

¿Es el Ifá tradicional nigeriano un nuevo movimiento religioso o una nueva tendencia teológica en Cuba?

Is the Traditional Nigerian Ifá a New Religious Movement or a Theological New Tendency in Cuba?

Manuel de Jesús Rabaza Torres^{1*}

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

*Autor para correspondencia: manuel.jrt@fenhi.uh.cu

Resumen

El presente artículo contribuye a dar respuesta a una de los problemas de investigación más atractivos para las ciencias sociales cubanas de la contemporaneidad. ¿Es el Ifá tradicional nigeriano (ITN) un nuevo movimiento religioso (NMR) o una nueva tendencia teológica (NTT) en Cuba? Pero, además, ofrece una serie de argumentos que concurre a zanjar las diferencias existentes entre los practicantes de las tendencias nigeriana y cubana de Ifá en la Isla, al generar desencuentros que conspiran contra la unidad y la cohesión social, así como contra la cultura y la identidad cubanas.

Palabras Claves: Ifá, nuevos movimientos religiosos, Ifá tradicional nigeriano, tendencia teológica.

Abstract

The present paper it contributes to give answer to one of the most attractive investigation problems for the Cubans social sciences of the contemporaneousness. Is Traditional Nigerian Ifá (TNI) a Religious New Movement (RNM) or a Theological New Tendency (TNT) in Cuba? But also, it offers a series of arguments that converges to settle the existent differences among the practitioners of the tendencies Nigerian and Cuban of Ifá in the Island, generating divergences that conspire against the unit and the social cohesion, as well as against the culture and the cultural Cuban identity.

Keywords: Ifá, Religious New Movements, Traditional Nigerian Ifá, Theological New Tendency.

Recibido: 13/11/2018

Aceptado: 27/01/2019

Hasta este día, no he visto un solo estudio antropológico de conjunto que compare las creencias religiosas del culto de los Òrìṣà en África con el culto de los Òrìṣà en el exilio (Fatunmbi, 2010, p. 9).

Introducción

El tema del presente artículo es el análisis del Ifá Tradicional Nigeriano (ITN) con el objetivo de definirlo como un nuevo movimiento religioso (NMR) o como una nueva tendencia teológica en Cuba. Si se considera el estado del arte sobre este tema, se puede constatar que existe un número escaso de fuentes con valor científico (véase bibliografía) que versen sobre la presencia y repercusión del ITN en Cuba, y la mayoría de sus aportes han quedado circunscritos al ámbito académico. En cambio, en internet, anidados en fórum de discusión pública, abunda una variada producción de trabajos sobre el tema, controversiales y de cuestionable valor científico, ya que no están refrendados por firmas acreditadas por la academia, sino por las de practicantes –algunos con cierta notoriedad religiosa– sin competencia en las ciencias que pudieran estudiar con propiedad el fenómeno; situación que propicia conflictos y confusión, restándole prestigio al análisis del asunto, y al asunto mismo. Por lo tanto, la necesidad que satisface esta investigación es la de responder a la pregunta de si el ITN constituye o no un NMR o una NTT, y esclarecer qué influencias ejerce sobre la cultura cubana actual, pues desde los años noventa del siglo XX, en Cuba coexisten dos tendencias al interior de la práctica de Ifá –mal llamadas «criolla» por sus propios practicantes, cubanos en realidad, aunque en el artículo se respetará el término por fidelidad a los informantes, y tradicional nigeriana «africanista o tradicionalista»–, cuyas aparentes disconformidades han escindido a sus practicantes al interior del campo religioso cubano. La importancia de esta investigación radica en que contribuye a la solución de la escisión actual entre los practicantes «tradicionalistas» y «criollos» de Ifá al interior del campo religioso en la Isla; atiende a las consecuencias de las influencias que sobre Ifá han ejercido la globalización y la transnacionalización; identifica aportes relevantes realizados por el ITN a la práctica de Ifá en Cuba y, por ende, a la religiosidad, la cultura popular, la identidad y el patrimonio cultural cubanos. Su actualidad está dada en que tributa a las prioridades de investigación del

CITMA: Punto N.º 3. Identidad Nacional y los procesos de socialización, Epígrafe 3.1. Identidad y Unidad Nacional. El patrimonio cultural de la Nación Cubana, y Epígrafe 3.5. Creencias, prácticas religiosas y características de los nuevos movimientos religiosos–; y a las líneas de investigación de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de La Universidad de La Habana: N.º 1. Historia de las ideas en Cuba, N.º 3. Historia de la cultura cubana y N.º 7. La sociedad cubana, historia y contemporaneidad.

La situación problemática viene dada porque el creciente acceso de los practicantes cubanos a las fuentes vernáculas de Ifá en África o al intercambio con iniciados en ese continente, la visita a Cuba de líderes religiosos africanos de diversos linajes de Ifá –credos conocidos de conjunto como ITN por su común origen nigerocéntrico–, quienes comparten sus doctrinas con los profesos de la Isla, así como el ingreso creciente de profesionales a esta práctica, a la que aportan una visión renovadora que busca la confluencia entre la mirada académica y el conocimiento avalado por la práctica ancestral, han venido cambiando cualitativamente la composición de su membresía histórica y la interpretación tradicional de sus enseñanzas en la Isla. Estas modificaciones en la base social de Ifá en Cuba, así como en la episteme de un número creciente de sus practicantes, está generando lecturas presuntamente restauradoras al interior del Ifá cubano, cuyas enseñanzas muy arraigadas en la costumbre –devenida mecanismo de protección identitaria en la diáspora (Arévalo, 2004)–, al parecer, habían sido puntualmente descentradas por la acción de numerosas mediaciones sobre sus portadores, tanto en África como en Cuba. Este proceso «restaurador», hace que el ITN en Cuba comparta rasgos con los nuevos movimientos sociales (NMS), especialmente con los NMR que, desde la década de los años ochenta del siglo XX, han venido modificando algunos modelos ideológicos tradicionales en Occidente, realidad que convoca a determinar, por su importancia para la cultura cubana, si el ITN constituye o no un NMR o una NTT en Cuba. Se definió como objeto de estudio la práctica de Ifá en Cuba y como campo de investigación el Ifá tradicional nigeriano (ITN) que ha llegado a la Isla desde los años noventa del siglo XX.

Los objetivos fijados han sido determinar que el ITN presente en Cuba constituye un NMR en la Isla e identificar aportes relevantes realizados por este a la práctica de Ifá en Cuba. Se emplearon los métodos teóricos histórico-lógico, análisis-síntesis y de enfoque en sistema. La investigación se sustentó en la teoría fundamentada, que rompe con el dogma del sistema hipotético-deductivo, no utiliza presupuestos *a priori* (Wagenaar, 2003), no sigue una lógica variable dependiente e independiente, ni prueba hipótesis. Se orienta a las acciones y los procesos derivados del fenómeno de investigación revelados por el trabajo de campo. A partir de comparaciones constantes (método etnográfico), trata de comprender la vida social como proceso y el significado del fenómeno en la vida cotidiana de las personas (García y Manzano, 2010, pp. 17-18); útil, cuando se desconoce la forma en que se relacionan entre sí los conceptos vinculados al

objeto de investigación (ITN) y para la descripción, interpretación y construcción de conceptos (NMR y NTT) a partir de los datos recogidos. Esto se complementó con los métodos empíricos de la recopilación y el análisis documental, las entrevistas abiertas y la observación participante. El trabajo de campo se realizó entre enero de 2016 y julio de 2018 en las locaciones de la Habana Vieja, Guanabacoa, Regla, Centro Habana, Párraga, Mantilla, La Güinera, Alamar, Santiago de Las Vegas, Baracoa, Holguín y Santiago de Cuba, lugares donde se encuentran los enclaves históricos del Ifá «criollo» y de los nuevos centros de poder del ITN. La información fue verificada mediante la combinación de las fuentes y los métodos antes mencionados.

Ifá, globalización, transnacionalización y NMR

...la *globalización* se relaciona con la expansión planetaria de la red de la economía política capitalista. Es el proceso de creación de la base tecnológica y económica a partir de la cual, se puede hablar de transnacionalismo [...]. Los grandes desarrollos de las industrias de transporte, de comunicación e información, destruyen o relativizan fronteras [...] La globalización se refiere, entonces, a ese proceso histórico, económico, tecnológico. [...] el *transnacionalismo* es el fenómeno político, ideológico asociado a la globalización, es la posibilidad de construir, por ejemplo, una concepción de nosotros como miembros de una sola unidad, el planeta-globo, de una transnación; de construir la idea de una comunidad de ciudadanos transnacionalizados (Lins, 1995).

...cuando hablamos de transnacionalización, no se trata solamente de difusión hacia el exterior, sino de *movimientos de ida y vuelta, intercambios de ideas, prácticas, y transformaciones constantes*. Se ha producido una resignificación de imágenes o símbolos de la santería cubana, utilizados de manera muy distinta en la práctica [...] y en Nigeria, con la religión yoruba, existe un regreso del efecto de capitalización de recursos, no solo *económicos*, sino también *simbólicos*. [...] es un proceso particular de circulación muy ligado al *mercado*, y esto propicia la *transformación de la santería, le imprime nuevas temáticas o relecturas de símbolos, elementos y deidades* [...] He visto cómo, en este campo social transnacional, operan redes que *afectan la praxis de las personas, o sea, su práctica religiosa*. Pero también hay una *dimensión política* muy interesante, relacionada con las tendencias de la misma praxis; de ahí que haya gente practicante de lo que ellos llaman criollos, también a lo cubano, según sea el modelo, porque no podemos establecer un patrón tan

rígido o nítido; o la reafricanización, que busca ir hacia África y depurar lo que era originalmente la santería (Argyriadis, 2015).

Expresiones culturales consideradas locales por su origen, arraigo o papel en la cultura e identidad de regiones o países son susceptibles de transnacionalizarse al cruzar sus fronteras habituales para radicarse o entremezclarse en territorios geográfica y hasta culturalmente distantes. De este modo, lo considerado local es internalizado por la acción de procesos y fuerzas de orden global. Paradójicamente *el paisaje global es respunteado por la proliferación y relocalización en otros lugares de lo que fuera, hasta hace un tiempo atrás, estrictamente regional* (Appadurai, 1995, en Perera, s. a.).

La transculturación y la transnacionalización siempre han existido. La diferencia con la contemporaneidad radica en la enorme velocidad a la que están ocurriendo, alterándose bruscamente los esquemas referenciales, los valores, los modos de orientación y los procesos de producción de sentido. Ifá es un producto de la globalización y de la transnacionalización del conocimiento desde la antigüedad, al atravesar al menos cuatro continentes, por lo tanto, se puede afirmar que es un producto transcultural y transnacional (Rabaza, 2015 y 2018e), y que los procesos antes descritos en su continuidad antigüedad / contemporaneidad son los que propiciaron la aparición del ITN en Cuba y la necesidad de establecer si este constituye o no un NMR.

Ifá, religión, religiosidad y NMR

Si se parte del criterio de que la religión es:

un concepto general con el que se designa un fenómeno social, complejo por la amplitud de su incidencia en la vida social, condicionado por un conjunto extenso de factores sociales, cognitivos, psicológicos e históricos, aunque conserva una relativa autonomía y *capacidad de modificar sus propias condiciones*, y que *se manifiesta en una diversidad de formas concretas* que tienen, como rasgo esencial principal, la creencia en lo sobrenatural bajo múltiples formas en ideas y sentimientos, los cuales se exteriorizan en actividades y elementos organizativos que pueden llegar a constituir agrupaciones y cumplir distintas funciones en dependencia de necesidades variables en

los individuos, grupos y en la sociedad, por las que alcanza diferentes niveles de repercusión en los sujetos y de significación social» (Ramírez, 2000, p. 22),

entonces se pueden identificar dos de sus características más importantes para este estudio: «su diversidad y contradictoriedad. La diversidad responde al movimiento de la religión en su relación con las cambiantes condiciones de vida, la contradicción se debe al carácter dialéctico de la realidad de la que la religión forma parte » (Ramírez, 2000, pp. 22-23).

Estas características van a encontrar eco en la religiosidad del cubano, definible como:

El grado y tipo de incidencia de la creencia en lo sobrenatural en la conciencia del creyente o grupo de creyentes. Según ello, la religiosidad tiene un aspecto cuantitativo y otro cualitativo. Cuantitativamente la religiosidad se presenta en diversos grados de intensidad, lo que permite hipotéticamente establecer una gradación desde el nivel en el que la conciencia es consecuentemente religiosa, rectora de la conducta, hasta las formas más simples, asistemáticas, en que la conciencia religiosa no rige la conducta o lo hace ocasionalmente, y la indiferencia o vacilación, incluidos los casos en que lo sobrenatural no aparece de forma alguna en la conciencia. Esto posibilitaría una tipologización de los creyentes. En este sentido, las investigaciones socio-psicorreligiosas en Cuba han podido avanzar poco, aunque ya se han dado pasos concretos (Ramírez, 2000, pp. 80-81).

También es asumible del siguiente modo:

Cualidad religiosa de una persona, grupo o comunidad; implica la práctica y esmero en cumplir las obligaciones religiosas [...]. Influye en el grado y tipo de creencia en lo sobrenatural, en la conciencia del creyente o grupo de creyentes. En este sentido, la religiosidad posee un aspecto cuantitativo y otro cualitativo. Representa el modo concreto de manifestarse la religión en el creyente o grupo de creyentes. En Cuba, existe una religiosidad muy difusa y con diversos modos de compromiso ético (Guanche y Mejuto, 2008, p. 12).

Esta diversidad y contradictoriedad, propias tanto de la religión como de la religiosidad, encuentran expresión en la existencia de los nuevos movimientos religiosos (NMR) que: «constituyen un tipo de movimiento social, [...] porque, al igual que otras formas organizativas, en ellos se operan *afectaciones*,

reacomodos y cambios. [...] pueden contribuir a su definición más precisa [...] el lugar de origen, momento de nacimiento, prácticas, interacciones, funciones, fuerza movilizativa, lugar que ocupan, nivel de influencia y la forma en que regulan la vida de sus miembros» (Berges, s. a., p. 2).

El término Nuevos Movimientos Religiosos se utilizó por primera vez en los años ochenta del siglo XX por estudiantes universitarios que abrazaron las protestas políticas, culturales y estéticas de esa época [...] modo de evadir lo valorativo y abandonar rótulos que con frecuencia avalaban prejuicios peyorativos o argumentos basados en la intolerancia religiosa [...]. A pesar de ser los Nuevos Movimientos Religiosos un término que mantiene en la actualidad vigencia para *explicar las renovaciones en el panorama religioso, no está exento de inconsistencias y de críticas por su amplitud e indefinición* (Pérez et al., 2011, p. 8).

Según Vargas (2000), los NMR son una denominación surgida desde posiciones eclesiales, con tantas definiciones como estudiosos del tema existen, por lo que intentar catalogar al ITN como un NMR desde esa premisa resulta difícil:

En este fenómeno se inscriben *nuevas modalidades organizativas*. Algunas no son tan novedosas, pero *incorporan concepciones y actos de culto no usuales* [...] Estas modalidades suelen ser registradas en la literatura –si bien de manera indistinta– bajo el nombre de Nuevos Movimientos Religiosos. [...] diferenciadas entre sí por su *origen, antigüedad, formas organizativas, teorías, proyecciones sociales y exteriorizaciones culturales* [...] bien sea de corrientes religiosas exógenas o [...] *la incorporación, en doctrinas y liturgias, de elementos que les habían sido ajenos* (Berges et al., 2006, pp. 13 y 14).

Hoy caben interrogantes tales como ¿es el ITN –como expresión de los procesos de globalización y transnacionalización– un NMR en Cuba, o un resultado del proceso natural de la evolución de Ifá? De hecho, ¿es el ITN en la Cuba de hoy un NMR, una modalidad religiosa, una tendencia teológica novedosa o solo otro nuevo grupo religioso (NGR) en el heterogéneo cuadro religioso cubano?

Pero desde la ciencia y desde la teología¹ de Ifá, en particular, se arriba a lo siguiente:

la producción no resulta todavía suficiente para explicar razones y consecuencias, ni las caracterizaciones particulares logran ofrecer la rica realidad dada la diversidad y complejidad con

que esta se manifiesta. De otra parte, los estudios difieren en cuanto al análisis y valoraciones así como en la denominación del fenómeno, produciéndose incluso confrontaciones públicas, al mismo tiempo hay deficiencias o ausencias clasificatorias y *resulta obvio que se requiere de profundizaciones y mayores intercambios* con la participación de académicos y representantes de los medios religiosos (Berges *et al.*, 2006, pp. 13 y 14)-

Se conoce lo siguiente:

Hablar de los nuevos movimientos religiosos (NMR) en nuestro país –concepto polémico por su grado de imprecisión y ambigüedad, pero que denota la presencia de un acontecimiento social de envergadura– *constituye desafío y misión insoslayable* [...]. El adjetivo nuevo se utiliza [...] para expresar su *disonancia* frente a las religiones preexistentes [...] demarcan intencionalmente su separación [...] tienen entre sus rasgos comunes la *heterodoxia*, en contraposición a la ortodoxia marcada por las religiones originarias, signadas en no pocas ocasiones por disconformidades en relación con la doctrina fundacional (Pérez *et al.*, 2013, p. 26).

Pero, «*depende del investigador la elección de una tipología sociológica, de una tipología desde una perspectiva de iglesia, ya sea católica o protestante, o una tipología proveniente de algún trabajo divulgativo* [...] La pluralidad de criterios hacia la definición de una tipología, hace dificultoso poder seguir a un autor o autores en concreto» (Vargas, 2001).

Estas singularidades epistemológicas ha sido en buena medida la motivación para la realización de la presente investigación, y al intentar dar respuesta a las interrogantes que se han ido relacionando antes, se distingue y hace de su objeto de estudio un hito en Cuba al interior del estudio de la antropología de la cultura en general, de las religiones cubanas de matriz africana en particular, y de Ifá en específico, ya que viene marcada por la peculiaridad del análisis de la aparición de un posible NMR o de una NTT de raíz absolutamente africana en un universo conceptual, donde dominan los movimientos de origen europeo, estadounidense y asiático.

Ahora bien, no se puede hablar del Ifá tradicional nigeriano (ITN) como de un nuevo movimiento religioso (NMR) en Cuba sin tomar en cuenta la historia de Ifá, que parece ser tan antigua como la de la primera civilización. Tampoco se pueden obviar los efectos de la transnacionalización y la transculturación –hoy devenida fusión– que, aunque son tan antiguos como la humanidad, han cobrado una celeridad tal por influencia de la globalización, que desarticulan las construcciones heredadas por la contemporaneidad y las

trasmudan en formulaciones novedosas, a veces difusas, que en muchas ocasiones son fugaces y efímeras al interior de un proceso constante de reconfiguración estructural y funcional, y con relecturas simbólicas recontextualizadas en función de intereses, que defienden unas veces posiciones obsoletas y, en otras ocasiones, totalmente renovadoras, pero nunca divorciados de la batalla por espacios de poder real o simbólico.

Se debe tener en cuenta, además, que la aparición del ITN en Cuba expresa una realidad concreta en un momento y espacio singulares en el devenir organizacional de Ifá en la Isla, por lo tanto, tratar de definirlo como un posible NMR, potencialmente se limite a aprehender el fenómeno en un momento determinado de su evolución y desarrollo, y no el advenimiento de un fenómeno nuevo en sí mismo. A lo anterior se suma que en las definiciones de NMR estudiadas por este autor predomina como factor común el haber sido realizadas desde una visión cristológica, leucodérmica y occidentalocéntrica, y que ningún investigador se ha descolocado aún en una posición alternativa desde Cuba o África para intentar explicar específicamente por qué el ITN es, o no, un NMR en Cuba. La dificultad de arribar a conclusiones definitivas justifica la presente investigación.

Téngase presente que, a su llegada, el ITN fue estigmatizado por los practicantes más conservadores de la modalidad isleña del culto, y acusado de transgredir el modelo nacido primero de la fusión –proceso natural, luego catalizado por la asimilación de la Regla de Bernardo Rojas emanada desde el «Vaticano»– de las cinco ramas del Ifá recreado en la ínsula, que, dadas las diferencias de contexto con el África de sus fundadores, constituye en sí mismo, y de hecho, una heterodoxia de las modalidades de Ifá llegadas del continente negro, cuya pluralidad se ha sostenido hasta hoy a pesar del tiempo transcurrido, de las consecuencias consolidadoras de la Revolución Cultural Lagosiana décimonónica (Matory, 2015, pp. 65-72) y del incremento en las posibilidades tecnológicas de la transmisión de la información y las comunicaciones propias de la contemporaneidad. Queda claro entonces que el Ifá recreado en Cuba desde fines del siglo XIX (Brown, 2003; Ramos, 2013) –devenido ortodoxia durante el siglo XX– podría ser evaluado como un NMR al constituir una heterodoxia del Ifá primigenio (Rabaza, 2018a), aquel cuya versión contemporánea rechaza hoy, presumiendo de su carácter matricial en la Isla.

Pero este fenómeno no es exclusivo de Cuba. Se conoce que en Nigeria aún persiste un notable número de linajes de Ifá, cuyas prácticas difieren relativamente entre sí –particularmente en la forma exterior de la práctica, no en la esencia de su contenido–, los cuales, a su vez, según su origen geográfico, etnohistórico, contenido cultural y fecha de aparición, también pudieran ser catalogados como heterodoxias entre sí, especialmente con respecto a las modalidades «clásicas» practicadas en Oyó o Ilé Ifè, o variantes regionales como el Fá de Benín, el Afá de Ghana y Togo, u otras prácticas predictivas interpretativas

existentes en África, relacionadas –al igual que Ifá– con un provado origen asiático (Bascom, 1991; Feraudy, 2006; Fatunmbi, 2009, y Peel, 2010).

La práctica afrovernácula de Ifá fue reconstruida entre la segunda mitad del siglo XIX e inicios del siglo XX por los africanos esclavizados y sus descendientes en Cuba. Así surgió el Ifá «criollo», devenido cubano después. El ITN, en cambio, es una alternativa asumida por los practicantes cubanos contemporáneos que desean reconectar con la matriz nigerocéntrica y llenar los vacíos cognitivos generados por la aculturación y la deculturación. Ambas tendencias constituyen respuestas dialécticas en las que Ifá asumió los rasgos necesarios para sobrevivir y prevalecer. La recreación de los presupuestos originarios se la impuso a los africanos esclavizados la diáspora forzada y la esclavitud. La respuesta en forma de búsqueda raigal por parte de los practicantes cubanos de Ifá, autodenominados tradicionalistas o africanistas, expresa la necesidad sentida de reconstruir, desde la contemporaneidad, el legado ancestral sesgado, estimulados estos por una época marcada por la celeridad de la globalización, la transnacionalización y la sociedad de la información.² Recuérdese que desde la década de los años noventa muchos practicantes del culto a Ifá en Cuba se dieron a la tarea de «reconstruir, unificar, reinterpretar los conceptos presentes en las tradiciones religiosas africanas [...] inicio de una serie de cambios en la religiosidad popular que introdujo [...] nuevas formas de afrontar y consumir la religión, en estos momentos históricos generan nuevas identidades religiosas» (Pérez, 2013, p. 48).

En realidad, ambas tendencias, tanto la cubana como la nigeriana en Cuba, se comportan del modo siguiente:

canalizan inquietudes, frustraciones, rechazos, [...] una enunciación crítica de sistemas sociales y, además, de sistemas religiosos tradicionales –entiéndase como establecidos o institucionalizados (N. A.)– [...]. Por medio de tal enfoque vertebran la apertura al análisis de *continuidades* y *discontinuidades* en relación con factores de la cultura nacional o adaptados a esta –por lo tanto, se hace imprescindible (N. A.)– [...]. La comprensión del fenómeno que no puede ser divorciado del medio donde se expresa [...] (Berges, s. a., pp. 3 y 4).

Para ir despejando el camino sobre qué es o no el ITN en Cuba, es necesario aclarar, por ejemplo, que este no constituye una secta ni comparte la mayoría de sus rasgos, al menos, tal y como han sido descritos en la literatura consultada. Por ejemplo:

distribución de dinero o medicinas, aislamiento: control del pensamiento, eliminación de la información e influencia externa que podrían romper el compromiso. Exigencia de una abnegación incondicional al iniciador, líder. Métodos que alteran las conciencias y producen disturbios intelectuales. Se trabaja a los neófitos desde la perspectiva de su vida pasada, centrándose en anteriores comportamientos como haber consumido droga, etc. Mantener al neófito constantemente ocupado y nunca solo; exhortación y entretenimiento para llegar a un estado espiritual exaltado (Chirinos y Shanon, s. a.).

Tampoco se aísla del entorno, ni constituye una escisión o cisma con respecto a algo más formal y antiguo en el tiempo; al contrario, busca relacionarse positivamente con el mundo y legitimar su práctica mediante su institucionalización, así como reconectar al Ifá reformulado en Cuba con la memoria afroriginaria histórica, transnacional y trasatlántica, en un intento de restaurar y restablecer conocimientos perdidos en la Isla, entre ellos la lengua, y la recuperación por parte de los nigerianos de elementos conservados en la diáspora en su esfuerzo de preservación identitaria, que se han diluido en su matriz continental producto de la evolución histórica de los procesos culturales endógenos (Abimbola, 1975, p. 7). Este fenómeno de toma y daca, de recuperación y reasimilación, ha sido catalizado por el ITN deviniendo un proceso de reconstrucción, unificación y reinterpretación de las matrices tradicionales nigerocéntricas y cubanas actuales. Desechada la posibilidad de que el ITN constituya una secta, queda la opción de que este forme parte de los NMR o de una NTT, a tal respecto se puede apreciar un grupo de similitudes y, por otra parte, de incongruencias con los NMR. Por ejemplo, ya se conoce que un NMR se caracteriza por lo siguiente:

se inscriben *nuevas modalidades organizativas*. Algunas no son tan novedosas, pero *incorporan concepciones y actos de culto no usuales* [...] registradas en la literatura –si bien de manera indistinta– bajo el nombre de Nuevos Movimientos Religiosos. [...] diferenciadas entre sí por su *origen, antigüedad, formas organizativas, teorías, proyecciones sociales y exteriorizaciones culturales* [...] bien sea de corrientes religiosas exógenas o [...] *la incorporación, en doctrinas y liturgias, de elementos que les habían sido ajenos* (Berges et al., 2006, pp. 13 y 14).

Además: «El adjetivo nuevo se utiliza [...] para expresar su *disonancia* frente a las religiones preexistentes [...] demarcan intencionalmente su *separación* [...] tienen entre sus rasgos comunes la *heterodoxia*, en

contraposición a la ortodoxia marcada por las religiones originarias, signadas en no pocas ocasiones por *disconformidades* en relación con la doctrina fundacional» (Pérez *et al.*, 2013, p. 26).

Ahora bien, con respecto al uso del calificativo «nuevo», este resulta aceptable dada la reciente fecha de aparición y difusión en la Isla del ITN, así como por su aparente disonancia frente a la modalidad cubana de Ifá. En cuanto a la calificación de movimiento, se puede aducir que es cierto que el ITN, de manera similar a los NMR, según Vargas (2001), pluraliza todavía más y afecta las dimensiones de Ifá: el contenido de sus creencias y prácticas, las conductas y las actitudes al interior y exterior de la práctica, así como las formas de relación de sus practicantes con el entramado social, los tipos de organización que levanta y los significados que ofrece o que son descubiertos en el ámbito personal, a lo que se suma su gran capacidad de síntesis y adaptación a contextos variados, la capacidad de cruzar barreras nacionales y convertirse en un fenómeno de carácter internacional.

También es cierto que el ITN, a diferencia del Ifá reelaborado en la Isla, ofrece una abundante bibliografía teológica, filosófica y litúrgica bien organizada y presentada con enfoque académico. Su traducción al español facilita la comprensión y asimilación activa del conocimiento y su enfoque, menos escolástico, más didáctico y racional, más apegado a la tradición como proceso de transmisión y explicación de las causas, es muy apreciado por las nuevas generaciones de cubanos más instruidos, e inmersos de una forma u otra en la sociedad de la información y el conocimiento,³ quienes se resisten al imperio de la costumbre como fórmula instructiva, heredera de la inercia y del dogma sin cuestionamientos, rasgos que matizan el Ifá recreado en Cuba dadas las condiciones en que tuvo que sobrevivir. A esta situación se sumó el impacto del Período Especial, que propició que muchos practicantes del culto a Ifá en Cuba se empeñaran en reconstruir, unificar y reinterpretar los conceptos presentes en las tradiciones religiosas africanas, y que surgieran nuevas formas de afrontar y consumir la religión (Pérez, 2013, p. 48).

Otra coincidencia entre los NMR y el ITN es que este último introduce nuevas modalidades organizativas –ègbé–, y que incorpora concepciones y actos de culto no usuales (Berges *et al.*, 2006) al interior del Ifá cubano –piénsese por ejemplo, en las ceremonias de asentayé o itadogun–, la introducción de la figura de la iyanifá que constituye una ruptura medular con la escolástica del Ifá cubano, el uso de indumentarias rituales de influencia islámica, nuevos tipos de tambores, divinidades desconocidas en la Isla, e información e interpretaciones novedosas sobre otras ya conocidas, cultos ya perdidos o que no llegaron como el de Egungun o Iyami Ochoorong, o la presencia de la sociedad Ogboni.

Sin embargo, a pesar de tantos rasgos compartidos, los practicantes del ITN en Cuba no conforman un grupo monolítico y homogéneo; en realidad, conservan las mismas diferencias e, incluso, contradicciones que los linajes africanos que representan en la Isla; entre estas son paradigmáticas las *disconformidades* que

enfrentan a los líderes de los linajes Aworeni y Odugbemi, por solo citar un ejemplo, o las que surgen a partir de la concesión de jerarquías al interior de la práctica, sin contar las que genera de por sí la inserción de una tendencia teológica compleja en un contexto ajeno.

Por otra parte, los líderes del ITN en Cuba no han declarado seguir una plataforma programática común, ni existe un manifiesto con posiciones interventoras o reguladoras; cuando aparecen reglamentos, estatutos u otros documentos normativos se limitan a reglamentar su vida interna como linaje o como ègbé, sin la pretensión de hacerlos extensivos a todos los practicantes de Ifá –como sí ocurre en el caso de la ACYC–, incluso, los más estructurados como el ègbé del Rey Ogboni de Cuba (awo Erick Gómez), han buscado su legitimación al adscribirse a la misma ACYC. No siguen objetivos específicos en ninguna otra esfera de interés que no sea en el de la práctica religiosa, ni siquiera estimulan la asunción de una sola práctica religiosa común y, más bien, son partidarios del diálogo interreligioso para lograr la armonía a la que aspiran; por ejemplo, aceptan como totalmente válida la tendencia cubana de Ifá, y reconocen el papel que ha desempeñado en su preservación y expansión por el mundo –aunque existan diferencias justificadas en la episteme, en la doxa y la praxis–. En su discurso no están presentes de manera protagónica las esferas política, social o económica, aunque sí hay tendencia hacia posiciones ecologistas, sus linajes no son explícitamente excluyentes, pero tampoco son inclusivos al extremo de desvirtuar el núcleo duro de su propia tradición y, con esto, se alejan del concepto convencional de «movimiento», que suele implicar posiciones cohesionadas alrededor de una plataforma programática, una tesis, un dogma, una ortodoxia o un líder y ser excluyentes por naturaleza, de posiciones diferentes. No poseen un eje ideológico común que no sea el del mejoramiento del ser humano a través de la práctica responsable de Ifá.

Por lo tanto, al interior de la realidad cubana de fines del siglo XX e inicios del XXI, el término «movimiento» aplicado al ITN referiría tan solo «a lo otro ambiguo frente a la religiosidad institucional » (Gutiérrez, 2000, en Berges *et al.*, 2006, p. 71); entiéndase en este caso lo «institucional» como sinónimo de lo establecido por la «costumbre» –o sea, el Ifá cubano–, huérfano de teólogos y filósofos de academia, enfrentado a la tradición, encarnada en el ITN sustentado por toda una plataforma teológica, filosófica e, incluso, en las ciencias duras, pues no son pocos los casos de líderes religiosos tradicionalistas como Fatumbi o Ifashade, que utilizan la física, la química, la geología, la biología y las matemáticas para intentar explicar Ifá. Así pues, tomando los elementos antes apuntados, esta investigación concluye que el ITN, aunque novedoso en la Isla, no constituye un NMR a pesar de que comparta numerosos rasgos con estos. Pero entonces..., ¿cómo denominarlo?

El autor es del criterio de que resultó acertiva la propuesta recogida en Pérez *et al.* (2011, pp. 1, 6, 7, 8, 52 y 54), donde «*sin ánimo de agotar el debate* teórico acerca de los nuevos movimientos religiosos», se

introdujo la categoría «modalidad» para tratar de reducir la incertidumbre del ambiguo término NMR al interior de la realidad cubana. Sin embargo, en esa ocasión pionera, la categoría modalidad no fue definida con absoluta precisión científica, no dejó claros los motivos por los cuales el ITN no era un NMR, dejando así un amplio espectro de interpretaciones para esta⁴ –por ejemplo, para este autor, es interpretable como variante o alternativa a seguir en relación con una propuesta previa existente, que en el caso de esta investigación, se referiría al Ifá recreado en Cuba.

A partir de estas premisas, el autor concluye que el ITN es en realidad una tendencia, categoría más específica y, por ende, más adecuada al objeto de estudio que las categorías modalidad o movimiento. «Se entiende por tendencia todo empuje habitual y constante [...] que *se dirige a la modificación y formación de las cosas*» (Abbagnano, 1972, p. 1122). Ahora bien, esta tendencia teológica, pues en ella predomina la tradición sobre la costumbre, o sea, la explicación sobre la inercia y el dogma (Arévalo, 2004), es una «*manera específica de pensar, entender o razonar un aspecto particular del pensamiento (una forma de pensar [...] la religión)*» («Tendencia. Significado», s. a.); una «tendencia ideológica [...] una línea de pensamiento» («Tendencia. Concepto», s. a.) que «podemos comprender como [...] un modo de vida» («¿Qué es una tendencia?», s. a.) o más bien, como una filosofía de vida, algo en total correspondencia con la definición de Ifá como una ecosofía.⁵ Ahora bien, esta tendencia teológica, en realidad, permite agrupar y reorganizar los fundamentos teológicos dispersos y fragmentados inmersos en los odù de la literatura del Ifá cubano y facilitar la comprensión de su sentido; contribuye pues a llenar un espacio vacío al interior de la práctica de Ifá en Cuba y, por ende, complementarlo, de ninguna manera sustituirlo. Téngase en cuenta lo siguiente:

no hay ningún fundamento teológico ni filosófico que sustente al sistema afrocubano, ninguno, es decir, lo que ha surgido en Cuba es una amalgama y sincretización, es un gran «batido de religiones» y han creado una propia, que responde a las necesidades y los intereses de los cubanos y a su idiosincrasia y su cultura, que nada tiene que ver con África [...] En África, [...] todo un sistema teológico muy bien fundamentado desde la filosofía y desde la teología. [...] es imposible creer que de un panteón con 401 orísàs, es imposible creer que los 26 o 27 que llegaron a Cuba, nada más, sean el centro de la cosmología yoruba. Imposible [...] Y eso te habla del desconocimiento, del desconocimiento de las bases filosóficas [...] ¿Cómo explicarle a un criollo que no conoce el idioma la filosofía de allá? (01:02:27) entonces muchas de las prácticas en Cuba se basaron sobre la imitación, la imitación a lo que oía, la imitación a lo que veía [...] Muchas de estas prácticas en sus orígenes en Cuba, se basaron en la imitación y siguen siendo imitaciones, no

siendo así, en tierra yoruba, que es donde nacieron estas prácticas, donde sí se conoce una filosofía (Orozco, 2015, p. 21).

La conservación, transmisión y (o) creación de una teología⁶ explícita y orgánicamente elaborada del Ifá recreado en Cuba ha sido frustrada sistemáticamente por las circunstancias hostiles en que se ha tenido que desenvolver esta práctica, por la marginación de sus portadores y la imposibilidad de estos de desarrollar un pensamiento teórico sobre su práctica. Solo la praxis y la doxa lograron sobrevivir. Tampoco se le pedía más, pues bastaba para dar satisfacción a las necesidades de quienes recurrían a sus bondades, con posiciones muy pragmáticas en su gran mayoría alejadas de toda curiosidad intelectual. Lo cierto es que hoy no existe una teología cubana de Ifá, susceptible de visos académicos que, a manera de ciencia o disciplina estudie y explique la copiosa sabiduría sacra y laica, oral y escrita, en la que basan las creencias y forma de vida de sus practicantes.

No ha habido –hasta hoy– oportunidad de desarrollar una teología *sistemática* que organice la lógica del estudio de Ifá, que investigue los sucesos narrados en su literatura, que realice una interpretación a partir de la crítica textual y relacione los acontecimientos actuales con los narrados en su corpus, facilitando una interpretación clara a través de la lógica de estos. No se cuenta con una teología *dogmática* que estudie los principios teóricos sobre los cuales se centre la fe y se defiendan sus puntos de vista; o una teología *histórica* que estudie las doctrinas, al ubicarlas en la trayectoria de la historia y las consecuencias que determinados hechos han tenido sobre la vida de los practicantes; y que estudie los símbolos, credos y demás doctrinas. No se cuenta con una teología *apologética*, fundamental o ética –que unifique doctrina y vida cotidiana– que estudie la fe ifaísta, su razón, características y fundamentos con respecto a otras religiones; a pesar de sus fuertes vínculos con la naturaleza, no se desarrolló una teología *natural* orientada a observar cómo se manifiesta lo divino en la naturaleza y en todo el mundo físico tan caro a Ifá, entre otras formas posibles de pensamiento de teológico.

Esta es una asignatura pendiente para los ifaístas cubanos de la contemporaneidad, quienes aunque cuentan con un incremento notable de profesionales en sus filas y con la base teórica aportada por el ITN, enfrentan una fuerte oposición por parte de sectores conservadores e inmovilistas que se expresa en la contradicción entre lo que se pudiera denominar la «orientación académica», compartida por los practicantes con inquietudes intelectuales sobre Ifá y que asumen la necesidad del diálogo intercultural como vía de enriquecimiento mutuo; y la «orientación hacia la vida», conformada por aquellos a quienes les bastan los conocimientos de valor práctico, por lo general de bajo nivel de instrucción, descendientes de prestigiosas casas de Ifá que les brindan reconocimiento social y son herederos o conquistadores de amplia clientela.

Para los primeros, resulta imprescindible una sustentación teórica para implementar Ifá con éxito, pero se les cuestiona la posibilidad de incurrir en una relación lejana con el mundo real y por no asumir como modelo exclusivo el acervo acumulado de forma empírica. Los seguidores de la «orientación hacia la vida» –que por el momento constituyen la mayoría– dicen vivir como creyentes,⁷ por lo general son antintelectualistas, se apoyan en las intuiciones espirituales y en el conocimiento adquirido en la praxis sin examen racional, se enraizan en la costumbre, siguen líderes carismáticos vivos o no, y dadas sus carencias teológicas y filosóficas, pueden incurrir en enseñanzas y conceptos éticamente descentrados y socialmente nocivos, que derivan en fundamentalismos que rayan en el etnocentrismo o, en el mejor de los casos, en el multiculturalismo. Su actitud retrasa la imprescindible hibridación holística de ambas posiciones, frena el diálogo intercultural e impide alcanzar posiciones transculturales que permitan arribar a un resultado feliz. En resumen, en Cuba, los practicantes de Ifá de forma histórica han carecido de formación teológica con orientación académica y se han aferrado a las verdades supuestamente reveladas transmitidas por vía oral –costumbre vs. tradición–. Ese vacío teórico lo ha venido a llenar el ITN.

De lo antes expuesto se deduce que Ifá se puede desdoblar. Puede actuar como una tendencia teológica, como un corpus de conocimientos múltiples en el que predominan la racionalidad y la tradición como proceso de transmisión y la explicación de las causas de las acciones. También se puede proyectar como una tendencia religiosa cuando predomina la costumbre como proceso de transmisión del cómo hacer y no del porqué; el dogma, el acto de fe y la inercia sobre la racionalidad, y la imposición de la actuación sin cuestionamientos bajo la clásica frase de «en mi casa siempre se hizo así» y ya.

Esta dualidad hace que el Ifaísmo en Cuba viva en estos momentos un período de transición en el que aún no hay concepciones vencedoras ni vencidas, pero sí impresiona la tendencia al cambio, sobre todo, entre los iniciados más jóvenes e instruidos. Pero de lo que no hay dudas es de que la integración del ITN al acervo religioso popular cubano, aderezado por la globalización del conocimiento, reformará la manera de practicar Ifá en Cuba, con la salvedad de que no habrá mimetismos por la pragmática, creativa y funcional

religiosidad popular del cubano que asimilará lo que resulte eficaz en este contexto y desechará todo aquello que no se avenga a las necesidades de los practicantes en la Isla.

Se dará continuidad al proceso permanente de transculturación en Cuba, y como un resultado de este proceso de confluencias múltiples en interacción y bajo la acción de la globalización, de la era de la información y el conocimiento, del sistemático proceso de fusión transnacional y de la evolución histórica de la identidad cultural cubana, ambas tendencias se diluirán en un espacio de convergencia holística, se complementarán mutuamente y emergerá enriquecida y consolidada una concepción contemporánea de Ifá en la Isla. Así, coexistirán en el país una concepción nacional contemporánea de Ifá –paulatinamente enriquecida y renovada por los aportes nigerianos–, con la concepción nigerocéntrica, hasta que la práctica, criterio de la verdad, decante lo que no resulte funcional para los religiosos cubanos.

Conclusiones

En resumen, el ITN no constituye un NMR en Cuba a pesar de que comparte muchos de sus rasgos. En realidad es una tendencia teológica novedosa al interior de la práctica de Ifá en la Isla que no llega a alterar la unidad de sentido de Ifá en el marco de la diversidad de sus múltiples formas exteriores de expresión. Esta tendencia teológica se enraiza en Cuba por las necesidades cognitivas insatisfechas en un grupo importante de practicantes influidos por la sociedad de la información y el conocimiento, la globalización y la transnacionalización, y las posibilidades que estos fenómenos sociales les ofrecieron de entrar en contacto con el fundamento raigal de sus creencias en la Nigeria contemporánea. Al respecto han asumido posiciones que van desde el intento mimético hasta la asimilación ecléctica de sus enseñanzas. El autor tiene la convicción de que el proceso culminará con el nacimiento de una nueva versión del Ifá cubano, enriquecida por los aportes del ITN, lo que tributará a la evolución y el desarrollo positivos de la religiosidad popular, la identidad cultural y la cultura popular cubanas.

Referencia Bibliográfica

AA. VV. (2014): *Estudio de nuevas formas organizativas del Complejo Ocha-Ifá y las Sociedades Abakuá*. La Habana: DESR, CIPS, CITMA.

AA. VV. (2007): *Cohesión social: inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.

ABBAGNANO, NICOLA (1972): *Diccionario de filosofía*. La Habana: Edición Revolucionaria, Intituto Cubano del Libro.

ABIMBOLA, WANDE (1975): «Introduction». *Yoruba Oral Tradition*. Nigeria: University of Ilé Ifè, Ìbàdàn, University Press.

ARÉVALO, JAVIER MARCOS (2004): «La tradición, el patrimonio y la identidad», pp. 925-956 [en línea]. *Revista de Estudios Extremeños*, vol. 60, n.º 3. Badajoz, España: Centro de Estudios Extremeños. [Consulta: 2005-6-22]. Disponible en <http://www.dip-badajoz.es/area>

ARGYRIADIS, KALI; JUÁREZ, NAHAYEILLI; GÁRCIGA, MARÍA CARLA (2015): «Prácticas religiosas en contextos de transnacionalización» (entrevista) [en línea]. *Revista del Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello*, 18 agosto-diciembre. [Consulta: 2017-5-25]. Disponible en http://www.perfiles.cult.cu/article_c.php?numero=18&article_id=405

BASCOM, WILLIAM R. (1991): *Ifa divination. Communication between Gods and men in West Africa*. Kensington, California: University Press, Indiana Midland Edition.

BERGES, JUANA (s. a.): *Los NMR y sus implicaciones para el estudio del factor religioso*. La Habana: CIPS.

BERGES, JUANA; PLATERO, SILVIO; RAMÍREZ, JORGE; TRIANA, PEDRO (2006): *Los llamados nuevos movimientos religiosos en el Gran Caribe*. La Habana: CEA.

BIRMINGHAM THEOLOGICAL SEMINARY (2012): «¿Qué es la teología?» [en línea]. *Construyendo su teología*. West Midlands, Reino Unido de Gran Bretaña. [Consulta: 2018-8-28]. Disponible en <http://es.btsfreeccm.org/local/Imp/lessons.php?lesson=BYT1text>

BROWN, DAVID. H. (2003): *Santería Enthroned*. London: The University of Chicago Press.

CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO (1996): «El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir». *Catauro. Revista cubana de antropología*, vol. 39, n.º 1, La Habana.

CARDOSO GUERRA, CARLOS (2016): «El Fá de los Fon de Benín». *Boletín Millares Carlo*. Palmas de Gran Canaria: Seminario de Humanidades Agustín Millares Carlo, Centro Asociado de la UNED de Las Palmas de Gran Canaria.

CHAPITAL, COLCHADO, O. (2013): *La resiliencia social o grupal* [en línea]. [Consulta: 2017-6-22]. Disponible en <https://www.facebook.com/consejyreflexion/>

CHIRINOS, MEDINA; SHARON, YLENIA (s. a.): *Características de los nuevos movimientos religiosos* [en línea]. [Consulta: 2017-6-22]. Disponible en <https://prezi.com/yihw1v1xajsj/caracteristicas-de-los-nuevos-movimientos-religiosos/>

«Definición de ecosofía» (s. a.). [Consulta: 2016-5-23]. Disponible en www.ecologiasocialnqn.org.ar

«Definición de globalización» (s. a.). [Consulta: 2016-5-23]. <https://conceptodefinicion.de/globalizacion/>

DÍAZ BRENIS, ELIZABETH (2012): «Hacia una forma de conceptualizar los nuevos movimientos religiosos». *Construcción de nuevas propuestas religiosas para el siglo xx*. San Salvador, El Salvador: Cd ALER.

DICCIONARIO TEOLÓGICO ENCICLOPÉDICO (2003). Navarra, España: Editorial Verbo Divino.

FATUNMBI, FA'LOKUN (2009): *DAFA*. San José, Costa Rica: Ed. ONCE.

FATUNMBI, FA'LOKUN (2010): *Iba Se Orisa*. San Francisco, San José, Costa Rica: Ed. ONCE.

FERAUDY ESPINO, HERIBERTO (2006): *Yorùbá. Un acercamiento a nuestras raíces*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR (2011): «¿De qué hablamos cuando hablamos de resistencia?» [en línea]. En *Retóricas de la resistencia: revista Estudios Visuales*, n.º 7, Organización de Estados Iberoamericanos. [Consulta: 2012-6-22]. Disponible en <https://www.oei.es/historico/noticias/spip.php?article9130>.

GARCÍA HERNÁNDEZ, GLORIA E.; MANZANO CAUDILLO, JESÚS (2010): «Procedimientos metodológicos básicos y habilidades del investigador en el contexto de la teoría fundamentada» [en línea]. *Itazpalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, año 31, n.º 69, julio-diciembre, México D. F. [Consulta: 2011-4-13]. Disponible en www.redalyc.org/service/redalyc/download.pdf

GEERTZ, CLIFFORD (1973): *La interpretación de las culturas*. Nueva York: Ed. Gedisa.

GINER, SALVADOR; LAMO DE ESPINOSA, EMILIO; TORRES, CRISTÓBAL (eds.) (1998): *Diccionario de sociología*. España: Alianza Editorial.

«Globalización Antropología» (s. a.). [Consulta: 2016-5-23]. Disponible en <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie199empdf.pdf>

GUANCHE, JESÚS; MEJUTO, MARGARITA (comp.) (2008): *La cultura popular tradicional. Concepto y términos básicos*. La Habana: Consejo Nacional de Casas de Cultura.

HERREJÓN PEREDO, CARLOS (s. a.): *Tradición. Esbozo de algunos conceptos* [en línea]. [Consulta: 2017-5-25]. Disponible en <http://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/059/CarlosHerrejonPeredo.pdf>

HIDALGO HERNÁNDEZ, VERÓNICA (2005): «Cultura, multiculturalidad, interculturalidad y transculturalidad: evolución de un término» [en línea]. *Universitas tarraconensis: Revista de ciències de l'educació*, n.º 1, Tarragona. [Consulta: 2017-5-25]. Disponible en <https://dianet.unirioja.es/servlet/revista?>

HODGE LIMONTA, ILEANA (2014): «La Iyaonifá, presencia femenina en Ifá». Taller de Antropología Social y Religiosa de Casa de África, La Habana. Ponencia.

HODGE LIMONTA, ILEANA (2015): «Dos Ifá en la Cuba actual». Taller de Antropología Social y Religiosa de Casa de África, La Habana. Ponencia.

HODGE LIMONTA, ILEANA *et al.* (2014): «Estudio de nuevas formas organizativas del complejo Osha-Ifá y las sociedades abakuá». La Habana: DESR, CIPS. Resultado parcial de investigación.

LINS RIBEIRO, GUSTAVO (1995): «Globalización y transnacionalización. Perspectivas antropológicas y latinoamericanas». Seminario Internacional «A Antropologia Latino Americana e a Crise dos Modelos Explanatórios», Centro de Estudos Sociais, Universidade Nacional de Colombia, Bogotá. Conferência.

MACHADO TINEO, ALEXANDER (2013): «Iyanifá: aproximación a una jerarquía femenina en el ifáismo cubano de hoy». Departamento de Estudios Cubanos, Universidad de las Artes, ISA, La Habana. Tesis de Maestría.

MARTÍNEZ BETANCOURT, JULIO I.; OROZCO RUBIO, ENRIQUE (2015): «Cronología de la expansión del Ifá tradicional nigeriano por el oriente de Cuba». *Revista del Caribe*, n.º 64, Santiago de Cuba.

MATORY, J. LORAND (2015): *La religion del Atlántico Negro. Tradición, transnacionalismo y matriarcado en el candomblé afrobrasileño*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

PEEL, J. D. Y. (2010): «Los tres círculos de la religión yoruba». Simposio Internacional sobre Religión Afroamericana, ICAN, La Habana. Ponencia.

PÉREZ CRUZ, OFELIA *et al.* (2011): «Nuevas modalidades religiosas en Cuba. Estudio sobre las variaciones del campo religioso en la región occidental, central y oriental del país. Resultado integrador». Departamento de Estudios Sociorreligiosos, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas del CITMA, La Habana.

PÉREZ CRUZ, OFELIA *et al.* (2013): *Los nuevos movimientos religiosos en Cuba*. La Habana: Eds. Centro F. Varela y CIPS, Publicaciones Acuario.

PÉREZ PORTO, JULIÁN; GARDEY, ANA (2013): «Definición de resiliencia» [en línea]. [Consulta: 2017-5-23]. Disponible en <https://definicion.de/resiliencia/>

PERERA PINTADO, ANA CELIA (s. a.): *Religión e identidad: Cuba, Miami y los espacios transnacionales*. La Habana: Departamento de Estudios Sociorreligiosos, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, CITMA.

PUERTA, ENEIDA; VÁSQUEZ, MARCELA (2012): «Concepto de resiliencia» [en línea]. *Caminos para la resiliencia* (boletín), vol. 1, n.º 2, 16 de octubre, Antioquia, Colombia, [Consulta: 2018-8-16]. Disponible en <http://www.udea.edu.co/wps/wcm/connect/udea>

«¿Qué es la globalización?» (s. a.). [Consulta: 2016-5-21]. Disponible en <https://globalizacion.net/>

«¿Qué es la teología?» (s. a.). [Consulta: 2018-8-28]. Disponible en <https://www.significados.com/teologia>

«¿Qué es una tendencia?» (s. a.). [Consulta: 2018-8-16]. Disponible en <http://www.circulodetendencias.com/que-es-una-tendencia>

- RABAZA TORRES, MANUEL DE J. (2015): «¿De qué Ifá estamos hablando?». *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, año 16, n.º 31, La Habana.
- RABAZA TORRES, MANUEL DE J. (2018a): «La concepción tradicional nigeriana de Ifá: ¿nuevo movimiento religioso en Cuba?». Jornada Académica Coloquio Presencia. XXIV Festival de Raíces Africanas Wemilere, La Habana.
- RABAZA TORRES, MANUEL DE J. (2018b): «Ifá, identidad y cultura». Simposio Nacional CIPS 2018. Ponencia.
- RABAZA TORRES, MANUEL DE J. (2018c): «Ifá, el proceso de formaciones nacionales y el estado nación: caso Cuba». XIII Congreso de la Unión de Historiadores de Cuba. Ponencia.
- RABAZA TORRES, MANUEL DE J. (2018d): «Un Ifá, dos Ifá, ¿cuántos Ifá?». Congreso Anual de la Sociedad de Antropología de Canadá, CASCA, Santiago de Cuba. Ponencia
- RABAZA TORRES, MANUEL DE J. (2018e): «Notas para una historia de Ifá en Cuba». XIII Congreso de la Unión de Historiadores de Cuba, La Habana. Ponencia
- RAMÍREZ CALZADILLA, JORGE (2000): *Religión y relaciones sociales*. La Habana: Editorial Academia.
- RAMÍREZ CALZADILLA, JORGE (2003a): «Religiosidad popular en Cuba». En Vivian M. Sabater Palenzuela (comp.), *Sociedad y religión. Selección de lecturas*. La Habana: Editorial Félix Varela, t. 1.
- RAMÍREZ CALZADILLA, JORGE (2003): «Resistencia religiosa de la cultura africana en las condiciones cubanas». *Religión y sociedad. Selección de lecturas*. La Habana: Editorial Félix Varela, tomo 1.
- RAMÍREZ CALZADILLA, JORGE *et al.* (1998): *Religión y cambio social. El campo religioso cubano en los noventa*. La Habana: DESR, CIPS.
- RAMOS, MIGUEL (2013): «Lucumí (yoruba) culture in Cuba: A reevaluation, 1830s-1940s». Miami: Florida International University. Tesis de Doctorado.
- «Resiliencia» (s. a.): Significados.com [Consulta: 2018-8-16]. Disponible en <https://www.significados.com/resiliencia>
- RODRÍGUEZ GÓMEZ, GREGORIO; GIL FLORES, JAVIER; GARCÍA JIMÉNEZ, EDUARDO (2002): *Metodología de la investigación cualitativa*. Santiago de Cuba: PROGRAF.
- «Sectas» (s. a.). [Consulta: 2017-5-25]. Disponible en <https://profereli.webnode.es/news/caracteristicas-actuales-de-los-movimientos-religiosos/>
- «Sociedad del conocimiento. Definición» (s. a.). [Consulta: 2017-5-25]. Disponible en <http://sociedaddelconocimiento.com/definicion>
- «Sociedad de la información» (s. a.). [Consulta: 2017-5-25]. Disponible en <http://www.uco.mx/docencia/facultades/fcatecoman/pdfs/propedeutico/3-Sociedaddelainformacion.pdf>

«Tendencia. Concepto» (s. a.). [Consulta: 2018-8-16]. Disponible en <https://deconceptos.com/general/tendencia>

«Tendencia. Definición» (s. a.). [Consulta: 2018-8-16]. Disponible en <https://es.oxforddictionaries.com/definicion/tendencia>

«Tendencia. Significado» (s. a.). [Consulta: 2018-8-16]. Disponible en <https://significado.net/tendencia/>

UNESCO (2003): *Convención para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. París.

UNESCO (2014): *Indicadores UNESCO de cultura para el desarrollo. Manual metodológico* [en línea].

UNESCO. [Consulta: 2016-6-7]. Disponible en <https://es.unesco.org/creativity/sites/creativity/files/iucd/manual-metodologico.1.pdf>

VARGAS LLOVERA, MARÍA DOLORES (2000): «Los nuevos movimientos religiosos y las sectas. Conceptos, definiciones y situación actual». *ANTROPOlógicas*, n.º 4, Universidad de Alicante.

VARGAS LLOVERA, MARÍA DOLORES (2001): «Los nuevos grupos religiosos y sectas en el actual sistema social español». *Anales de Historia Contemporánea*, Universidad de Alicante.

WAGENAAR, HENDRIK (2003): «The (Re-) Discovery of Grounded Theory in Postpositivist Policy Research». *ESF Workshop Qualitative Method for the Social Sciences*, Viena. Ponencia.

Audiovisuales

Rodríguez, Noel (2016): *Egbé*. Santiago de Cuba: AHS.

Rodríguez, Noel (2017): *Iyanifá, la necesaria evolución*. Santiago de Cuba: AHS.

Entrevistas

BETANCOURT ESTRADA, VÍCTOR: 11 de junio del 2016, La Habana.

BETANCOURT ESTRADA, VÍCTOR: 14 de junio del 2016, La Habana.

BUZZY PÉREZ, RICARDO: 16 de mayo del 2016, Santiago de Cuba.

LLOGA DOMÍNGUEZ, CARLOS: 9 de enero de 2017, Santiago de Cuba.

OROZCO RUBIO, ENRIQUE: 23 de junio del 2015, Santiago de Cuba.

OROZCO RUBIO, ENRIQUE: 24 de junio del 2015, Santiago de Cuba.

OROZCO RUBIO, ENRIQUE: 28 de mayo del 2017, La Habana.

OROZCO RUBIO, ENRIQUE: 28 de mayo del 2017, La Habana.

OROZCO RUBIO, ENRIQUE: 18 de julio del 2018, La Habana.

QUINTANA, JORGE LOBELLE: 9 de junio del 2016, La Habana.

RONDÓN OCAÑA, DAILY: 19 de junio del 2016, La Habana.

SIERRA ALMEIDA, ABEL: 20 de noviembre del 2018, La Habana.

VIERA BRAVO, ÁNGEL WILLIAM: 17 de junio del 2016, La Habana.

Notas aclaratorias

1. A los efectos de esta investigación, se entiende por «teología de Ifá», como diría Duns Scoto, a «aquella ciencia puramente práctica por excelencia [...] no tendría otra finalidad que la de persuadir al hombre a obrar por la propia salvación –o según Guillermo de Occam– [...] cuerpo de conocimientos teóricos y prácticos apoyados en la autoridad y cuya finalidad es encaminar al hombre hacia la salvación» (Abbagnano, 1972, p. 1125).
2. Según Yoneji Masuda, es «la sociedad que crece y se desarrolla alrededor de la información y aporta un florecimiento general de la creatividad intelectual humana» («Sociedad de la información», s. a.). Por lo tanto, permite, de acuerdo con el desarrollo de la infraestructura de las telecomunicaciones, compartir cualquier información de una manera rápida desde cualquier lugar y de la forma que se prefiera.
3. «Es la sociedad que considera el conocimiento como activo fundamental para el progreso y que centra sus esfuerzos en facilitar que todas las personas puedan potenciarlo, difundirlo e intercambiarlo. [...] Promueve la difusión de todas aquellas actividades que favorezcan la identificación, asimilación, organización, transferencia y salvaguarda de conocimientos, entre otras» («Sociedad del conocimiento. Definición», s. a.). La diferencia entre sociedad del conocimiento y sociedad de la información es que la información constituye un instrumento del conocimiento.
4. Puede ser entendida como circunstancia, forma, manera, modo, particularidad, peculiaridad, variante y estas a su vez se pueden descomponer en otros ochenta y cinco términos más.
5. Rama de la filosofía que considera a la humanidad parte de su entorno y propone la convivencia armónica entre los seres humanos y el resto de los seres vivos, incluido el planeta Tierra («Definición de ecosofía», s. a.).
6. El concepto de «teología» engloba todo lo relacionado con los conocimientos divinos o de Dios. En *La República*, Platón, la utilizó para describir el *entendimiento racional* de la naturaleza divina («¿Qué es la teología?», s. a.; Birmingham Theological Seminary, 2012).
7. Mediante la ortodoxia: presunta y «exclusiva» comprensión de la verdad, que luego será aplicada a la vida mediante la ortopraxis, que desarrolla las doctrinas religiosas enfocadas hacia una presumible conducta correcta, y la ortopatía o dimensión emocional, que dice cómo vivir para Dios, mediante los sentimientos correctos.