ifá*.

Cada una de las enseñanzas y principios contenidos en estos signos trascienden al tiempo y contienen además todo aquello que se promete hacer en la tierra. Por otro lado, las ofrendas y prohibiciones que cada *odú* contiene son el generador necesario para desencadenar el flujo de energía que resolverá la situación o el problema del interesado. Por esa razón, explicábamos que no se trata de una “simple brujería” sino de un complejísimo sistema psico-bio-social. En el cual, en el mismo ritual del *Ifá* el consultante se implica e implica las propias energías y actitudes (aspectos psicológicos), pero a la vez se le pone en contacto con la naturaleza (las nueces de *kola*, el polvo del *ñamé*, el *iroké*) y se le da prescripciones sociales (*patakies*, *odus*, recomendaciones). Es por ello que el pueblo yoruba y sus descendientes han considerado a *Ifá* como una filosofía aplicable a todos los seres humanos sin importar el lugar de donde provengan.

Cada signo de *Ifá* contiene su propia naturaleza intemporal y en ellos se hace referencia a los acontecimientos de la vida cotidiana y el camino para resolver satisfactoriamente los nudos que obstruyen el fluido positivo del crecimiento personal. En ellos está contenido el gran acervo de experien-

cias y aprendizaje vital acumulado por el pueblo yorùbá, tanto las positivas como las negativas. Por lo que puede afirmarse que no existe *odú* verdadero o falso, bueno ni malo, sino que en la adecuada interpretación del oráculo, en el sacrificio, en la abstinencia del tabú y en la actitud del consultado están las posibilidades de crecer ante las dificultades e interpretar la realidad. Aún cuando el resultado de los acontecimientos podría considerarse como predeterminado, los actos individuales en sí mismo no lo están.

3. Un análisis de la epistemología del *Ifá*

El sistema de *Ifá* ha sido objeto de estudio por parte de la historia o de la etnología, pero no se había podido pensar en la epistemología como herramienta de análisis de este dispositivo. Sin embargo la afroepistemología da unas claves únicas para poder interpretar todo el fenómeno en toda su plenitud.

La historia solo hubiese sido capaz de narrar una cronología más o menos acertada del rito y de sus implicaciones históricas. La etnología reduce todo el complejo sistema de *Ifá* a un registro anecdótico, que poco o nada tiene que ver con la realidad de la práctica cultural en sí. Ambas se quedan con serias deficiencias a la hora de explicar algo tan importante para diversos grupos étnicos en África Occidental y gran parte del Caribe en la actualidad. *Ifá* es una realidad viva y cambiante que determina el comportamiento de millones de personas en la actualidad.

En los últimos años diversos autores como Chukwudi Eze, Philip M. Peek, Robin Horton o Nelson Aboy han cuestionado notoriamente estos acercamientos. Como veíamos en el primer epígrafe se trata de algo más importante. Y es que la necesidad de una epistemología que respalde todo esto se hace evidente, pues se trata de otorgar el conocimiento a los que no tenían derecho a tenerlo. Buenos ejemplos de ello son los trabajos de Supo Ogonbunmi y Henry M. Olaitan sobre elementos de física en la cultura yorùbá (Ogonbunmi y Olaitan, 1988) o los conceptos de geometría analizados por Cheikh Anta Diop en los años setenta del pasado siglo (Anta Diop, 1979). La posibilidad de acercar sistemas basados en lógicas no occidentales a la epistemología solo ha sido posible cuando esta ha aceptado la ruptura con determinadas teorías de la verdad en el ámbito contemporáneo. Por eso el pensamiento africano contemporáneo debe acudir a menudo a tendencias como la hermenéutica o el post-estructuralismo para mostrar su realidad. En este sentido tenemos un autor clave para acercarnos al sistema *Ifá* en nuestro análisis, es Michel Foucault con su propuesta del "dispositivo" pero sin perder de vista los códigos tradicionales que caracterizan al sistema analizado.

Ifá responde a la perfección a lo que Michel Foucault denomina dispositivo (Grosrichard y Wajemann, 1978).³ Se trata de un conjunto heterogéneo que comprende los *odus* de *Ifá*, el ritual, el *babalawo*, los *ebo* (sacrificios), las *suyeres* (rogaciones), el acto de interpretar lo que aparece, etc. que además da acceso a una nueva construcción de la realidad que respondió a la urgencia de elaborar un sistema para orientar la vida de los habitantes de *Oyó*. *Ifá* construye con su dispositivo una poderosa herramienta de control de la sociedad, de las conductas y de percepción de la realidad. *Ifá* es tan importante que sirve de puente entre el consultante, la naturaleza y la fuerza primigenia. La sabiduría de siglos dan las pautas de comportamiento con respecto a cualquier pequeño detalle vital a través de la interpretación del poema y no de manera vaga y dirigida por el oficiante, sino de una manera concreta. Realzándose ese aspecto psico-bio-social del que habíamos hablado antes, fundamental en cualquier práctica cultural africana. No se trata de “superchería”, sino de una interpretación de la realidad cotidiana a través de la interacción con el medio. Los sistemas como *Ifá* no son ejemplos de un comportamiento aleatorio, arbitrario e idiosincrásico por parte de los oficiantes. Un sistema de adivinación es un medio institucional para articular la epistemología de una población —como explica Philip Peek—. Porque del mismo modo que las aulas y las salas de los tribunales son lugares básicos para la exposición de verdades culturales en los Estados Unidos, en otras culturas lo es un sistema de adivinación. Los sistemas adivinación no reflejan —según Peek— únicamente otros aspectos de una cultura, sino que constituyen el tipo de conocimiento que sostiene y confirma todo lo demás (Peek, 2000: 170). Sin embargo para el filósofo educado a la occidental, la “verdad” (en términos occidentales) sigue sin aparecer, ¿por qué?

Porque la verdad o la falsedad a la manera occidental no existe en el mundo *yorùbá*. Este punto es el que aterroriza a algunos occidentales, y especialmente a los filósofos cuando observan el mundo africano. La epistemología de *Ifá* es una construcción continua y simbólica a través de la interpretación de los diversos procesos y signos que aparecen en el sistema. El *odú* no es un texto muerto que permanece ahí, sino que cada *babalawo* lo enriquece con exégesis, teorías de lectura o interpretación. Esa interpretación es una forma de llegar al *ashé* o energía última de todo, que como buena construcción africana es incapaz de distinguir entre lo verdadero o lo falso, entre lo bueno y lo malo, entre lo bello y lo feo en términos absolutos. El corpus escrito solo es un comienzo, pero la *misé-en-scène* se hace día a día. Son consejos para guiar al ser humano, nunca recomendaciones absolutas. Tampoco se identifica con una moralidad que implique una relación con

la teoría de la verdad/teoría moral. El ser humano es para los *yorùbás* un *homo viator*, que construye su camino y su mundo. *Ifá* pretende conocer la naturaleza de cada individuo a través del rito, que es una conexión, una “comprensión profunda” (*uche omimi*) con el medio vivo. Aparece pues un indicio de filosofía —como señala Chukwudi Eze— puesto que hay procesos de reflexión para conseguir conocimiento sobre la vida y la acción humana mediante la interpretación y unos procesos epistemológicos determinados. Por eso se dice en yorùbá: “*Eni ba s’otító ni mole ngbe*”, que significa: “aquel que sea acorde con la realidad, será apoyado por las fuerzas” (*Òsá Alawô*).

Esta no universalización de la verdad, dota de una herramienta poderosa a *Ifá*. Es por eso, por lo que se acentúa el proceso psico-bio-social. El último de estos aspectos es el consejo moral. Bajo este consejo moral de *Ifá* se ha gobernado en el mundo yorùbá durante siglos, porque determinaba el camino de muchos eventos. Y de esos aciertos o errores se ha ido creando lo que llamaríamos un regulador de la realidad.

El corpus de *Ifá* actúa como un regulador de la realidad. Indica sin ser categórico lo que hay y lo que no hay, lo que se debe y no se debe hacer. En *Ifá* la composición y el ordenamiento cultural fue pensado en atención a un paradigma social y político. Por eso se obvió el orden cronológico del suceso cultural en la noticia que informa cada *odú*, prestando más interés a la posición triunfalista y sus formas de lograrlo con independencia a veces de su legitimidad (Aboy, 2009: 288-289). Existe pues, un alto contenido pragmático más que místico, un interés por ordenar la sociedad.

4. A modo de conclusión

Este artículo ha intentado mostrar que no es real una jerarquización epistemológicas de modelos de verdad. La teoría de la “verdad” o la teoría de “regulación la realidad” que parece regir entre los yorùbá es un auténtico dispositivo que determina todo el comportamiento social de esta cultura. Y no pertenece solo al ámbito de la etnología, teniendo un lugar destacado en la epistemología.

Lo más interesante en este punto, ha sido ver como ha sido construido el sistema de *Ifá* a través de un proceso performativo. Poniéndose en juego las experiencias, las interpretaciones, los datos y las decisiones durante los procesos del ritual. El oficiante juega un papel fundamental porque cada vez que participa debe tener comprensión profunda (*uché omimi*) para que se revele la cuestión que solicita el consultante que participa. Aporta el componente psicológico y personal además del biológico que comparte

con el medio natural. La afroepistemología permite ver esto no como una anécdota o algo descabellado, sino como un potente dispositivo social. Para ello debemos ponernos en el conocimiento del otro —a menudo subalternizado— y superar los estereotipos de la puesta en escena, porque en el fondo construimos la realidad de maneras muy parecidas. Solo cambian las formas de realización o de estetización.

El sistema de *Ifá* es algo más que un oráculo adivinatorio. No es místico —en el lenguaje de los antropólogos como Levy Bruhl— sino que se trata de un evento que fundamenta la sociedad de la cultura yorùbá desde el conocimiento de la realidad. Quizás lo fácil sería pensar que este tipo de manifestaciones no tienen importancia más allá del plano etnológico pero diversos autores nos muestran que ese no es el camino. El reconocer a los yorùbás este valor es hacer justicia y en cierta medida se descoloniza el pensamiento.

La etnocéntrica premisa de que los valores occidentales son los únicos que valen para determinar la validez del pensamiento es algo que este trabajo ha intentado cuestionar. Siempre desde los argumentos de autores que han sufrido de la presión occidental (como Cheikh Anta Diop, que tardo 8 años en presentar su tesis doctoral) por defender unas visiones que podía ser consideradas primitivas. Entre ellos uno de los valores más cuestionados por los propios pensadores occidentales: la verdad.

La pretensión de una verdad universal no es sino un atrevimiento grandísimo y perverso que la filosofía occidental de los últimos cien años ha intentado cuestionar. Pero el transvase de este concepto que se produjo hacia la epistemología generó una violenta reacción. La ciencia era la nueva metafísica y la realidad debía de ser mirada desde ella, de lo contrario era falso.

En este estudio hemos intentado mostrar que las cosas no son categóricas y no pueden tratarse de esa manera tan simplista, pues hay otras formas de comprender la realidad y categorizarla. Y es que la realidad necesita ser regulada pero no impuesta por nadie, cada uno construye su visión y usa sus herramientas. Citando a Chukwudi Eze: “¿Qué clase de “verdad” es aquella que el investigador persigue o genera?” (Eze, 2000: 186). A lo que debemos responder citándole de nuevo: “aquella que mejore al ser humano, el ser-aún-habiendo-sido-completamente” (Eze, 2000: 174). El ser humano de cualquier religión, raza o cultura busca que su vida tenga un sentido y sea más fácil. Y hasta aquí la verdad construida por los yorùbás cumple su cometido —según se ha intentado mostrar en este trabajo— sin mayores problemas, dando voz a los que a menudo no se les da derecho a hablar.

Notas

- ¹ Este trabajo ha sido realizado gracias a la beca concedida por la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado (AUIP), y al apoyo incondicional del Instituto de Investigaciones Estratégicas para África y su Diáspora de la República Bolivariana de Venezuela durante la estancia de investigación en dicho centro en los meses de enero y febrero de 2012.
- ² Este es el verso conocido como *Òsá Alawo* que es la descripción tradicional de Ifá. Aquí presentamos la traducción al español:
Lo real es Ifá
Lo real es la palabra indestructible
Lo real es el poder por encima de todos los poderes
La bendición que dura para siempre
Esta fue la declaración de Ifá a los habitantes de la Tierra
Se les aviso siempre hacer lo correcto. Ser correctos y honestos
Aquel que sea acorde con la realidad, será apoyado por las fuerzas.
- ³ El texto relativo al significado de dispositivo según Foucault es el siguiente:
"Lo que trato de situar bajo ese nombre es, en primer lugar, un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos. En segundo lugar, lo que querría situar en el dispositivo es precisamente la naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos. Así pues, ese discurso puede aparecer bien como programa de una institución, bien por el contrario como un elemento que permite justificar y ocultar una práctica, darle acceso a un campo nuevo de racionalidad. Resumiendo, entre esos elementos, discursivos o no, existe como un juego, de los cambios de posición, de las modificaciones de funciones que pueden, éstas también, ser muy diferentes. En tercer lugar, por dispositivo entiendo una especie -digamos- de formación que, en un momento histórico dado, tuvo como función mayor la de responder a una urgencia. El dispositivo tiene pues una posición estratégica dominante. Esta pudo ser, por ejemplo, la reabsorción de una masa de población flotante que a una sociedad con una economía de tipo esencialmente mercantilista le resultaba embarazosa: hubo ahí un imperativo estratégico, jugando como matriz de un dispositivo, que se fue convirtiendo poco a poco en el mecanismo de control-sujeción de la locura, de la enfermedad mental, de la neurosis". (Grosrichard y Wajemann, 1978: 171-202)

Referencias

- Aboy, N. (2009). *25 siglos de Santería Cubana*. La Habana.
- Anta Diop, C. (1979). *Nations nègres et cultures*. Paris: Presence Africaine.
- Chukwudi, E. (2000). El problema del conocimiento en la “adivinación” del Ifá. En E. Chukwudi (Ed.), *Pensamiento Africano. Filosofía*. Barcelona: Bellaterra.
- Grosrichard, A. & Wajemann, G. (1978). Entrevista a Michel Foucault. *Revista Diwan*, 2/3, 171-202.
- Gyeke, K. (1978). *An essay on African philosophical thought: the Akan conceptual scheme*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1980). *Lecciones de Filosofía de la Historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Horton, R. (1993). *Patterns of Thought in Africa and West: Essays on Magic, Religion and Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kete Asante, M. (2009). *Studies on Afrocentricity*. Consultado el 6 de marzo de 2012 en <http://www.asante.net/articles/1/afrocentricity/>.
- Madam, M. (2011). (Ed.). *Tratado de los Odus de Ifá*. Caracas: Orunmila.
- Mawere, M. (2011). *African Belief and Knowledge Systems. A Critical Perspective*. Cameron: Langa.
- Nathan, T. (2007). *Nous ne sommes pas seuls au monde: Les enjeux de l'ethnopsychiatrie*. Paris: Points Essais.
- Ogonbunmi, S. & Olaitan. H. M. (1988). Elements of Physics in Yoruba Culture. *Journal of African Philosophy and Studies*. 1/1-2, 13-25.
- Peek, P. M. (2000). La adivinación: ¿Una forma de conocimiento? En E. Chukwudi (Ed.), *Pensamiento Africano. Filosofía*. Barcelona: Bellaterra
- Peel, J. D. Y. (2000). *Encounters among the Yorubas*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Rettová, A. (2005). *Afrophone philosophies: reality and challenge*. Praga: Zdeněk Susa.
- Santos Herceg, J. (2010a). De la filosofía latinoamericana a la africana. Pistas para un diálogo filosófico intercultural. *Estudios Avanzados*, 13, 131-149.
- Santos Herceg, J. (2010b). Inmanuel Kant: del racialismo al racismo. *Thémata. Revista de Filosofía*, 43, 403-416.
- Sowande, E. J. (1991). (Ed.): *A Dictionary of the Yorùbá Language*. Lagos/London: University of Nigeria Press/Oxford University Press.
- Taiwo, O. (1997). Exorcising Hegel's Ghost: Africa's Challenge to Philosophy. Consultado el 6 de marzo de 2012 en <http://www.africa.ufl.edu/asq/v1/4/2.htm>