

El Colegio de México

***So dí oriša, deificación o imposible
ancestralización:***
Surgimiento de las deidades entre los yoruba

Tesis presentada por

JOSÉ ALBERTO CABÁN TORRES

En conformidad con los requisitos establecidos
para recibir el grado de

DOCTOR EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD: ÁFRICA

Centro de Estudios de Asia y África

2005

ÍNDICE

	Páginas
Introducción.....	4
Capítulo 1:	
Aspectos teóricos preliminares.....	13
La deificación y su problemática.....	13
La documentación.....	15
Fuente escritas.....	15
Fuentes orales.....	16
Los conceptos y sus usos particulares en el contexto cultural yoruba.....	24
La religión.....	24
El mito.....	36
La política y el poder.....	43
Capítulo 2:	
Surgimiento de Oyo: una historia difícil.....	55
Las dificultades historiográficas.....	55
Surgimiento de Oyo Ile a partir de Ile Ife.....	59
Expansión imperial y colapso de Oyo: c.1600-c.1836.....	65
Capítulo 3:	
Los antepasados míticos del alafin: sus funciones.....	77
Oduduwa.....	77
Oranyan.....	86
Ajaka.....	92
Şangó.....	97
Reyes míticos y su transformación en orişa.....	106
Capítulo 4:	
<i>So dí orişa</i> : deificación o la imposible ancestralización..	113
Los orişa.....	113
<i>So dí orişa</i> : deificación.....	131
El periodo Igboho: exilio de la realeza de Oyo.....	150
Conclusiones.....	159
Glosario.....	163
Cronología.....	170
Fotografías y mapas.....	173
Bibliografía.....	183
Apéndice.....	191

INTRODUCCIÓN

La tesis que se presenta a continuación versa sobre el concepto de deificación según lo entienden los yoruba. Los miembros de este grupo étnico se encuentran ubicados en diferentes asentamientos entre las actuales Nigeria y República de Benín. Por otro lado, cabe señalar que el periodo histórico en el cual el concepto de deificación será analizado abarca desde el siglo XVIII hasta nuestros días.

El propósito principal será indagar acerca de la posibilidad del proceso de deificación en el conocimiento religioso de este grupo étnico y bajo qué condiciones esa posibilidad se transforma en actualidad. Por *actualidad* en esta tesis deberá entenderse aquello que ocurre más allá de la potencia o posibilidad.

La deificación debe estudiarse mediante el análisis crítico de los diversos mitos que narran la transformación en deidades de antiguos seres humanos. Por tal razón, en esta tesis se analizarán varios mitos que dan cuenta de algunas de esas transformaciones. El oriṣa¹ Ṣangó es uno de los casos de deificación más representativos entre los yoruba, por lo cual en el presente trabajo, me referiré a él constantemente. Sin embargo, esta tesis no es un estudio de dicho oriṣa, sino que

¹ Esta palabra yoruba se pronuncia "orisha", utilizando el sonido suave de la "sh" de la lengua inglesa, y significa deidad. Ver discusión en el cuarto capítulo sobre este concepto.

utiliza su proceso de deificación como uno de los ejemplos. Con el propósito de elaborar una teoría de la deificación entre los yoruba, se han utilizado, además de Şangó, varios orişa, a saber, Oranyan, Oduduwa, Ajaka y Aitonlá.

De acuerdo con el propósito de esta tesis, es necesario partir del estado actual del conocimiento acerca de la deificación como la entienden los yoruba. Vale la pena aclarar que no todas las fuentes a las que se hará referencia se relacionan específicamente con este grupo étnico. Sin embargo, las prácticas religiosas africanas en general, en gran medida, sirven para explicar pensamientos y prácticas religiosas yoruba. Este es el caso de *Espiritualidad y Pensamiento Africanos* de Dominique Zahan, en donde el autor se dedica a "...extraer...el espíritu general, el denominador común y, de algún modo, la teología (Zahan 1980, 11)", entre la multiplicidad de pensamientos y prácticas religiosas africanas.

Esta tesis pretende dar cuenta de un aspecto que a su vez posee dos facetas adicionales. El objeto de estudio principal, como fue mencionado antes, es la deificación como la entienden los yoruba. Ésta a su vez nos remite a la humanización de los orişa a través del mito y sus funciones y, finalmente, a la ancestralización. Es decir, el proceso de deificación entre los yoruba no puede analizarse de manera

aislada. Por el contrario, considero que debe estar acompañado, al menos, de la humanización de los orisha y la ancestralización.

La deificación ha sido una categoría que ha recorrido un viaje a través de los significados más disímiles e imprecisos. En la obra de Samuel Johnson ([1921] 1966), por ejemplo, el autor entendió la categoría como una tan obvia que no consideró necesario abundar sobre su sentido específico en el contexto cultural yoruba. A pesar de esto, cabe señalar que en la narración de los mitos que el autor hizo acerca de la vida de los primeros cuatro reyes de Oyo, ciertamente manifestó tener conocimiento sobre el proceso antes mencionado.

El hecho de que el autor no haya abundado en el análisis de dicho proceso probablemente se debió a que, aunque éste dedicó una parte de su obra a la religión de los yoruba (26-39), su interés principal no fue necesariamente teológico o antropológico, sino historiográfico.

Posteriormente J. Olumide Lucas y Bolaji Idowu también se refirieron a la deificación en sus obras. Lucas, que publicó su obra en 1948, no sólo confundió la significación del término haciéndolo equivalente a la reencarnación, sino que creyó que la deificación, en el caso de los reyes, ocurría en vida (Lucas [1948] 2000, 232, 258). Estas dos son

imprecisiones considerables ya que reencarnar no es sinónimo de convertirse en deidad. Además, entre los yoruba nadie puede considerarse un "dios" en vida. Esta última idea fue aclarada a lo largo de mis entrevistas sobre el terreno, pero sobre todo en las conversaciones que sostuve con el Dr. Claude Assaba, en la República de Benín.

Por su parte, Idowu, en su obra publicada originalmente en 1962, consideró que la deificación es el paso ulterior de un proceso previo, a saber, la ancestralización (Idowu [1962] 1977, 24). Es decir, para que surja una deidad tiene que haber existido previamente un ancestro. Esta idea ha sido expuesta de otra forma por Zahan, quien consideró que

"...los elementos que permiten caracterizar el antepasado [ancestro] ...constituyen atributos que implican la idea de terminación y que, si se prolongan idealmente estos elementos a su grado más alto, se alcanza el ideal por excelencia, la perfección extrahumana, la divinidad (Zahan, 96)."

Es decir, que las deidades surgen como resultado de la superación cualitativa de las características de los ancestros. La crítica a esta idea será el eje del argumento central de esta tesis.

Claude Assaba, en su tesis doctoral, también hizo eco de esta teoría. Intentando dar cuenta del pensamiento endógeno de los yoruba, Assaba no tuvo mayor problema en afirmar que para que hubiese un oriša, deidad, tiene que haber existido

un ancestro (Assaba 1988-89, 146-7). En una entrevista sostenida con el autor de este trabajo, éste repitió en varias ocasiones que "una persona muerta tiene que pasar primero por el proceso de ancestralización para poder ser elegible a ser deificado posteriormente. Sin embargo, no todos los ancestros necesariamente devienen en oriša (Entrevista a Assaba 2001)". Esta opinión es compartida por la mayoría de los investigadores consultados acerca de la religión yoruba. Estas ideas, como extensiones de las proposiciones de Zahan e Idowu, constituyen también piezas claves para elaborar el argumento principal de esta tesis.

Otorgándole ese carácter ancestral a los oriša, los anteriores autores, y en principio los yoruba, afirman la previa existencia humana de sus divinidades. Las razones para estas humanizaciones previas son varias. En principio, los trabajos de Robin Law, específicamente *The Oyo Empire*, brindaron cierta claridad, de manera indirecta, en torno a una de las razones. Especifico que fue de manera indirecta, ya que el interés de Law fue, ante todo, historiográfico. Sin embargo, presentando el uso del culto al oriša Šangó durante la época imperial de Oyo, ofreció las razones perfectas para deducir los propósitos de la humanización de la deidad antes mencionada (Law 1977). Cabe señalar que Law, en gran medida,

se basó en Morton-Williams (1970) para dar cuenta del uso de dicho culto en relación con el poder real.

Uno de los autores que con mayor claridad expuso el tema de la humanización de deidades en África occidental fue Marc Augé en su obra *El dios como objeto*. Augé afirmó que "muchos dioses son presentados como ex-hombres, como antepasados en virtud de los cuales se definen los grupos de descendientes, especialmente dinásticos (Augé 1996, 13)". Y es que, en efecto, esas humanizaciones no sólo organizan grupos dinásticos, sino que también otorgan poderes y legitiman posiciones, rituales y políticas. En gran medida, la humanización de esas deidades está relacionada con esto último. En este sentido puede afirmarse que las identidades y los poderes se definen de acuerdo o con base en la ascendencia.

El proceso de ancestralización ha sido descrito magistralmente por Idowu y Zahan. Con base en sus trabajos pude percatarme de las condiciones y ritos necesarios para convertir a un muerto en un ancestro. De igual forma, debo decir que la deificación como proceso fue comprendido en su complejidad, sobre todo, a partir de las aportaciones del Dr. Assaba. Otros autores también fueron de gran ayuda, como, por ejemplo, Andrew Apter y su obra *Black Critics and Kings: The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*(1992). Retomando el

tema de la ancestralización, debe quedar claro que, tanto Idowu como Zahan son y seguirán siendo piezas claves para comprender dicho proceso. Zahan desde el punto de vista *pan africano* e Idowu específicamente en relación con los yoruba.

Aunque las obras antes mencionadas compartieron o divergieron en relación con ciertos temas, todas y cada una de ellas, de manera directa o indirecta, ofrecieron gran cantidad y calidad de datos con los cuales el argumento principal de esta tesis pudo ser elaborado. En gran medida, sirva esta mención como un reconocimiento a todos los predecesores del estudio de la historia cultural yoruba, ya que sin sus obras, por precisas o imprecisas que hayan sido, esta tesis no hubiera sido posible.

Los objetivos principales de esta tesis son los siguientes:

1. Analizar históricamente las funciones que han tenido las humanizaciones de los orişa. Éstas se analizarán a través de algunos mitos concernientes a diversos orişa tales como Oduduwa, Oranyan, Ajaka, Şangó y Aitonlá.
2. Analizar la deificación como proceso en el contexto cultural yoruba entre el siglo XVIII y la actualidad. Esto presupone analizar sus

modos, sus motivos y lo que es más importante, su tiempo.

Esta tesis consta de cuatro capítulos. El primer capítulo es el marco teórico-metodológico en el cual se presentan el planteamiento de la problemática, la hipótesis, los objetivos, la metodología y se analiza el modo en que entenderé y utilizaré las categorías claves.

En el segundo capítulo se discutirán las dificultades que la escasez documental ha provocado en relación con el conocimiento del periodo temprano de la historia de Oyo. Se ofrecerá la posibilidad historiográfica del surgimiento de Oyo a partir de Ile Ife y se recrearán, de manera panorámica, los acontecimientos más importantes de la época imperial de Oyo con el propósito de que se entienda a qué nos referimos cuando se aluda a dicho periodo posteriormente.

En el tercer capítulo se presentan y se discuten críticamente los mitos relacionados con los primeros cuatro reyes míticos de Oyo y sus diversas funciones. Entre éstas se hará énfasis en las que están relacionadas con el gobierno y la legitimación política de los alafin de Oyo durante su época imperial.

En el cuarto capítulo se analizan los conceptos de oriṣa y de deificación como la entienden los yoruba. De igual forma, se describen y discuten los acontecimientos más

relevantes del periodo Igboho de la historia de Oyo, tiempo en el cual la realeza estuvo exiliada.

Resta por aclarar que de ningún modo esta tesis intenta cerrar la discusión sobre el tema en cuestión. Por el contrario, espero que este intento sea de provecho para futuras investigaciones acerca del tema en cuestión.

CAPÍTULO 1

ASPECTOS TEÓRICOS PRELIMINARES

La deificación y su problemática

La problemática en relación con la deificación, como categoría analítica, tal como la entienden los yoruba, radica en lo impreciso, lo enigmático y lo escurridizo de su tratamiento, tal y como se pudo constatar en la mayoría de la documentación consultada para realizar esta tesis. De igual forma, parte de la problemática de la categoría radica en la teoría según la cual el surgimiento de un oriša deber ser precedido por el de un ancestro. Como se verá más adelante, este último aspecto está directamente relacionado directamente con el tiempo de la deificación.

Si el concepto de deificación ha sido tratado en las formas en que se ha descrito antes, esclarecer el sentido que dicho concepto posee en el pensamiento religioso yoruba y precisarlo en tanto proceso, es de alguna manera, la justificación de este trabajo.

La hipótesis de esta tesis es la siguiente: la existencia humana de los oriša sólo es posible a través del mito. Dicha "existencia humana" ha tenido la función de establecer una relación genealógica directa entre estos oriša

y sus descendientes, entre los cuales se encuentran reyes e iniciados.² Mediante la lectura de los diversos mitos de deificación he podido identificar que las formas en las que "mueren" los supuestos humanos que fueron deificados no son otra cosa sino eufemismos de su inexistencia humana factual.³

Si la existencia humana de los oriša sólo es posible a través del mito, el proceso que ellos "sufren" también queda confinado a este "espacio". En este sentido, la deificación es ante todo un acontecimiento mítico.⁴ Sin embargo, proponiendo lo anterior no se avanza del todo hacia un entendimiento cabal de la deificación. Conocer el modo y los motivos de su acaecimiento (que serán discutidos a fondo en este trabajo) no es suficiente para comprender dicho proceso. Para lograr lo anterior, es necesario que éste sea estudiado a partir de su tiempo, es decir, contestando la pregunta ¿cuándo ocurre la deificación?

Lograr contestar la pregunta antes expuesta es poder plantear que, entre los yoruba, la deificación ocurre a través del mito cuando la ancestralización es imposible.

² La categoría *iniciados* será precisada más adelante en este primer capítulo.

³ Por factual entiéndase en esta tesis todo aquello que ocurre fuera del mito.

⁴ Por "acontecimiento mítico" deber ser entendido aquello ocurrido sólo en el contexto mismo de la narración mítica.

La documentación

La totalidad de las fuentes utilizadas para realizar la investigación provienen de diferentes disciplinas. Sin embargo, las dos que predominan en la argumentación de la tesis son la historiografía y la antropología.

FUENTES ESCRITAS

La mayoría de los materiales impresos los encontré en el acervo de la biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México. De igual forma, a través del programa de préstamos interbibliotecarios que esta biblioteca mantiene con otras en los Estados Unidos, tuve acceso a ciertos materiales sin los cuales esta tesis no hubiera podido ser escrita. En la biblioteca de la Universidad Loyola en Chicago y la de Northwestern University en Evanston Illinois, hallé fuentes relevantes para mi trabajo. Otras fuentes fueron halladas en la biblioteca de la Universidad Nacional de Benín y en el Centro de Documentación de la Facultad de Artes y Ciencias Humanas de dicha universidad.

En las fuentes escritas se evidencia una rica variedad de enfoques. Los trabajos de Ade Obayemi se caracterizan por la utilización de gran cantidad de documentación arqueológica para elaborar sus argumentos. Entre las obras de carácter historiográfico más importantes para la investigación se encuentran *The Oyo Empire* de Robin Law, *Ancient Ife: A*

Reassessment de Robin Horton y, por supuesto, *The History of the Yorubas* de Samuel Johnson. Entre las obras de carácter antropológico y etnográfico que fueron de vital importancia se encuentran los trabajos de Andrew Apter, Annemarie de Vaal Malefijt, Dominique Zahan, William Bascom, John Pemberton III, Lidia Cabrera, Bolaji Idowu y Claude Assaba entre otros.

Algunas de las fuentes son libros que fueron publicados por editoriales, tanto estadounidenses como europeas. Otras son artículos provenientes de revistas especializadas. Específicamente obtuve artículos de las revistas *Africa*, *Journal of African History*, *History in Africa*, *Journal of the Historical Society of Nigeria* y *Odu: Journal of Yoruba and Related Studies*. Las fuentes escritas que he mencionado hasta este punto no constituyen de manera alguna la totalidad de las obras utilizadas. Sin embargo, forman parte del grupo de las indispensables.

FUENTES ORALES

La mayoría de las fuentes orales fueron recopiladas en la República de Benín. Este trabajo fue llevado a cabo en las aldeas yoruba de Ipobe, Adja-Ouere y Ketu.

Todas las entrevistas parten de la base de un cuestionario, aunque en ocasiones, en vez de formular pregunta por pregunta sólo planteaba un tema y dejaba que el informante hablara libremente y abiertamente acerca de éste.

Por otro lado, el cuestionario utilizado fue modificándose según avanzaban las entrevistas ya que a medida que iba recopilando informaciones dicho cuestionario se enriquecía. Algunas de las entrevistas que realicé se llevaron a cabo en francés y otras en yoruba. Para éstas últimas cabe destacar la gran paciencia y ayuda de mi guía Gabriel Odu Alaye, quien en muchas ocasiones sirvió de intérprete.

Todas las entrevistas realizadas fueron grabadas en micro-cassettes. La transcripción de cada una de las entrevistas fue llevada a cabo en Cotonou con la vital ayuda de Françoise Lema-Kankera. Entre los informantes se encontraron tanto *Babalawo* como *Oloriṣa*, específicamente *Babaloriṣa Oní Ṣangó*, es decir, personas iniciadas en el culto a Ṣangó.⁵ De igual forma, tuve la oportunidad de entrevistar a *oba*, reyes tradicionales yoruba.

De todas las entrevistas, la primera que realicé en Benín fue a Majeobaje Olofin II Olofindji Akande. Acceder a este señor, figura política importante en ese país africano, no fue difícil. Mi guía, Françoise, me llevó directamente al Africa Cultures, centro cultural que dirige el propio Olofindji. En ese sitio, al parecer, él estaba acostumbrado a

⁵ Las categorías *Babalawo*, *Oloriṣa* y *Oní Ṣangó* serán explicadas más adelante en este capítulo.

recibir todo tipo de gente. La primera vez que fuimos, me presenté, le expliqué algunos aspectos acerca de mi trabajo y sobre la importancia que representaban las entrevistas que debía realizar. Al final de nuestra conversación me dijo que volviera a verlo tres días más tarde. El día 20 de abril finalmente pude entrevistarlo. Algo importante en relación con dicha entrevista es que ese día, Olofindji había solicitado la presencia de un iniciado en la religión yoruba. Ese iniciado se llamó Emile Akpassaloko. Una vez finalizada la entrevista, concerté una cita con Emile, quien amablemente me recibió en su propia casa y el día 30 de abril pude entrevistarlo. Ambas entrevistas tuvieron lugar en Cotonou.

Para acceder a informantes menos públicos que Olofindji, fui afortunado en contar con la experiencia y sabiduría de Joseph Adande, profesor de historia del arte de la Universidad Nacional de Benín. Adande, conocía de cerca al profesor Claude Assaba, persona que se convertiría eventualmente en mi asesor de tesis durante mi estancia. Una tarde, Adande me dijo que sería muy provechoso que hablara con Assaba. Entonces nos dirigimos a la facultad, pero ese día Assaba no había ido. Entonces, el director del departamento de antropología y sociología, le pidió a uno de sus ayudantes que me llevara directamente a la casa del propio Assaba. Sin demora, nos montamos en una motocicleta y

minutos más tarde me encontraba yo en la sala de la casa del profesor Claude Assaba, uno de los especialistas en religión yoruba más importante en toda África occidental.

Debo decir que Assaba fue de las personas más amables y comprometidas con mi trabajo. Ese día platicué con él alrededor de dos horas. Le hablé de mi trabajo en detalle. Aproveché también para hacerle una pregunta muy importante para mí. Le pregunté: ¿profesor Assaba usted cree que mi trabajo es pertinente? El me contestó: "por supuesto José. La gente cree saber de la deificación pero no es así. Estoy seguro, después de haberte escuchado, que tu ofrecerás una lectura nueva." Esa tarde Assaba me dijo que se sentía muy mal de salud y me citó para otro día. Entonces, el día 21 de abril de 2001 finalmente pude entrevistar y conversar ampliamente con él. Un detalle importante sobre la primera visita que le hice fue que allí, la vez que nos conocimos, Assaba me dijo: "José ten esto, es mi tesis doctoral. Hojéala, quizá te pueda servir."

Un aspecto importante en relación con la entrevista de Assaba es que salió a relucir en la conversación un pueblito del interior de Benín llamado Ipobe, de donde venía toda la familia de Assaba, inclusive él mismo nació allí. Assaba ejemplificó algunos detalles utilizando experiencias que había tenido en esa localidad. Llegaría entonces un momento

importante de mi estancia cuando Assaba me dijo: "José, lo que tu necesitas ahora es observar. Dentro de dos semanas yo mismo te llevaré a Ipobe para que conozcas al rey que es mi primo. De hecho, uno de mis ancestros fue el fundador de ese reino, durante la segunda mitad del siglo XIX".

Efectivamente así fue, unas semanas más tarde el propio Assaba me llevaría al encuentro con el primer rey tradicional yoruba que vería en mi vida. De igual forma, el día que fuimos era también el día en el cual se realizaban los rituales propiciatorios a la deidad protectora de Ipobe, a saber, orişa Ondo. Por estar con Assaba, pude presenciar todo. Ese día concerté una cita con el rey de Ipobe, Oba Agbadejwoluo. Entonces, el día 8 de mayo pude realizar la entrevista al oba Agbadejwoluo. Esa vez fui solo con Françoise. Para poder ver al rey y entrevistarlo, tuve que llevar dos botellas de licor (whiskey y ginebra) y cinco mil francos CFA. De otra manera, el rey no me recibiría.

Llegado de Ipobe, inmediatamente fui a visitar a Adande a la universidad para contarle todo. Él muy contento me dijo: "José has tenido mucha suerte." Minutos después me dijo que si yo todavía estaba interesado en ir a algunas aldeas yoruba del interior del país. Le dije que sí. En ese momento me dijo que él conocía a una persona que era la idónea para que me sirviera de guía en las aldeas yoruba de Adjá Oueré y Ketu.

Ese mismo día, al finalizar sus labores en la universidad, Adande me llevó a la casa de Gabriel Odu Alaye, el que se convertiría en mi guía e interprete en las aldeas antes mencionadas.

El día que fuimos a visitar a Gabriel, éste nos recibió muy bien en su casa. Pronto, de manera muy entusiasta, me comentó sobre todo lo que veríamos en Adjá Oueré y en Ketu. De hecho, el papá de Gabriel había nacido en Ketu. Todavía le quedaban familiares allá.

El 16 de mayo de 2001 partimos rumbo a Adjá Oueré, aldea que no quedaba muy lejos de Ipobe. A las 11 de la mañana llegamos a la aldea y lo primero que hicimos fue ir a visitar al tío de Gabriel, un reconocido hierbero de la localidad. Posteriormente nos dirigimos al palacio. Allí se encontraba el rey Adewori, que resultó ser primo de la madre del mismo Gabriel. Este rey nos recibió muy amablemente. De igual forma, el consejo de mujeres fue muy hospitalario. Debo mencionar que en Adjá Oueré pude entrevistar al rey la primera vez que lo ví, cosa que no había sido posible anteriormente. Para poder ver a este rey, no tuve que llevar gran cantidad de cosas, de hecho, lo único que me sugirió Gabriel, fue que le diera 500CFA a cada una de las personas que había estado allí durante nuestra entrevista.

Ese mismo día, 16 de mayo, partimos hacia Ketu. Una hora y media después llegamos y comencé a notar extraña la cara de Gabriel. Al preguntarle por la razón de su mala cara me dijo: "¿viste al niño que vino ahora? Me dijo que ha habido más mosquitos que nunca y que también hay muchas abejas africanizadas. José te pido que te metas al carro y no te bajes, esas abejas son peligrosas". Intenté decirle que no se preocupara pero fue en vano. Minutos después pude bajarme del carro y entrar a la casa en la cual permaneceríamos por cinco días. En dicha casa no había servicio de agua, luz y durante esos días dormimos sobre petates.

La tarde que llegamos a Ketu, dejamos nuestras cosas en la casa y fuimos inmeditamente a visitar al primo de Gabriel. Justin, como se llamaba, sería nuestro contacto en Ketu. Él conocía a la mayoría de los iniciados en la religión yoruba que yo necesitaba entrevistar. Al día siguiente, el 17 de mayo, el mismo Justin nos llevó con Lailo Hounnongan, iniciado en el culto al orişa Şangó por más de veinte años. Este iniciado nos recibió muy amablemente en su casa y accedió a que le hiciera una entrevista que se prolongó por una hora y media. Al final de la entrevista le pagué a Lailo 500CFA.

El 18 de mayo, Gabriel me llevó al barrio en donde vivía su familia y en donde había nacido su padre. El nombre del

barrio es el mismo de una deidad famosa de la localidad, a saber, Aitonlá. En dicho barrio, tuve la oportunidad de platicar con el anciano más viejo. Su nombre era Odu Iroko. Este señor me dio a conocer el mito de deificación de la deidad Aitonlá. Este mito sería fundamental en el desarrollo de la tesis que se presenta. Finalmente, el día 20 de mayo regresamos a Cotonou. Nadie había sido picado por una abeja, pero yo llevaba la malaria conmigo sin saberlo. Días después, a través de un examen de sangre, determinaron que había contraído la enfermedad. Estuve cinco días en cama.

De regreso en México, me reuní con un amigo, iniciado en el culto a Şangó, para platicarle todos los detalles acerca de mi viaje. En esa conversación surgió la oportunidad de conocer a otro iniciado en el culto a Şangó muy famoso. Mi amigo conocía a Miguel Avilés, cubano, iniciado en el culto a Şangó por más de cuarenta años, que residía en la ciudad de Monterrey. Eventualmente fuimos a visitarlo y el señor me dio una entrevista de una hora y media aproximadamente. Tiempo después, desgraciadamente, Miguel Avilés murió.

Estas fuentes, de una u otra forma, me brindaron claridad acerca de Şangó y Aitonlá como orişa, aspectos importantes para esta tesis. A modo de ejemplo, las informaciones que obtuve fueron imprescindibles al tratar el tema de la utilización del culto a Şangó con el propósito de

fortalecer el poder de los alafin en Oyo. De igual forma, fueron útiles al analizar los modos de la deificación, la previa existencia humana de los orişa y sus propósitos. Finalmente, debo mencionar que además de las entrevistas, las observaciones sobre el terreno han sido fundamentales para elaborar el planteamiento central de esta tesis.

Los conceptos y sus usos particulares en el contexto cultural yoruba

La mayoría de los conceptos centrales de esta tesis serán utilizados desde la perspectiva antropológica.

LA RELIGIÓN

Sería prácticamente imposible llegar a una definición concluyente de la categoría de *religión*. Sin embargo, de acuerdo con los propósitos de esta tesis, la religión se entiende como "...un corpus de doctrinas y de prácticas, expresión de las relaciones entre el hombre y lo Invisible (Zahan, 10)". Eso *invisible* de lo que escribió Zahan es lo que Ake Hultkrantz denominó *sobrenatural*. Según Hultkrantz, lo *sobrenatural* es el concepto central *sine qua non* de la definición de religión (Hultkrantz 1983, 253). Lo *sobrenatural* es aquello cualitativamente diferente del mundo en que habitan los seres humanos. Es algo que pertenece a otro plano de la existencia (237).

Hultkranzt propone que la religión se distingue por manifestar la creencia en la existencia de un mundo *sobrenatural* (253); en palabras de Zahan, de un mundo *invisible*. En el caso específico de los yoruba, ese diálogo entre lo visible y lo invisible que caracteriza a las religiones en África, está presente. Como bien expresó Wande Abimbola, los yoruba poseen una creencia muy arraigada en lo *sobrenatural* y en los poderes que *habitan* en ese otro nivel de la existencia (Abimbola 1976, 151).

Los yoruba distinguen dos niveles de existencia diferentes. El mundo visible habitado es conocido como *aiye*. Eso *sobrenatural* o *invisible* se conoce como *orun* (Morton-Williams 1970, 244-5).⁶ *Orun*, el mundo invisible, está *habitado* por incontables seres sobrenaturales. *Olodumare* es el dios supremo para los yoruba y como tal principal habitante de *orun* (245). Abimbola explicó que específicamente en ese mundo *sobrenatural* se encuentran otro tipo de seres, a saber, los *orişa* y los ancestros, que él los llama *Okú orun*, literalmente, *el muerto del mundo invisible*. (Abimbola, 151).

De igual forma, en *orun* *habitan* seres que Abimbola denomina como *malévolos* y son conocidos como *Ajogún*, los infortunios del ser humano, y *Eniyán*, las brujas, quienes no

⁶ Orun ha sido traducido erróneamente como "cielo".(Ver: A Dictionary of Yoruba Language, Oxford University Press, Londres e Ibadan, 1976 (reimp. 1913) p.88.

tienen otro propósito que destruir a los seres humanos y sus propiedades (151-52). En general este tipo de seres *malévolos* pueden ser apaciguados a través de diversos rituales como el *sacrificio* (152).

La comunicación entre lo visible y lo invisible, o entre lo natural y lo sobrenatural, se lleva a cabo de acuerdo con formas muy específicas. Con el propósito de examinar estas formas utilizaré como base la teoría de la comunicación religiosa propuesta por Annemarie de Vaal Malefijt en su *Religion and Culture*.

Existen básicamente tres formas de comunicación religiosa y éstas son *la oración, el intercambio y la adivinación*. Malefijt clasifica la oración bajo la categoría de comunicación verbal (de Vaal Malefijt 1968, 197). La oración se basa en la comunicación directa entre seres humanos y seres sobrenaturales. Entre los yoruba existen formas estandarizadas de comunicarse con los seres sobrenaturales o rezos las cuales son conocidas como *oriki* (Barber 1981, 728-29).⁷

A través de la oración se hace evidente la presencia de varias intenciones que el ser humano que la dice posee. Es decir, en esa comunicación verbal con los seres del mundo

⁷ En relación con los *oriki* (Ver: Bolanle Awe, "Praise poems as historical data: the example of the Yoruba oriki", *Africa* vol.44, num.4, 1974, pp.331-349.)

invisible, el ser humano hace peticiones, adora o hace acto de reverencia y agradece (de Vaal Malefit, 200). Cabe señalar que los *oriki* son formas estandarizadas de adorar, elogiar o hacer acto de reverencia hacia los *oriša* y ancestros. Sin embargo, las peticiones y agradecimientos particulares pueden o no cumplir con cierta estandarización.⁸

La segunda forma de comunicación con los seres del mundo invisible es el intercambio. Bajo esta categoría se encuentran el sacrificio y la ofrenda. Al igual que la comunicación a través de la oración, como plantea Malefijt, el sacrificio y la ofrenda son medios de comunicación que requieren un remitente y un destinatario. Sin embargo, en vez de palabras, el o los animales sacrificados y las ofrendas, cualesquiera que sean, son los medios simbólicos de dicha comunicación (209). En este sentido, el sacrificio y la ofrenda son medios de comunicación que se establecen con los seres del mundo invisible con la intención de que éstos últimos les concedan a los humanos lo que les sea necesario. Es decir, no hay sacrificio ni ofrenda desinteresados; siempre que se hace un sacrificio y/o una ofrenda, hay una petición expresa por parte de los seres humanos (209, 211).

⁸ De hecho también los *oriki* se utilizan para elogiar a seres humanos. Información obtenida durante nuestro trabajo de campo en la República de Benín.

Entre los yoruba el sacrificio se conoce como *ebó* y la ofrenda *etutu*. Sin embargo, para referirse a los sacrificios que se ofrecen para apaciguar a las fuerzas *malévolas* de las que Abimbola escribe, no se utiliza la palabra *ebó* sino *ipese* (Neimark 1993, 33). El sacrificio y la ofrenda poseen múltiples funciones entre las cuales se encuentra la de curar enfermedades y evitar tragedias venideras (de Vaal Malefijt, 213). Como ha escrito Bascom, en este ámbito el sacrificio y la ofrenda tienen la función de evitar tragedias, de cualquier tipo, vaticinadas a través del oráculo de Ifa (Bascom [1969] 1991, 60).⁹ En este sentido, el o los animales sacrificados fungen como víctimas de recambio, lo que para Girard resulta ser la función principal de la víctima sacrificial (Girard 1995, 9-45).

Malefijt menciona otra función que resulta ser de vital importancia. El sacrificio y la ofrenda son necesarios cuando el ritmo vital o el ritmo adecuado de vida de alguna persona ha sido trastocado. Cuando a alguna persona, como se dice coloquialmente, "le va mal" significa que su ritmo de vida ha sido trastocado (de Vaal Malefijt, 215). En relación con este

⁹ Las ofrendas y sacrificios específicos que cierta persona debe realizar son conocidas únicamente a través de la adivinación. De igual modo, vale la pena aclarar que el oráculo de Ifa no es el único que puede "prescribir" sacrificios u ofrendas ya que a través de la adivinación con caracol, *merindinlogun*, también puede hacerse. Estas informaciones las obtuvimos como resultado de nuestras observaciones y conversaciones con iniciados en nuestro trabajo de campo en la República de Benín.

particular considero que ha sido Dominique Zahan el autor que con mayor claridad ha propuesto la relación entre el sacrificio, la sangre y la restauración de ese ritmo vital.

Zahan propone que:

Sin embargo, la sangre, lo mismo exactamente que la ofrenda sacrificial de la que acabamos de hablar, está sobre todo íntimamente ligada al ritmo: es el soporte del movimiento de la vida del cuerpo, refleja la distribución del tiempo de los seres, un poco como la música de los tambores que devuelve al oído, en una serie de intervalos, el tiempo a secas enriquecido por esta nueva dimensión, el ritmo (Zahan, 69-70).

El ritmo del que escribe Zahan, al cual la sangre está ligada, es precisamente el *ritmo* restaurador de cualquier ritmo de vida trastocado.

El último de los medios de comunicación religiosa que será analizado aquí es la adivinación. Uno de los propósitos principales de la adivinación es el establecer una comunicación con los seres del mundo sobrenatural. Como explica Peek, la adivinación es como un portal entre ambos niveles de existencia, a saber, el natural y el sobrenatural (Peek 1991, 197).

A través de la adivinación, se supone que los seres sobrenaturales ofrecen información precisa acerca de cualquier asunto. Por ejemplo, se acude a un adivino cuando alguna persona quiere saber la razón de alguna enfermedad que la esté agobiando. La adivinación es el instrumento de

consulta idóneo en el momento de tomar alguna decisión importante ya sea a nivel personal o comunitario (de Vaal Malefijt, 215-6).

La transmisión de conocimientos a través de la adivinación generalmente es inmediata, ya que se supone que el adivino, al formular la pregunta, obtendrá respuesta acto seguido (216). Sin embargo, en ocasiones la respuesta puede demorar y su obtención específica dependerá directamente de la capacidad y destreza de cada adivino en particular. En este contexto, el adivino desempeña un papel fundamental ya que él es el enlace entre dos tipos de conocimientos, a saber, el mundano y el sobrenatural. El adivino deberá fungir como traductor ante los hombres de ese conocimiento sobrenatural (Peek, 202). Como explica Zahan:

El adivino es, en este contexto, el poseedor del código que permite descifrar los diversos mensajes destinados al hombre, a la sociedad en la que vive y a todo lo que está conexas con su suerte, desempeñando los diversos sistemas adivinatorios el papel de código de desciframiento (Zahan, 147).

Debido a la función tan importante del adivino, éste no puede darse la oportunidad de improvisar. En palabras de Zahan, para el adivino "...es indispensable seguir un largo y duro aprendizaje (149)". La capacidad del adivino para interpretar los mensajes que vienen de lo sobrenatural está directamente ligada con su entrenamiento.

La adivinación puede efectuarse mediante objetos destinados para ello, o bien se puede prescindir de estos. Cuando la adivinación prescinde de objetos rituales para efectuarse, entonces los mensajes desde lo sobrenatural son recibidos a través de sueños o a través del trance. En el caso de este último, alguna deidad o ancestro se adentra en algún humano (de Vaal Malefijt, 251) y, a través de éste, dicha entidad sobrenatural se comunica con los seres humanos.

Cabe señalar que teóricamente el trance es voluntario y provocado. La posesión, por el contrario, es cuando algún ser sobrenatural se apodera de una persona sin que ésta lo haya provocado o lo desee (251). Por otro lado, existe la adivinación que se sirve de instrumentos específicos, como mencioné arriba. Para ejemplificar este tipo de adivinación describiré y analizaré los métodos adivinatorios yoruba.

Antes de comenzar a discutir la parafernalia ritual con la cual la adivinación se realiza entre los yoruba, debe quedar claro que este grupo lingüístico-cultural conoce también la adivinación a través del trance y sueños, como pude confirmar en mis conversaciones con iniciados en algunas aldeas yoruba ubicadas en la parte sur oriental de la actual República de Benín.

Entre los yoruba existen cuatro instrumentos de adivinación: *Obí Abatá*, *Merindinlogun*, *Opele* e *Ikin*. Estos

cuatro instrumentos van *in creciendo* en términos de su precisión. El *Obí Abatá* es el menos preciso (Bascom, 11) e *ikin Ifa* es considerado como el método de adivinación más preciso que existe entre los yoruba.¹⁰ La adivinación mediante *Obí Abatá*, se lleva a cabo utilizando un tipo de nuez de kola conocido científicamente como *cola acuminata* (Verger 1995, 652). Este tipo de nuez se divide en cuatro trozos y se lanzan al suelo, después de una invocación (Bascom, 101), interpretándolas de acuerdo con la posición cóncava o convexa de cada uno de los pedazos.¹¹

La adivinación con *Meridinlogun* se lleva a cabo mediante el manejo sistemático, después de una invocación, de 16 caracoles caurí. Dichos caracoles se interpretan de acuerdo con su posición después de cada una de las tiradas que realice el adivino (Bascom [1980] 1993, 3-14).

El tercer método adivinatorio, el *Opele*, consiste en una cadeneta formada por 8 semillas *opele* amarradas o entrelazadas, y que se interpreta de acuerdo con la posición cóncava o convexa de cada una de las semillas (Bascom [1969] 1991, 18,30). La cadeneta se agarra por su parte media, quedando cuatro semillas de un lado y cuatro del otro, y se

¹⁰ Información obtenida con base en conversaciones que sostuvimos con algunos babalawo (iniciado en el culto a orişa Orunmila) en la República de Benín.

¹¹ Información obtenida durante el trabajo de campo en la República de Benín.

lanza en posición vertical. Una vez lanzada puede ser interpretada.

El cuarto método de adivinación es conocido como *Ikin* y consiste en el manejo de 16 nueces de palma (26). El babalawo que esté adivinando mantiene las 16 nueces en una mano mientras intenta atraparlas con la otra. Si en la mano en donde estaban las nueces permanece una el babalawo hará dos marcas verticales en el tablero que posee en frente, que se llama *Opon Ifa*. Si quedan dos el babalawo hará una sola marca vertical. El proceso se repite hasta que se completen ocho marcas, las cuales conformarán la referencia a un signo adivinatorio.¹² Cabe señalar que sólo he descrito muy someramente los instrumentos básicos de la adivinación entre los yoruba. No es mi intención explicar a fondo todos y cada uno de estos métodos adivinatorios. En este punto hay que hacer varias observaciones importantes.

El sistema adivinatorio entre los yoruba se conoce como *Ifa*. Dicho sistema se compone de 256 signos diferentes en los cuales se encuentra la totalidad del saber de los yoruba. El nombre genérico con el cual se conoce a cada uno de estos signos adivinatorios es *odu*. Cada *odu Ifa*, es decir, cada signo adivinatorio está compuesto de *poemas*. Estos poemas se

¹² La adquisición de esta información fue posible gracias a Juan José Mena Vázquez, babalawo mexicano, quien amablemente nos permitió presenciar una sesión adivinatoria con *ikines*.

conocen como *Eṣe Ifa*. Estos *Eṣe Ifa*, como bien explica Abimbola, son importantes fuentes de información acerca del pensamiento yoruba (Abimbola 1977, 31. Bascom, 13-25).¹³

Cabe señalar que no cualquier persona está facultada para manejar estos métodos adivinatorios mencionados arriba. Estos métodos son estrictamente manejados por iniciados o, como los describió Malefijt, *especialistas religiosos* (de Vaal Malefijt, 228). La iniciación es el proceso mediante el cual una persona muere ritualmente, y renace.¹⁴ Esa muerte ritual y su consecuente renacimiento llevan a la persona a acceder a un conocimiento fuera de lo común, según las fuentes consultadas. El conocimiento ritual al cual la persona accede una vez completada su iniciación es lo que, en parte, la faculta para manejar uno o varios sistemas adivinatorios. En este sentido si no hay iniciación no puede haber conocimiento ritual, y es este aspecto el que en gran medida diferencia a los especialistas o iniciados de los no-iniciados, a saber, el conocimiento (Zahan, 100-120).

Los iniciados que están facultados para practicar los métodos de adivinación son conocidos como *Oloriṣa* y *Babalawo*.

¹³ Es preciso mencionar que, según el babalawo Emile Akpassaloko (2001), los odu Ifa no son estructuras inalterables. Por el contrario, cada odu Ifa es muy maleable y como tal, nuevos *eṣe Ifa* pueden ser incluidos de acuerdo con las necesidades de codificar nuevos acontecimientos que resulten ser relevantes para la comunidad.

¹⁴ Debido a la estricta secretividad de dichas ceremonias de iniciación no somos capaces de describirlas. Literalmente Babaloriṣa significa "el poseedor de la representación material de un oriṣa específico". Iyaloriṣa significa lo mismo pero en relación con las mujeres.

Oloriṣa es un nombre genérico. Al iniciado en el culto a cualquier *oriṣa* diferente de *Orúnmila* se le conoce específicamente como *Babaloriṣa* y a la iniciada se le conoce como *Iyaloriṣa*.¹⁵ Los iniciados en el culto al *oriṣa* dueño y controlador de los sistemas de adivinación, *Orúnmila*, se les conoce como *Babalawo*. Como bien expone Bascom, tradicionalmente se cree que sólo los hombres pueden ser *Babalawo* y sólo ellos pueden utilizar los sistemas adivinatorios del *Opele* e *Ikin Ifa* (Bascom, 13). En cuanto al método de *Obí Abatá*, éste no tiene restricción, es decir, cualquier iniciado, sea *Oloriṣa* o *Babalawo* puede utilizarlo. Sin embargo, el método del *Meridinlogun* es exclusivo de los *Oloriṣa*.¹⁶

Finalmente es preciso aclarar que cada *Oloriṣa* es un(a) iniciado(a) en el culto a un *oriṣa* específico. En este sentido el concepto *culto* se refiere a la totalidad de las creencias, normas y acciones rituales que se relacionan con los ancestros o con un *oriṣa* específico. Por ejemplo, con la expresión *el culto a Ṣangó* se hace alusión al conjunto de creencias, normas y acciones rituales que están directamente asociadas con ese *oriṣa*. Religión, a diferencia de culto, es un concepto que se refiere a las normas y acciones rituales

¹⁵ Información obtenida durante el trabajo de campo en la República de Benín.

¹⁶ Esta información la obtuve a través de mis observaciones durante mi estancia de investigación en la República de Benín.

que se relacionan con la totalidad de los seres sobrenaturales en los cuales los yoruba creen.

EL MITO

Indudablemente, una de las fuentes documentales más importantes de esta investigación ha sido el mito. La mayoría, si no la totalidad, de las informaciones que se tienen acerca de la fundación de Oyo, de sus primeros gobernantes y de la deificación es de carácter mítico. Por tal razón es necesario que en este espacio se deje en claro la forma en que la categoría *mito* será entendida y utilizada.

Un mito relata, como explicó Mircea Eliade, "...un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del Tiempo (Eliade 1992, 84)", aquello "...acontecido *in illo tempore*, el relato de lo que los dioses o los seres divinos hicieron al principio del Tiempo (85)". Todo aquello que se narra en un mito se cree que ocurrió en un mundo primordial, un mundo totalmente diferente al que conocemos hoy día. La acción narrada en un mito puede transcurrir tanto en un mundo invisible como en un mundo subterráneo. A pesar de que en la mayoría de las ocasiones los personajes del mito puedan ser deidades, Bascom añade que también entre estos personajes se puede encontrar tanto animales como héroes (Bascom 1984, 9).

Ciertamente la temática central puede variar de mito en mito. Éste, como planteó Eliade, "...consiste siempre en el

relato de una "creación": se cuenta cómo se efectuó algo, cómo comenzó a ser (Eliade, 85)". En este sentido, el mito narra "...cómo ha venido a la existencia una realidad total, el Cosmos, o tan sólo un fragmento de ella: una isla, una especie vegetal, una institución humana (86)". Bascom confirmó esta característica del mito argumentando que éste da cuenta acerca del origen (Bascom, 9) de todo lo que existe.

El mito, como relato que narra algo que se cree que ocurrió (9), posee varias funciones importantes. Según Eliade, "...la función magistral del mito es, pues, la de "fijar" los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas (Eliade, 87)". El mito expresa, realza y codifica las creencias de una cultura determinada. En el mito se encuentran los modelos de cómo debe realizarse todo. Sin embargo, en este punto se debe traer a colación un detalle importante en relación con el mito, a saber, su carácter etiológico. ¿El mito es capaz de explicar? Sí y no. Janet Bacon, citada en el trabajo de Bascom, afirma que "...el mito tiene una función explicativa (Bascom, 25)". Por su parte, Claude Lévi-Strauss, en su libro *Mitológicas: lo crudo y lo cosido*, en varias ocasiones afirma que "...el mito explica (Lévi-Strauss 1982, 116)". Y es que en el contexto en el cual el mito funciona,

ciertamente éste posee carácter etiológico. Explica las causas de todo lo que existe. Pero, ¿será ésta la misma apreciación que tenga un observador externo? En el mejor de los casos, no. El observador externo, si es cuidadoso, se dará cuenta que para la gente entre la cual algún mito es funcional probablemente éste posee carácter etiológico. Obviamente, ello no significa necesariamente que sea una explicación para él o ella[observador(a) externo(a)]. En este sentido, el mito puede entenderse como un precedente que orienta las acciones que no posee la pretensión de explicar (Malinowsky 1984, 206), un *ideal* (Gaster 1984, 114). De hecho, el mismo Lévi-Strauss, en su libro *El pensamiento salvaje*, al referirse a los mitos que narran los orígenes de las denominaciones clánicas, ha expresado que estos "...son falsamente etiológicos (en el caso de que un mito pueda serlo verdaderamente) (Lévi-Strauss 1989, 334)". Ernst Cassirer, en la misma línea, ha afirmado que "Se reconoce generalmente en la actualidad como una concepción muy inadecuada del mito y de la magia el considerarlos con un carácter típicamente etiológico o explicativo (Cassirer 1994, 118)". Pero, ¿cómo se resuelve el dilema de la etiologicidad del mito?

De acuerdo con los propósitos de esta tesis, es imposible negarle al mito su carácter etiológico en el contexto en el cual funciona. Sin embargo, desde la

perspectiva de este autor, observador externo de los yoruba de África occidental, el mito no es *inmediatamente* etiológico. Para que el mito sea capaz de explicar algo habrá que interpretarlo. En este sentido, siempre que la interpretación sea posible, la explicación no sólo es posible también, sino que, previo a la tarea hermenéutica, dicha explicación está ausente. Por tal razón, bien podría afirmarse que en una primera instancia el mito no explica. Roland Barthes, en su libro *Mitologías*, ha expresado que el mito no tiene por qué ser la coartada perpetua. El lenguaje, de lo que se compone el mito, jamás impone un solo sentido. Por el contrario, éste ofrece la posibilidad de ser interpretado. En tanto y en cuanto algún mito pueda ser interpretado, nuevos significados, (Barthes 1994, 123, 129) y de hecho, variadas explicaciones emergerán.

Si el mito, como se mencionó antes, funge como un precedente, de esta forma *eso que ocurrió*, está directamente ligado a un presente determinado. Es decir, aunque el mito sea una narración de lo acontecido *en un pasado*, el observador externo no deberá entenderlo como una crónica, es decir, como un relato histórico, como algo que ocurrió como tal (Malinowsky, 196). No se trata de ser capaz de determinar si lo que se narra es cierto o falso, lo importante es entender que "El verdadero poder del mito radica en su fuerza

ejemplar, no importando si la narración que hace tuvo lugar o no (Ayala 2004, 33)". Como propuso Gaster, así como la memoria se refiere al pasado y la esperanza al futuro, el mito remite al presente (Gaster, 136). Aquello considerado como mítico es algo presente y afianza esta característica en cuanto más se *represente* o se *reproduzca* ese acto precedente que el mito presenta.

Si algo es considerado como mítico, ese algo es *actual*¹⁷ porque el mito tiene que ver con el *ahora* y no tanto con el *antes* o el *después* (Dardel 1984, 231). Con base en lo anterior, no sería osado proponer que el mito surge cuando algo presente carece de justificación, de razón de ser. Es el presente el tiempo a partir del cual ese *pasado* se construye en el mito. De esta forma, el mito se convierte en aquella narración que establece el vínculo entre el pasado y el presente, vínculo entre acciones y entre personas. Siguiendo esta línea de argumentación, el mito, de acuerdo con esta investigación, no es ni falso ni verdadero (229), como se mencionó antes. El mito debe ser concebido como esa narración que, ante todo, es utilizada y funciona en un contexto determinado. El mito no es aquello que simplemente

¹⁷ No confundir el sentido que aquí tiene *actual* con el sentido que fue utilizado en la introducción.

se cuenta o se relata, y se cree como verdadero, sino también aquello que se usa (Gaster, 123).

Al igual que el mito, existe otro tipo de narración que es importante mencionar aquí y se trata de la leyenda. Una leyenda es una narración que, al igual que el mito, se cree como verdadera en un contexto determinado, pero que se refiere a acontecimientos ocurridos en un tiempo no tan remoto como el del mito. El espacio en el que se desarrolla la trama de la leyenda es el de un mundo no primigenio sino parecido a como se conoce actualmente. Las leyendas generalmente narran las aventuras de seres humanos tales como héroes y reyes, entre otros (Bascom, 9).

Entre los yoruba existe la palabra *itán*, la cual ha sido traducida como *historia*, pero en realidad se trata de narraciones mítico-legendarias. *Itán* ha sido traducida como *historia* ya que los yoruba las consideran como verdaderas (18) y para ciertas mentalidades occidentales todo lo verdadero sobre el pasado debe ser considerado como *histórico*. Estas narraciones o *itán* son el contenido de los *Eṣe Ifa* y se encuentran en los 256 odu Ifa, como todo el conocimiento de los yoruba. Las *itán* poseen las características y las funciones que antes describimos como del mito en general. De acuerdo con Bascom, los *itán* son utilizados (narrados) por los ancianos siempre y cuando alguna

situación (de tipo ritual o político) requiera de un precedente para ser entendida o resuelta (18). De acuerdo con las observaciones de campo que fueron realizadas para la elaboración de esta tesis, se pudo constatar que los *itán* son oralmente transmitidos de generación en generación. De igual forma, el acceso a los *itán* está estrictamente relacionado con rituales de iniciación. Es decir, alguna persona que no ha sido iniciada en algún culto o agrupación social, no tiene por qué saber ni narrar los *itán*.

A propósito de la utilización de la palabra *historia*, vale la pena hacer una aclaración. La relación que existe entre el mito y la historia, de acuerdo con los propósitos de esta investigación, es que el mito, como cualquier otro aspecto cultural, fue creado en un tiempo y en un espacio determinado. Como tal, el mito puede, en ocasiones, poseer rastros de las condiciones generales de la época en la que fue creado (Malinowsky, 196). Con base en la utilización de otro tipo de fuentes, sobre todo las historiográficas, se podrá confirmar o descartar ciertos aspectos del mito (Vansina 1985, 169).

Por otro lado, y por último, cabe aclarar el sentido de la *historia* que se encuentra en culturas en las cuales el mito funciona. En dichas culturas, la *historia* consiste en el continuo *representar* de esos precedentes que el mito

presenta. En este sentido no es una historia *lineal*, ya que no se cree en un *telos* o en un propósito final de los acontecimientos humanos. No existe la creencia en un *fin* de la *historia*. Por el contrario y, como propone Zahan:

El ideal para el africano es un pasado ejemplar que se realiza en el presente; el ideal supremo, para él, es la repetición indefinida del pasado normativo, enriquecido en cada realización por las adquisiciones del presente. El ideal no constituye un modelo o un tipo ligado al futuro, sino más bien un conjunto de valores referidos al pasado (Zahan, 98).

Ciertamente, como bien ha expuesto Gwyn Prins, "Los historiadores piensan de acuerdo con el tiempo cronológico...(Prins 1993, 151)". Sin embargo, este tiempo, determinado "...tal como lo mide el calendario...(151)", no es el que se evidencia en las sociedades en las cuales el mito funciona. En este sentido, el término correcto para denominar el tiempo en estas sociedades es "oecológico(159)". Es decir, desde el presente continuamente se está *llendo* al pasado para volver al presente. Es un tiempo cíclico indudablemente. El presente necesita continuamente del pasado, y ese ir y venir, a través de la reactualización del mito, constituye lo oecológico del tiempo. Ahora bien, ¿qué sucede con el futuro? De acuerdo con observaciones sobre el terreno, se pudo constatar que el diálogo principal de

tiempos ocurre entre presente y pasado. El futuro se percibe como los *presentes* que puedan acontecer.

LA POLÍTICA Y EL PODER

Política y poder son categorías cuya utilización en esta tesis no ha sido fácil precisar debido a la multiplicidad de posturas que existen sobre éstas. Sin embargo, es necesario aclarar que en este espacio no se pretende realizar una retrospectiva del modo en que han sido entendidas hasta nuestros días. La función de este espacio es presentar cómo se entienden en términos teóricos abstractos y en el contexto específico de la cultura yoruba.

La *política*, como ha argumentado Thiele, "trata primeramente y antes que todo acerca del poder (Thiele 1997, 53)". En este sentido, una teoría política no es sino "el estudio de la naturaleza del poder (53)", de sus usos, efectos y límites (53). Siguiendo este lineamiento, puede afirmarse que históricamente la política ha comprendido los "esfuerzos de individuos o grupos de individuos para acumular, ejercer y distribuir el poder (52)". Si bien en este espacio la política es entendida como aquello que trata sobre el poder en general, antes de proseguir con la argumentación debe explicarse cuál es el poder de la política. Balandier ha expuesto que dicho poder reside en modelar las relaciones entre personas y grupos sociales, es

decir, el poder de la política reside en su capacidad ordenadora (Balandier 1969, 91, 93). De igual forma, Thiele ha argumentado que la política "conciene a los medios utilizados para organizar y regular la existencia humana de manera colectiva (49)". La política ofrece los límites, delinea las fronteras de todas las actividades humanas en una sociedad (51) y en este aspecto está relacionada con el gobierno que según Thiele son "las instituciones y procesos a través de los cuales son elaboradas las reglas que mantienen la unidad en una sociedad (49)".

Según Leftwich, "la política está en el centro de toda actividad social colectiva, formal e informal, pública y privada (Leftwich 1987, 123)". Sin embargo, en esta tesis el interés primordial estará concentrado en el aspecto más público al que la política remite. De acuerdo con Thiele, "la característica principal de la actividad política radica en su publicidad (Thiele, 65)". Aquello público que Thiele considera el *sin ne qua non* de la política, está relacionado con el destino de la actividad política misma. Es decir, lo público incumbe a "la comunidad como un todo (63)" y no sólo a ciertos individuos (63). Aquello político "es susceptible a influencia pública y solícito de acatamiento o aprobación pública (67)". En este trabajo, el aspecto público de la política es al que se le otorgará mayor atención.

Si bien la política trata acerca del poder, es necesario que se precise cómo se entenderá esta última categoría en esta tesis. *Poder* puede definirse como "la capacidad para producir efectos deseados (53)". Pero, ante todo el poder no puede comprenderse si se trata de manera aislada. El poder en sí mismo no es nada. Por esto, Thiele aclara que "poder generalmente se entiende como "poder sobre", como un tipo de control... (53)". El control o "poder sobre" que Thiele menciona puede entenderse como una influencia que se ejerce de manera voluntaria y consciente sobre alguien (53). En este sentido, se ejerce poder cuando se "influye sobre alguien para que haga algo que de otra manera no haría (61)". Si una persona o un grupo social no tiene la capacidad de resistir o inclusive rechazar cierta influencia, el poder, como ejercicio, queda anulado. No existe poder que no encuentre resistencia. Por otro lado, si el ejercicio del poder encuentra convergencia, sin necesidad de tener que influir, está destinado a desaparecer (60). Pero, si el poder logra destruir toda resistencia se transformará en fuerza(55). Si la política trata acerca del poder y el poder acerca de la influencia (61), como ha argumentado Thiele "la política finaliza donde la fuerza y la violencia comienzan (57)".¹⁸ En

¹⁸ El mismo Thiele al afirmar esto aclara que una teoría política debe ser capaz de proponer bajo qué circunstancias el uso de la violencia se hace legítimo. Sin embargo, este aspecto no pretende ser resuelto aquí.

general en esta tesis, ese "poder sobre" se entenderá como poder sobre recursos. Como argumentó Leftwich, "el poder por lo general está estrechamente relacionado con ... el control de los recursos (Leftwich, 141)". Por recursos se entenderá como "todas las cosas, tanto materiales como no materiales, de las que la gente se vale para favorecer sus propios fines, ya sea individualmente o en forma colectiva (127)". En esta tesis, como se verá adelante, fungirán como recursos importantes el mito, las deidades y el conocimiento ritual, entre otros.

En todo ejercicio político, es decir, en todas las relaciones de poder que en una sociedad determinada puedan existir, se encuentran dos elementos inherentes, a saber, el *conflicto* y la *cooperación* (Thiele, 60). Como ha argumentado Leftwich "en todas partes donde se encuentren grupos humanos, se dan también actividades colectivas...estas actividades no implican sólo la cooperación, sino que por lo general originan conflictos, dentro o entre los grupos... (Leftwich, 135)". La cooperación y el conflicto están directamente relacionados con la política y por consiguiente con el poder porque en el fondo se trata de cómo "los recursos...se poseen, se controlan, se emplean y se distribuyen... (157)". En principio, los conflictos pueden originarse cuando surgen distintas perspectivas acerca de cómo poseer, controlar,

emplear y distribuir el *poder*, que se traduce como *capacidad de influencia sobre recursos*. En este sentido, la función de la política es clave ya que es ante todo "la tarea de reunir la cooperación y mitigar el conflicto en la vida colectiva(60)".

Según Akinjogbin, entre los yoruba existen dos tipos de poder, a saber, *agbara* y *asé*. *Agbara* se refiere al poder que se alcanza a través de la fuerza.¹⁹ En este sentido, *agbara* es un concepto de poder terrenal, es decir, del mundo visible. Tiene que ver directamente con la capacidad de acción efectiva de un ser humano o un grupo sobre algo o alguien, como resultado de sus medios materiales, de su desempeño en alguna actividad y/o su calidad humana, tanto ética como moral (Akinjogbin 1981, 11).

El autor ofrece cuatro maneras posibles de adquirir este tipo de poder. La primera de éstas es cuando, debido a su fortaleza física, el hombre es capaz de llevar a cabo las actividades agrícolas con mayor eficacia. Eventualmente este hombre puede adquirir varias esposas y puede llegar a tener muchos hijos, los cuales, con el tiempo, deben convertirse en trabajadores y productores de la tierra de su padre y hacer de éste, en el mejor de los casos, un hombre con mayor

¹⁹ Aquí fuerza no es sinónimo de violencia sino de capacidad física y material.

riqueza, lo cual le dará prestigio entre los miembros de la comunidad (16).

La segunda manera es cuando un hombre es rico y pone su riqueza a disposición de la comunidad. Por ello la comunidad es capaz de reconocerle cierto tipo de poderes en relación con ella misma (16). La tercera manera es cuando un hombre es reconocido y admirado en la comunidad por haber tenido éxito en una actividad determinada. De esta forma, el poder puede serle reconocido como resultado de una herencia o de su buen comportamiento para con los demás. Este tipo de poder, según Akinjogbin, se conoce como *gbajumo* (16-7).

La cuarta manera es parecida a la tercera y es cuando un hombre es reconocido y admirado en la comunidad por su carácter intachable y ejemplar. A dicho hombre se le conoce como *olola*, poseedor de buen carácter y de dignidad. Aunque sea un hombre muy pobre, si cumple con esa condición, entonces es candidato para hacerse acreedor de algún poder en el seno de la comunidad (17). Sólo mediante el cumplimiento de estas condiciones el poder *agbara* llega a ser legítimamente adquirido por los hombres en general.

Aşé, se refiere al poder que no únicamente está relacionado con el poder físico o material como *agbara*, sino también con el poder espiritual. El acreedor de dicho tipo de poder, conocido en general como *alaşé*, no debe abandonar

la posibilidad de hacerse acreedor del poder material; sin embargo, se entiende que el poder espiritual, *aṣé*, es mucho más poderoso y efectivo que *agbara*. Un *alaṣé* entiende que la fuerza física es secundaria y de menor trascendencia. En este sentido, y como explica Akinjogbin, los yoruba consideran que sin la ayuda de las fuerzas espirituales o del mundo invisible es prácticamente imposible alcanzar y ejercer un poder duradero en el mundo visible (13-5).

En el caso de los reyes yoruba, *oba*, estos se convierten en *alaṣé* a través de los rituales de entronización. Cabe señalar que dichos rituales son iniciatorios; en este sentido, tienen como función principal hacer que, ritualmente, el candidato a rey muera como persona común y renazca como rey, es decir, deje de ser persona y pase a encarnar a la comunidad entera (18).

Hasta este punto han sido descritos los tipos de poder principales que existen entre los yoruba. Es probable que estos conceptos hayan existido como tales a lo largo del periodo imperial de Oyo (c.1600-c.1790) (Law, 62, 66). A continuación será descrita la organización del gobierno en la capital del reino de Oyo durante la época imperial. De igual manera, cabe señalar que dicha descripción no es de carácter definitivo y esto se debe a la cantidad limitada de fuentes

que se refieran a ese particular en esa época específica (62).

Durante la época imperial, la capital del reino de Oyo estaba dividida en tres sectores principales. El primer sector era el palacio del alafin,²⁰ el segundo era donde habitaban miembros del linaje real y el tercero era donde habitaban los miembros no-reales del gobierno (64).

A la cabeza del gobierno se encontraba el alafin. En teoría, el alafin tenía poder político absoluto, pero en la práctica tenía que consultar sus decisiones con el consejo de ministros conocido con el nombre de Oyo Mesi. El alafin poseía dos funciones administrativas principales, siendo la primera de éstas la de fungir como la autoridad judicial suprema. Es decir, cuando había disputas las cuales no habían podido ser resueltas por los líderes de los diferentes caseríos que rodeaban la capital del reino, el asunto era llevado ante el alafin y éste debía emitir un veredicto resolutivo. La segunda función administrativa que cumplía el alafin era la de controlar el nombramiento de jefes en Oyo, ya que toda persona que fuera nombrada como jefe de alguna instancia debía ser aprobada por él (65).

²⁰ Alafin, en lengua yoruba, significa "dueño del palacio". Entre los yoruba se utiliza genéricamente la palabra *oba* para designar a los reyes tradicionales. Sin embargo, cada localidad posee un nombre propio para este cargo. Alafin es la palabra para designar al rey de Oyo únicamente.

Durante este periodo la figura del alafin ya era concebida como la encarnación de Şangó, cuyo culto él controlaba, y además era concebido como *ekeji orişa*, es decir, el compañero de los dioses (66). Sin embargo, de ninguna manera se puede afirmar que el alafin era considerado como dios en la tierra (66). Por otro lado, la sucesión entre los alafin de Oyo era de padres a hijos hasta principios del siglo XVIII (67) cuando esta regla cambió y se comenzó a llevar a cabo por elección (Johnson, 41-2). Los miembros del Oyo *Mesi* tenían la tarea de confirmar o rechazar al candidato (Law, 66). Durante el *interregno* el líder del Oyo *Mesi*, a saber, el *Başorun*, fungía como rey interino (73).

El alafin tenía bajo su control un equipo de oficiales que llevaban a cabo determinadas labores administrativas y rituales. Estos oficiales eran conocidos como *eru oba*, a saber, los esclavos del rey.²¹ La cantidad de esclavos podía ascender a varios millares (67). Había tres clases de esclavos en la corte: los esclavos con título, los eunucos (*Iwefa*) y los *Ilari*. Entre los esclavos con título más importante se encontraba el *Olokun Esin*, quien se encargaba

²¹ En relación con la procedencia de los esclavos existen cuatro posibilidades. Según Law algunos esclavos eran parte de regalos que otros reinos le hacían a Oyo para que éste no los atacara (Law 1977, 161). De igual forma, en los tributos anuales que Dahomey le hacía Oyo se incluían esclavos (165). Muchos esclavos eran cautivos de guerra (225). Finalmente cierta cantidad de esclavos era obtenida a través del comercio con los vecinos norteños de Oyo (226).

del mantenimiento de la caballería, y los *Arokin*, que eran los "historiadores" oficiales de la corte. Existían tres eunucos principales, los cuales llevaban a cabo funciones diferentes. Estos eunucos eran conocidos como *Ona Iwefa*, *Otun Iwefa* y *Osi Iwefa*. El *Ona Iwefa* en ocasiones sustituía al alafin en su función judicial. El *Otun Iwefa* estaba a cargo del culto a Şangó y de su altar ubicado en la localidad de Koso. El *Osi Iwefa* era el encargado de recolectar los impuestos y en ocasiones sustituía al alafin en juntas con los diferentes funcionarios de alta jerarquía en el reino.

Los *Ilari* eran los guardaespaldas del alafin, sus mensajeros y sus recolectores de impuestos provenientes de las afueras de la capital (68-9). Estos *Ilari* eran todos iniciados en el culto a Şangó (104). De igual forma, existía una serie de representantes del alafin en los territorios ubicados lejos de la capital del reino. Estos representantes se conocían como *asoju oba* (los ojos del rey) o *ajele*. La función principal de estos esclavos era la de cerciorarse de la lealtad de los súbditos del alafin en tierras lejanas. Los *ajele* eran en sí esclavos de la corte que habían sido escogidos para cumplir con la función antes mencionada (110-1). Estos *ajele* eran también iniciados en el culto a Şangó (Morton-Williams, 255), lo cual certifica la

importancia que el culto a Şangó tuvo en el gobierno de los territorios pertenecientes a Oyo (Law, 104).

Entre los jefes no-reales se encontraban los miembros del *Oyo Mesi*. Además de las funciones políticas que han sido descritas arriba, los siete miembros del consejo de ministros cumplían labores religiosas importantes en el reino. El líder del *Oyo Mesi* era conocido como *Başorun* y era el encargado del festival *Orun*. El *Başorun* llevaba a cabo anualmente la adivinación para determinar si el alafin debía permanecer en su función o debía ser destituido de su cargo (73-4). El *Agbakin* estaba a cargo del culto a Oranyan, el mítico fundador de Oyo. El *Alapini* estaba a cargo del culto *Egungun*. El *Laguna* estaba a cargo del culto a orişa Oko, deidad de la agricultura. El *Asipa* estaba a cargo del culto a Ogun, deidad de la guerra y del hierro (73-4).

Como último aspecto, debe ser mencionado que el *Oyo Mesi* tenía bajo su control a los *Eşo*, a saber, los setenta jefes militares que actuaban bajo la estricta orden del consejo. Esto, entre otros aspectos, le otorgó al *Oyo Mesi* un poder innegable que sería utilizado en la pugna de poder entre este consejo y el alafin (74-6).

Finalmente cabe señalar que los cargos que han sido mencionados y descritos arriba no constituyen la totalidad de

los cargos en la corte de Oyo, sin embargo, son los más pertinentes de acuerdo con los propósitos de esta tesis.

CAPÍTULO 2

SURGIMIENTO DE OYO: UNA HISTORIA DIFÍCIL

Las dificultades historiográficas

Es verdaderamente difícil describir los acontecimientos tempranos de la historia de Oyo. Johnson ha escrito que "el origen de la nación yoruba está inmerso en la oscuridad (Johnson, 3)".²² La escasez o total inexistencia de fuentes que brinden información acerca del periodo en cuestión es una de las dificultades que coartan la tarea de historiarlo (Law, 26).

Básicamente las únicas fuentes con las que se cuentan son mitos (26). Sin embargo, como fue mencionado antes, el mito no es una crónica. El mito no puede ser tomado, literalmente, como un relato histórico de una época determinada. Además, el mito, debido a su carácter maleable, va cambiando a medida que cambian las condiciones que intenta legitimar. En este sentido, los mitos de fundación no necesariamente dan cuenta de ese periodo, sino de procesos o acontecimientos posteriores (Atanda 1980, 76).

²² La cita original es "The origin of the Yoruba nation is involved in obscurity."

Agiri, en su artículo *Early Oyo History Reconsidered* planteó que el conocimiento que se tiene acerca del origen e historia temprana de Oyo es inadecuado o "imperfecto" debido a que las fuentes con las que se cuentan están enmarañadas entre mitos y leyendas. Este autor, basándose en otros investigadores afirmó que "...la historia de esta periodo está más allá de cualquier investigación significativa" (Agiri 1975, 1).²³

Existen, al menos, tres preguntas que deben ser respondidas si se quiere dar cuenta del origen de Oyo. Éstas son: ¿Cuándo dicho grupo se hizo consciente de su existencia en relación con un territorio y una cultura específica que los diferenciara de otros grupos de la región?, ¿cuándo surgió el sistema socio-político y económico que los caracterizó? (Atanda, 75) y ¿cómo y cuándo se ocupó el territorio de Oyo Ile y en qué condiciones? Todas éstas son preguntas que difícilmente tienen una respuesta certera; sin embargo, existen algunas evidencias que probablemente aclaren algunas interrogantes.

Indudablemente una de las fuentes de información más valiosas para intentar conocer el periodo abordado aquí es la

²³ La cita original es "...the history of this period is beyond meaningful enquiry."

arqueología.²⁴ Como resultado de las excavaciones realizadas por Willet en Oyo Ile entre los años 1956-57 es posible conocer algunos aspectos sobre el origen de Oyo Ile como territorio ocupado. Sin embargo, este arqueólogo ha hecho mención de las múltiples dificultades para excavar en la región. La dificultad de mayor relevancia en esta expedición fue que a Willet y su equipo se les hizo muy difícil, si no imposible, diferenciar ocupaciones previas en el sitio. Es decir, fue muy difícil diferenciar los distintos asentamientos que yacían uno arriba de otro (Willet 1960, 67).

Las dificultades que Willet y su equipo tuvieron que enfrentar en Oyo Ile no impidieron la obtención de algunos datos que ayudan a esclarecer ciertos aspectos de su historia temprana. Según este arqueólogo, esta localidad ha sido habitada de manera continua aproximadamente desde el año 3000 a.C. (Agiri, 6). Sin embargo, si bien es probable que esta fecha sea adecuada para ubicar en el tiempo la ocupación del territorio antes mencionado, no deja de ser un problema ubicar en el tiempo el origen de la conciencia de grupo en relación con este territorio y la fundación del sistema político que caracterizó a Oyo Ile posteriormente.

²⁴ El periodo abordado en esta sección no es posible ubicarlo con certeza en el tiempo. Sin embargo, por ahora bastará saber que es al origen de Oyo al que esta parte está dedicada.

Con el propósito de ubicar en el tiempo la ocupación del territorio de Oyo Ile, se han ofrecido varias fechas. Law ha hecho un inventario de las fechas que se han propuesto sin tomar ninguna por definitiva. Entre éstas se encuentran los siglos X, XIV y principios del siglo XV (Law, 33). Además de inventariar las diversas fechas que se han ofrecido, Law hace mención de un aspecto importante. Según él, la fundación de Oyo Ile pudo haber estado relacionada con funciones comerciales. Es decir, es probable que Oyo Ile haya servido como centro mercantil para el comercio local y a larga distancia (30).²⁵

Es posible que la ocupación de este territorio haya sido llevada a cabo por uno o varios grupos yoruba que originalmente emigraron hacia la región desde la parte norte del río Níger. Según Beier, dicha migración se fue desintegrando paulatinamente y ello redundó en la ocupación no sólo de Oyo Ile sino de otras localidades (Beier s.f. 25, 27).

Según Willet, los primeros habitantes de esta localidad pudieron haber habitado en cuevas. Willet llegó a esta conclusión ya que él y su equipo tuvieron que refugiarse en

²⁵ En el último asentamiento que Willet y su equipo pudieron excavar, es decir, el más profundo, hallaron vasijas decoradas con motivos de mazorcas de maíz. Esto llevó a Willet a preguntarse: ¿Oyo Ile fue fundado antes del siglo XVI? Elaboró esta pregunta sabiendo que el maíz es de origen americano y que llegó a África no antes del siglo XVI (Willet, 75).

cuevas ante la inexistencia de otra posibilidad de hospedaje. Si las condiciones locales eran tales al momento de la expedición arqueológica, es muy probable que en el periodo de las primeras ocupaciones estas condiciones no hayan sido muy diferentes (Willet, 63).

Finalmente, luego de haber expuesto los pocos datos que se tienen acerca de las características de la ocupación o fundación de Oyo Ile, resulta conveniente presentar otra posibilidad. Míticamente Oyo Ile surgió a partir de Ile Ife. Al principio de este inciso hemos aclarado las características del mito y sus funciones. Sin embargo, si Oyo Ile ciertamente surgió a partir de Ile Ife, lo cual es dudoso, pudo haber acaecido de la siguiente forma.²⁶

Surgimiento de Oyo Ile a partir de Ile Ife

Es muy probable que el área geográfica que comprende Ile Ife fuera ocupada alrededor del año 350 a.C. (Es'Andah 1976, 9). Indudablemente, las características del suelo en esa región hicieron posible tal ocupación. Como bien escribió Ogunsola al referirse a las condiciones del suelo del área forestal en donde Ile Ife se ubica, "el suelo del bosque es muy fértil" (Igue-Ogunsola 1979, 53).²⁷

²⁶ La función de los mitos de descendencia a partir de Ile Ife y de su "fundador" mítico Oduduwa será analizada en el próximo capítulo.

²⁷ La cita original es "Le sol de la foret est très riche."

De acuerdo con Horton, Ile Ife se encuentra en un valle, que ha gozado de excelentes suministros de agua y que, en temporada de sequía, se beneficia de la humedad producida por las nubes que se condensan en las cimas de las montañas. A través de desagües naturales la humedad producida alcanza la región del valle. Dichos flujos de agua provenientes de las montañas arrastran a su vez todos los nutrientes en su descenso, provocando que la tierra sea fértil y por tal, adecuada para la actividad agrícola (Horton 1979, 100).

Estructuralmente, el Ile Ife temprano, pudo haber tenido la forma de un conjunto de pequeños asentamientos ubicados alrededor o cerca de fuentes importantes de agua. Andah ha propuesto que originalmente había trece pequeños asentamientos. Sin embargo, en relación con este aspecto, no existe certeza alguna (Es'Andah, 9).

Desafortunadamente, no se tiene documentación alguna que permita elaborar una descripción de las posibles características políticas de Ile Ife durante este periodo. Sin embargo, con base en las fuentes consultadas, es muy probable que la relación entre los habitantes de dichos pequeños asentamientos estuviera regida por reglas de parentesco (Obayemi 1979, 173). Gracias a las investigaciones presentadas por Ade Obayemi, contamos con una descripción del sistema político que caracterizó a Ile Ife años más tarde.

Según Obayemi, aproximadamente hacia el año 500 d.C. se hizo evidente la existencia de un sistema político más complejo que el que había existido previamente en Ile Ife. En el seno de cada uno de los pequeños asentamientos las relaciones individuales seguirían estando determinadas por las reglas de parentesco. Por otra parte, la relación entre los asentamientos trascendería dichas reglas y estaría caracterizada por la asociación entre patriarcados (Obayemi 1976, 267, 315). A la cabeza de este sistema más amplio de relación entre patriarcados, se encontraba lo que Obayemi ha denominado como "proto rey" el cual, ante todo, fungía como el símbolo de la unidad política y ritual entre los asentamientos, pero no era reconocido como el poseedor del poder absoluto (173, 267, 315). En realidad, este representante no era más que un *primus inter pares*, como el mismo Obayemi lo ha nombrado (1979, 170).

A partir del año 500 d.C. se hizo evidente otra innovación en la región de Ile Ife. Como consecuencia directa del incremento en el índice poblacional, los asentamientos fueron creciendo gradualmente. Paralelamente a este hecho, es muy probable que durante ese tiempo la agricultura haya fungido como actividad importante, produciendo incluso un excedente que permitiría el

surgimiento y permanencia de comerciantes y mercados entre otras innovaciones (Igue-Ogunsola, 41).

El sistema que ha sido descrito antes sería severamente trastocado como consecuencia directa de una invasión ocurrida aproximadamente durante el año 1000 d.C. (Obayemi 1976, 271). Obayemi ha propuesto que probablemente la horda invasora haya provenido de una de las colinas que rodean Ile Ife, específicamente de la colina Ora, ubicada entre Ile Ife y otro asentamiento conocido como Ilesa (269).

Aunque se desconocen las características generales de las armas que poseían los invasores, es evidente, ya que los habitantes de Ile Ife sucumbieron, que las armas de estos últimos hayan sido del todo inadecuadas para llevar a cabo combate alguno y mucho menos para resultar victoriosos (Lawuji 1992, 371). Es probable, aunque no hay certeza, que la tecnología del hierro fuera conocida por estos invasores y ésta les brindara amplia ventaja sobre sus enemigos.

Una vez que se proclamaron vencedores, los invasores tuvieron que enfrentar ataques provenientes de otro de los asentamientos de Ile Ife, llamado, Igbo (Johnson, 147). A consecuencia de estos ataques serían introducidos cambios políticos y estructurales como medidas de contención. Uno de estos cambios políticos fue anular la antigua autonomía que poseían cada unos de los asentamientos de Ile Ife (Obayemi

1979, 171). En adelante, la autoridad máxima radicaría en la figura del "rey", cualidad que caracterizaría a los subsiguientes reinos yoruba (Muñoz 1977, 22).

Uno de los cambios estructurales que ocurrieron fue la construcción de una muralla que protegiera el área específica en donde estaban asentados los invasores. Estas murallas caracterizarían al Ile Ife de la época. De hecho, Obayemi, al referirse a este enclave, lo definió como "el Ile Ife... de las primeras murallas" (Obayemi, 171). Con base en lo anterior, es muy probable que en el interior de la parte amurallada se encontrara lo que vendría a convertirse en la residencia oficial del "rey", es decir, el palacio (171) y áreas aledañas.

Una vez acaecidos estos cambios, Ile Ife se convertiría, paulatinamente, en un poder regional. Indudablemente, uno de los aspectos que lo haría posible está relacionado directamente con la metalurgia.

Según Horton, el desarrollo de la metalurgia en la región no tan sólo ofreció mayor capacidad militar sino que aportó nuevas y mejores tecnologías para llevar a cabo el trabajo agrícola con mayor eficiencia. Como resultado directo de esto, sería posible el auspicio de oficios no-agrícolas (Horton, 109).

Otro de los aspectos que propició que Ile Ife se convirtiera en una potencia fue su posición estratégica. Ubicado en la frontera entre la zona boscosa y la sabana, Ile Ife fungió como intermediario entre el comercio que iba desde la costa atlántica hacia el bosque, y de ahí hacia la sabana, y viceversa (100, 116). Por otra parte, el incremento en la capacidad militar que mencionamos antes, brindó a Ile Ife la posibilidad de expandir sus áreas de influencia en la región (111).

Todos los factores antes mencionados provocaron que Ile Ife se convirtiera en un "imán" y atrajera gran cantidad de personas con oficios diversos. Esa gente evidentemente veía en Ile Ife un sitio en donde podía realizarse profesionalmente. Sin embargo, este desplazamiento poblacional hacia Ile Ife provocó, en corto tiempo, la sobrepoblación de dicha localidad. Eventualmente los recursos ya no fueron suficientes para sostener tal sobrepoblación y con el propósito de resolver el problema, algunos príncipes fueron enviados con gran cantidad de seguidores para que se establecieran en las diversas capitales provinciales de Ile Ife (111).

Posterior al siglo XV, Ile Ife comenzó a decaer como potencia regional. Las capitales provinciales, después de la emigración, se convirtieron en nuevas potencias comerciales

opacando a Ile Ife. Igualmente Ile Ife ya no tendría el monopolio sobre el comercio del hierro ya que el reino edo de Benín comenzaría a obtenerlo a través del comercio con los europeos en la costa atlántica. Finalmente, las capitales provinciales aprovecharon el declive general que sufrió su "metrópoli" y fueron erigiéndose paulatinamente como entidades políticas independientes. Entre estas entidades se encontraba Oyo (116-18).

El problema fundamental de esta hipótesis es que no tan sólo toma el mito de fundación de Oyo a partir de Ile Ife como posible, históricamente, sino que, de acuerdo con lo narrado, Oyo, como asentamiento, estuvo ocupado como "capital provincial" de Ile Ife antes de convertirse en unidad política independiente, sin explicarse los procesos que llevaron a ello. Si bien, por un lado, esta versión intenta explicar el surgimiento de Oyo como unidad política independiente, por otro no esclarece el *modus operandi* de la ocupación de dicho territorio.

Expansión imperial²⁸ y colapso de Oyo: c.1600-c.1836

²⁸ Por *expansión imperial* entiéndase la acción bélica por parte de Oyo destinada a establecer el control político y económico de ciertas localidades. En relación con el carácter imperial de Oyo a partir de 1600 y sus propósitos Law ha expuesto lo siguiente:

"Trade, however, was far from being irrelevant to political power. The military efficiency of the Oyo army during the imperial period depended primarily on its use of cavalry, and cavalry mounts were obtained by trade, from the countries to the north...Horses had to be purchased, in large measure, by the re-export northwards of

Antes de comenzar propiamente a describir de manera general el periodo imperial de Oyo es necesario hacer una aclaración importante. Si estableciéramos un marco cronológico de la historia de Oyo, el periodo imperial ocuparía un lugar posterior al periodo Igboho (Law, 50).

Entre la fundación y desarrollo inicial de Oyo, y el periodo imperial, se encuentra el periodo mencionado arriba, a saber, la época durante la cual la realeza de Oyo tuvo la necesidad de exiliarse debido al saqueo de la capital, Oyo Ile, por parte de los nupe.²⁹ El periodo de exilio finalizó con la reocupación de la capital del reino por el alafin Abipa. A partir de dicha reocupación daría comienzo el periodo imperial de Oyo (50).

Indudablemente resulta difícil precisar con exactitud las fechas entre las cuales tuvo lugar el periodo imperial.

imported goods, so that the maintenance of a cavalry force depended upon profits derived from the Atlantic slave trade(Law 1977, 233)".

"Successful wars produced slaves for the traders, while successful trading was handed to produce horses for the soldiers. The territorial expansion of the Oyo empire could certainly have been directed towards comercial objectives, and it will be argued here that this was in fact the case (234)".

"In the case of Oyo, while it may be suggested that wars were undertaken in order to capture slaves, it cannot be proved, or even supported by a single piece of convincing direct evidence. Though wars certainly produced slaves, there were doubtless other good reasons for waging them. The case for supposing that Oyo expanded in order to control important trade routes is rather stronger, but even the argument depends in large part upon presumption rather upon direct evidence...It may be speculated that Oyo expanded towards the coast in order to control the new trade routes(235)".

²⁹ Vid infra.: último inciso del cuarto capítulo de esta tesis.

Sin embargo, bastará con reconocer que el periodo que nos concierne ocurrió entre el alafin Abipa y el alafin Olewu. Law ha propuesto que la época imperial ocurrió desde ca.1600 (fecha de la reocupación de Oyo Ile) hasta ca.1836 (fecha en la que murió alafin Olewu) (59).

Es preciso no seguir cronológicamente la descripción de la historia de Oyo ya que no todos los periodos importantes de la historia de este reino son pertinentes en este trabajo. El periodo Igboho será discutido en la nota final del último capítulo ya que es allí donde encaja, de acuerdo con la argumentación propuesta.

A partir de alrededor de 1600, Oyo comenzaría a expandir gradualmente sus fronteras hasta convertirse en un verdadero imperio. Durante la época imperial es posible determinar la existencia de tres tipos de súbditos de Oyo.

El primer grupo de súbditos se concentraba en el área que estaba directamente bajo el control inmediato del alafin. Los yoruba de Oyo conformaban el núcleo de este grupo. Sin embargo, en esta categoría de súbditos se incluían algunas localidades de yoruba Igbomina y Ekiti al este del reino y otras localidades de yoruba Egbado, Awori y Anago al sur (84).

El segundo grupo de súbditos lo conformaba aquellos reinos que, al igual que Oyo, trazaban su descendencia a

partir de Oduduwa e Ile Ife. El alafin de Oyo reclamaba su señorío sobre estos reinos debido a que se autoconsideraba como el único sucesor legítimo de Oduduwa. Entre todos éstos reinos sólo se conoce que los yoruba Egba eran propiamente súbditos de Oyo (84).

El tercer y último grupo lo conformaba reinos que se encontraban fuera del sistema dinástico que comenzó con Oduduwa y que pagaban tributos a Oyo. Entre estos se encontraba Dahomey, entre otros (85).

Sin importar el tipo de justificación que haya sido utilizada para ensanchar las fronteras de Oyo hasta convertirlo en imperio, debe quedar claro que la base del control político y comercial de este reino fue la fuerza. Las diversas justificaciones funcionaron a nivel mítico pero en el plano factual fue el poderío militar el que colocó a Oyo en posición de ventaja en la mayoría de las ocasiones (145). Sin embargo, antes de describir la milicia de Oyo, conviene esclarecer la relación que este reino tuvo con sus vecinos más cercanos y cómo logró expandirse.

En la parte nor-occidental, Oyo Ile colindaba con los asentamientos bariba, y en la parte nor-oriental con los nupe. No existe evidencia que nos permita afirmar que Oyo logró someter totalmente a alguno de estos poderosos vecinos (149). Sin embargo, se conoce que Oyo logró someter algunos

de estos asentamientos. Entre los bariba, Oyó convirtió en su súbdito al pequeño reino de Kaiama. Eventualmente, aproximadamente durante el año 1783, los habitantes de Kaiama emprendieron una guerra y vencieron a las fuerzas de Oyo, logrando así su emancipación definitiva (150).

En relación con los nupe, Oyo jamás logró someter localidad alguna. Se sabe que, aproximadamente durante el año 1789, Oyo pagaba tributos a los nupe. Durante 1790 Oyo intentó emanciparse del control nupe, sin embargo fue derrotado (150).

Al occidente de Oyo se encontraban los asentamientos aja. Entre los reinos más importantes que se ubicaban en esa región se encontraban Ouidah(Hueda) y Allada en la región costera, y Dahomey y Weme en la región del interior. Durante el siglo xvii los reinos costeros estuvieron en pugna entre sí. Lo mismo ocurrió con los reinos del interior. Aprovechando esta situación Oyo decidió insertarse con sus fuerzas en esa región (151).

Durante el siglo xviii, Dahomey logró expandirse hacia el sur sometiendo a la mayor parte de los reinos de la región. En primer lugar Dahomey logró vencer y someter a Weme (157). Posteriormente, aproximadamente durante el año 1724, logró someter a Allada (158) y en el año 1727 a Ouidah(Hueda) destruyendo su capital, Sahe, y apoderándose de su puerto,

Grehue (158). Sin embargo, a partir del ensanchamiento de las fronteras del reino de Dahomey, este fue atacado severamente por Oyo y aproximadamente en el año 1730 se convirtió en su súbdito en la región (158).

En el año 1748, Oyo logró establecer formalmente su dominio sobre Dahomey. Esta victoria le brindó no sólo el obvio beneficio de tener acceso directo al mar sino que también Dahomey le serviría de "trampolín" para expandir su influencia hacia el occidente, hasta la región donde se encontraba el reino de los Asante (169-70).

Posteriormente, durante el mandato del alafin Abiodun, aproximadamente durante los años 1774 y 1789, Oyo logró apoderarse de los reinos egun como Porto Novo, al igual que las regiones de Badagry y Mahi (182). La expansión imperial de Oyo fue posible gracias a su superioridad militar (183). A continuación será descrita la conformación del ejército de Oyo durante esa época.

En condiciones normales, el ejército de Oyo consistía de tres divisiones básicas: la infantería, los arqueros y la caballería (183). La infantería estaba compuesta de todos aquellos hombres adultos que fueran considerados como hábiles para luchar una campaña. Cuando la situación lo requería estos hombres eran convocados para tales efectos. Sin embargo, los elementos de caballería y arqueros requerían

entrenamiento intensivo (183), por lo cual puede pensarse que su tarea era de carácter profesional.

Las armas características de los elementos de infantería eran lanzas, hachas y espadas (183). Por su parte, la caballería siempre utilizaba lanzas (187). La caballería jamás funcionó sola; por el contrario, en todas las ocasiones trabajaba en combinación con la infantería y presumiblemente con los arqueros (187). Finalmente, en relación con los armamentos, cabe señalar que la milicia de Oyo no utilizó mosquetes como arma para la guerra (188).

En relación con los caballos debemos aclarar que éstos constituyeron el "arma" más importante del ejército de Oyo (198). Es muy probable que la introducción de los caballos en Oyo ocurriera durante el periodo Igboho. En esa época, durante el reinado del alafin Orompoto, se hace alusión por primera vez a un ejército conformado por mil elementos de infantería y mil de caballería (Johnson, 161). De igual manera, es probable que los yoruba de Oyo hayan adoptado el uso del caballo de sus vecinos norteños nupe y bariba (Law, 183-4).

Durante el periodo imperial de Oyo, los caballos tenían que ser importados de la localidad norteña de Bornu. De igual forma, la totalidad del aparejo caballeresco era importado de la región nupe, centro importante en la fabricación de

correas y estribos entre otros elementos necesarios para la caballería (216). La razón principal para que los caballos tuvieran que ser importados era que en la región en donde se encontraba Oyo Ile existía gran cantidad de moscas tse-tse transmisoras de la tripanosomiasis, la cual en tiempos de lluvia disminuía severamente la cantidad de caballos existentes (184).

Indudablemente la utilización de la caballería en las empresas militares le brindó a Oyo superioridad sobre muchos de sus adversarios. Sin embargo, la razón para ello no sólo se encuentra en la caballería misma. La razón principal por la cual la caballería le fue útil a Oyo fue la condición del terreno sobre la cual se utilizó. En su expansión hacia occidente, ésta fue muy útil debido a que en dicho territorio se encuentra la sabana, territorio plano, por demás apto para la actividad montada (199).

A pesar de que Oyo logró expandir sus fronteras y, con ello, someter a muchos reinos vecinos, a partir del reinado del alafin Awole el imperio que se había erigido comenzaría a decaer hasta convertirse en ruinas (245).

El colapso del imperio de Oyo comenzó a partir de su centro, a saber, de la capital, Oyo Ile. Durante el reinado del alafin Awole, el alto comandante militar de Oyo, Are Ona

Kakanfo, llamado Afonja, fue el protagonista de la lucha de poder que daría comienzo al fin del imperio (245).

Antes de que el alafin Awole se convirtiera en tal, hizo una visita a Ilorin, provincia gobernada por Afonja, y allí el líder militar castigó a Awole por supuesto mal comportamiento. Al ascender al trono, Awole traía consigo la sed de venganza en contra de Afonja. Más aún, Afonja, aprovechándose de sus relaciones con la familia real de Oyo, creyó que tendría la posibilidad de convertirse en alafin y derrocar a Awole (249).

Los consejeros de Awole le sugirieron que, para deshacerse de Afonja, lo enviara a una campaña militar hacia la localidad de Iwere. Esta región se caracterizaba por su gran capacidad militar y por tal razón, de acuerdo con los consejeros, Afonja sería derrotado. Al regresar al reino, Awole le podía imponer el suicidio como castigo por su fracaso militar, como era la costumbre. Awole asintió. Sin embargo, cuando Afonja se dirigía hacia Iwere, le recordó a muchos de sus jefes militares que se dirigían hacia el pueblo donde había nacido la madre de alafin Abiodun y que como tal, ellos debían rechazar las órdenes del alafin Awole, ya que muchos de ellos habían obtenido sus puestos gracias a Abiodun. Mediante esta estrategia, Afonja logró convencer a sus jefes militares y dirigió el ejército hacia la capital de

Oyo. Cuando llegaron, obligaron a alafin Awole a suicidarse tomando veneno, y saquearon la ciudad (250).

Afonja había colaborado con el Oyo Mesi para derrocar a Awole porque consideró que él sería el sucesor. Sin embargo, el Oyo Mesi colocó en su lugar a Adebo, provocando que Afonja se acuartelara en Ilorin para convertir esa localidad en una entidad independiente de Oyo (250). Debido a que las luchas por el poder en el seno de la capital del reino continuaban, no hubo medios para detener el fortalecimiento gradual de Afonja en Ilorin hasta que, aproximadamente en 1817, éste promovió una rebelión musulmana en contra de Oyo para poder conseguir sus propósitos (252, 255).

Esta rebelión en contra del poder de Oyo tendría mucho eco en la capital del reino. En la corte de Oyo existían muchos esclavos principalmente de origen Hausa, los cuales eran musulmanes y para quienes la llamada musulmana a rebelarse podría significar la concreción de su libertad definitiva. Como resultado, dicha rebelión se llevó a cabo debilitando seriamente el poder de Oyo en la capital. En las provincias el llamado musulmán a la rebelión en contra de Oyo cobraría fuerza provocando el declive y la final desaparición de la ingerencia de Oyo en esas regiones. Indudablemente esa rebelión fue una de las causas de que el poder de Oyo decayera progresivamente (256, 258).

El deterioro de la capacidad de Oyo para mantener en orden su imperio provocó que las provincias lejanas del imperio eventualmente se emanciparan por completo (261). De igual forma, a partir de la segunda década siglo XIX Oyo mostró gran reducción en su caballería. Esto se debió a que los centros de compra y venta de esclavos estarían bajo el control de Dahomey, entre otros, y con ello Oyo no tendría la posibilidad de adquirir bienes europeos con los cuales pagarían los caballos en el norte (284).

Por otro lado, y por este tiempo, la localidad de Ilorin había sido incorporada como emirato al Califato de Sokoto fundado por Usman dan Fodio en 1804.³⁰ El propósito fundamental de los mandatarios de Ilorin era llevar el qurán³¹ por toda la región yoruba hasta la costa atlántica.³² Como resultado directo de este *ÿihād*³³, la capital de Oyo sería ocupada por los fulani de Ilorin aproximadamente entre los años 1831 y 1833. Esto tuvo lugar bajo el mandato del alafin Amodo. A partir del año 1833 los fulani destruyeron o

³⁰ Ver: R.A. Adeleye, "The Sokoto Caliphate in the nineteenth century" en J.F. Ade Ajayi y Michael Crowder(eds.) History of West Africa vol.2, Essex: Longman, 1984 y R.A. Adeleye, Power and Diplomacy in Northern Nigeria 1804-1906: The Sokoto Caliphate and its Enemies, Londres: Longman, 1977.

³¹ Sistema de transliteración utilizado para los términos árabes: Julio Cortés, Diccionario de árabe culto (árabe-español), Madrid: Gredos, 1996.

³² Ver: Murray Last, "Reform in West Africa: the jihad movements of the nineteenth century" en J.F. Ade Ajayi y Michael Crowder(eds.), History of West Africa vol.2, Essex: Longman, 1984.

³³ Sistema de transliteración utilizado para los términos árabes: Julio Cortés, Diccionario de árabe culto (árabe-español), Madrid: Gredos, 1996.

sometieron a las localidades más importantes que anteriormente estaban bajo el control de Oyo. Finalmente, durante el año 1836 aproximadamente, los habitantes de Oyo, temiendo nuevos ataques bélicos, abandonaron la capital del reino. Oyo Ile jamás sería reocupada. En su lugar sería fundado el Nuevo Oyo en la localidad Ago Oja durante el mandato del alafin Atiba (278, 289, 291, 295-6).

CAPÍTULO 3

LOS ANTEPASADOS MÍTICOS DEL ALAFIN: SUS FUNCIONES.

Oduduwa

En el siglo XIX, específicamente en la localidad del nuevo Oyo, Samuel Johnson se dedicó a recopilar informaciones que le permitieran escribir su *History of the Yorubas* (Law 1976, 72).³⁴ Entre sus fuentes se encontraba una de vital importancia, a saber, la de los miembros del *Arokin* de la corte de Oyo. La institución del *Arokin* es verdaderamente compleja,³⁵ sin embargo, bastará describirlos aquí como los *conocedores del pasado* o como los *historiadores* de la corte, tal y como Johnson los describió (Johnson, 3). De esos *conocedores del pasado* Johnson obtuvo las informaciones con las cuales pudo armar la historia temprana del reino de Oyo. En esas informaciones Oduduwa apareció como el *precursor* o *primer ancestro* de los yoruba. Además, Oduduwa fue reconocido no tan sólo como el fundador del primer reino yoruba, Ile Ife, sino también de Oyo (3, 143). Sin embargo,

³⁴ En relación con la vida de Samuel Johnson, Law ha escrito que "Johnson was a Sierra Leonan of Oyo extraction" (Law 1977, 21). Al parecer Johnson fue esclavo liberto por los ingleses y después de su liberación ubicado en Sierra Leona. De igual forma a través de Law sabemos que murió en 1901 (Law 1984, 195).

³⁵ Cf. P.F. de Moraes-Farias, "History and consolation: royal Yoruba bards comment on their craft" History in Africa vol.19, 1992, pp.263-297.

Oduduwa, ante todo ha sido y es un personaje mítico (143), un oriša (Lucas, 93), una deidad, y como tal, su existencia humana debe entenderse posible sólo a través del mito. A continuación será narrado el mito en donde se relata cómo Oduduwa se convirtió en el *precursor* de los yoruba. De igual forma, se examinarán las funciones que ese mito tuvo en la construcción de la figura del alafin de Oyo y su gobierno durante la época imperial y en la época post re-construcción en el siglo XIX.

Oduduwa era el hijo y heredero de la corona de Lamurudu, quien reinó en La Meca tiempo después de la muerte del profeta Muhammad. Durante el reinado de su padre, Oduduwa se había convertido a la idolatría y como tenía muchos seguidores, pretendió cambiar la religión oficial, el Islam. El primer paso para concretar su plan fue convertir la mezquita principal en un templo de la nueva fe. Con la ayuda de su amigo Asara, pronto la mezquita estuvo poblada por gran cantidad de ídolos (Johnson, 3).

Asara tenía un hijo llamado Braima. Braima era musulmán. Durante mucho tiempo Asara utilizó a su hijo como vendedor de ídolos. Por razones obvias, Braima detestaba este trabajo pero, como era menor de edad, obedecía todo lo que su padre le ordenaba (4).

Por medio de las influencias de Oduduwa, se emitió un mandato real en el cual se ordenaba a todos los hombres a que salieran de cacería durante los tres días previos a la celebración del festival anual en honor a los ídolos (4).

Cuando comenzó esta costumbre, ya Braima tenía la mayoría de edad y en una de esas salidas aprovechó la ausencia de todos los que él consideraba como enemigos y destruyó por completo el templo de los ídolos. Cuando todos los hombres regresaron de la cacería inmediatamente se preguntaron quién había podido haber hecho eso. Comenzaron a investigar asiduamente y encontraron que el responsable era Braima. Como castigo, éste fue condenado a ser quemado vivo (4).

A partir de este incidente se generaron dos grupos. Uno de ellos, el de los musulmanes, defendía la posición de Braima. El otro, defendía la posición de Oduduwa. La guerra civil estalló como resultado de la ira de ambos bandos. Finalmente Lamurudu fue asesinado y sus hijos, y todos aquellos que simpatizaban con la idolatría, fueron expulsados de La Meca. Oduduwa viajó durante 90 días hasta llegar con sus hijos hasta Ile Ife (4).

Establecidos en Ile Ife, Oduduwa y sus hijos, juraron vengarse de los musulmanes. Sin embargo, Oduduwa murió antes de que pudiera estar en condiciones de efectuar cualquier

tipo de ataque. Su hijo mayor, Okanbi, quedó al comando del grupo y tiempo después murió, dejando siete príncipes como sucesores. Estos siete príncipes tendrían un papel muy importante en la historia futura de los yoruba (7).

Antes de comenzar a analizar las posibles funciones que este mito tuvo en la construcción de la figura del alafin de Oyo y del gobierno en general, será conveniente indagar en los propósitos de Johnson para con esta narración mitológica.

Según Johnson, el nombre *Lamurudu* no es sino una deformación del nombre *Nimrod*. El autor identifica a Nimrod como el personaje bíblico de origen fenicio cuyos descendientes libraron una guerra en la península arábiga y desde allí fueron expulsados a causa de sus creencias religiosas. El primer asentamiento que estos guerreros tuvieron en el continente africano se llamó Yarba, raíz del nombre yoruba. De ahí, Johnson concluye que esos descendientes de Nimrod no son otros sino los yoruba quienes, desde Egipto o Nubia, y junto con el personaje bíblico, libraron varias batallas de conquista en la península arábiga y que, una vez estuvieron establecidos allí, fueron expulsados a causa de sus creencias religiosas (6-7).

Otra de las conclusiones a las que Johnson llegó fue que, seguramente, los antecesores de los yoruba habían sido

cristianos coptos, o en su defecto, concedores del cristianismo en algún modo (7).

Si se tiene en cuenta que Samuel Johnson trabajó como pastor anglicano en la localidad del nuevo Oyo a partir de 1888 (Law, 72), se aclara la intención de las conclusiones a las que éste llegó en su análisis del mito antes relatado. Como pastor, su trabajo principal era atraer creyentes a la fe cristiana. Sin embargo, si era importante atraer creyentes, también lo era legitimar la actividad misionera y su efectividad. Por tal razón, Johnson, al trazarle una ascendencia cristiana a los yoruba, o al menos concedora de dicha fe, pretendía hacer ver que la conversión de los yoruba al cristianismo no sería tarea difícil. En suma, la proposición de Johnson estaría expresada de la siguiente forma: *si los yoruba ya fueron cristianos una vez, ¿por qué no pueden volver a serlo?*

De hecho, según Johnson, el nombre del personaje Asara se parece mucho al de *anasara* que, según él, es la forma que tienen los musulmanes de referirse a los cristianos. Literalmente *anasara* significa "seguidores del nazareno". De ahí, el autor concluye que la lucha que se narró en el mito no era sino entre los musulmanes y los seguidores de una forma "corrupta" de cristianismo antiguo (Johnson, 7).

Robin Law advirtió que Johnson no sólo era un recolector de tradiciones orales sino que él tenía su propia agenda historiográfica con base en esas tradiciones que recopiló en el nuevo Oyo. Law reconoció que dicha agenda historiográfica era del todo cristiana y que uno de los intereses de Johnson fue hacer ver que la historia de los yoruba iba inevitablemente hacia un fin, a saber, su conversión al cristianismo (Law 1984, 197).

El segundo propósito de Johnson en relación con el mito de Oduduwa como el ancestro primero de los yoruba está relacionado directamente con una agenda política. Johnson, al igual que otros, ha sido incluido en el grupo conocido como los *nacionalistas culturales* (Law 1976, 77). Estos *nacionalistas* fueron yoruba educados a la occidental que, a causa de la discriminación racial por parte de los ingleses, desistieron de convertirse en *negros británicos* y optaron por restablecer sus lazos con su cultura de origen (76). En su interés de darle cohesión al grupo étnico del cual formaban parte, estos *nacionalistas* optaron por trazar una descendencia común para todos los yoruba y ésta fue la de Oduduwa. Johnson, como historiador *nacionalista*, utilizó el mito de Oduduwa para reforzar la idea de la unidad de la *nación* yoruba. Al asignar un ancestro común, ciertamente le otorgaba a los yoruba, al menos a través de la *operación*

historiográfica,³⁶ la unidad necesaria para enfrentar la embestida de la discriminación inglesa que fue mencionada arriba. Cabe señalar que dicha unidad estaba lejos de concretarse en el plano factual ya que muchos sub-grupos yoruba se encontraban inmersos en guerras intestinas durante el siglo XIX (Falola 1988, 213).

Una vez analizados los posibles propósitos de Johnson es conveniente pasar a considerar las funciones de éste en la corte de Oyo antes y durante el siglo XIX.

La primera de las funciones probablemente fue la de definir la posición de los yoruba de Oyo en relación con los musulmanes. Trazando su origen a partir de La Meca, y de los motivos de su expulsión, los yoruba de Oyo intentaron no sólo establecer similitudes entre ellos y los musulmanes sino también sus diferencias. La necesidad de definir dichas similitudes y diferencias pudo haber surgido en cualquier momento a partir del siglo XVII, época en la que se registra la introducción del Islam entre los yoruba (Law 1984, 204).³⁷

Por otra parte, durante la primera mitad del siglo XIX, la corte de Oyo sintió la necesidad de establecer su posición de resistencia (Law 1977, 29), en relación con los musulmanes del califato de Sokoto quienes habían inspirado la creación

³⁶ Concepto tomado de Michel de Certeau, La escritura de la historia, México: Universidad Iberoamericana, 1993.

³⁷ Vid supra: nota al final del capítulo.

del emirato de Ilorin, el cual a su vez, ayudó a subvertir el poder de Oyo (Law 1984, 204). Después de la caída del poderío de Oyo ante la embestida de Ilorin, el alafin Atiba, que reinó aproximadamente entre 1836 y 1859, fue el que encabezó la reubicación de la capital del reino. Atiba había sido musulmán, pero renunció a su fe cuando asumió el poder como alafin de Oyo. Atiba tuvo motivos fundamentales para adoptar el mito antes narrado ya que era importante para él crear un precedente de lo que él mismo estaba haciendo. Al reconocer a Oduduwa como un apóstata del Islam que tuvo que retirarse ante el poderío militar de los musulmanes, Atiba estaba creando el antecedente necesario para legitimar sus acciones (204-5).

La segunda, y la más importante, función del mito es la de la construcción de la figura de los alafin en Oyo. De acuerdo con la argumentación de esta tesis, la construcción de la identidad y de las capacidades del alafin para legitimar su existencia como pieza fundamental en la estructura política del reino es una de las razones principales por las cuales la descendencia de Oduduwa se hizo necesaria.

El nombre Oduduwa se compone de varias palabras. La etimología es *odu (ti o) da iwa*. El significado del nombre con base en la composición etimológica es "el autor de la

existencia" (Johnson, 143). Este significado ofrecido por Johnson es confirmado por Idowu, quien se refiere a Oduduwa como "el creador de todo lo que existe" (Idowu, 25). Como fundador de Ile Ife, Oduduwa es reconocido, en general, como el progenitor de los yoruba quien, después de morir, fue deificado (15).

Lo anterior explica por qué Oduduwa se encuentra en primera posición en la lista de reyes de Oyo. Se cree que Oduduwa es el creador de todo lo que existe, es el autor de la existencia; es por ello por lo que su lugar en la lista necesariamente ha de ser el primero, ya que se entiende que antes de él nada existía.

Por otro lado, la descendencia de Oduduwa tenía, y es probable que hasta nuestros días tenga, la función de establecer el vínculo directo entre éste y los alafin de Oyo con el propósito de presentar a estos últimos como los descendientes de la existencia misma. Oduduwa, al ser humanizado a través del mito, se convertía en un antepasado del cual se recibían, como descendientes, poderes específicos. El poder en cuestión es el poder sobre la existencia misma. La identidad de los alafin sucesivos en Oyo sería la del que encarna a la existencia. Su capacidad sería la del que tiene poder sobre ella, sin el cual la existencia en general sería imposible.

Finalmente, al establecer la descendencia de Oduduwa, los alafin de Oyo intentaban, ante todo, hacerse imprescindibles en la estructura política, no sólo a nivel local sino también regional.

Oranyan

Oranyan era el nieto menor de Oduduwa. Cuando Oduduwa murió, su hijo mayor, Okanbi, lo sucedió. Eventualmente todas las pertenencias que Oduduwa había dejado fueron repartidas entre sus nietos. Entre todo lo que fue repartido se encontraba dinero, esposas, ganado, joyas y coronas. Cada uno de los nietos heredó una de estas pertenencias, y Oranyan, heredó las tierras de su abuelo (Johnson, 8).

Oranyan, al parecer, estuvo ausente el día en que se hizo la repartición de los bienes. Sin embargo, al enterarse de su herencia quedó muy satisfecho y decidió sacarle provecho a su situación. Él declaró que si sus hermanos deseaban permanecer en las tierras que su abuelo le había heredado, tenían que pagar un tributo que consistiría en dinero, esposas, ganado, joyas y coronas. Sus hermanos consintieron y además, lo nombraron sucesor de su padre, Okanbi, al trono de Ile Ife (8-9).

Oranyan se convirtió en un poderoso rey, abundante en recursos y decidió vengarse en contra de los musulmanes por haber obligado a su abuelo a exiliarse. La venganza consistió

en comandar una expedición bélica en contra de la ciudad de La Meca (10).

La ruta que Oranyan decidió seguir hacia Meca fue la misma que siguió su abuelo cuando huyó, pero en sentido inverso. Sin embargo, en el transcurso de su travesía se dio cuenta de que no era posible continuar por aquella ruta ya que estaba infestada de hormigas. Por tal razón, Oranyan desvió su curso y se introdujo en tierras ocupadas por los nupe hasta llegar a las orillas del río Níger. Los nupe se opusieron a que Oranyan y sus seguidores cruzaran el río. Esto obligó a que Oranyan rediseñara su ruta hacia Meca (10).

Regresar a Ile Ife hubiera sido del todo humillante para el valiente guerrero y por ello decidió dirigirse hacia donde se encontraba el rey de los bariba. Una vez allí, el rey le dijo que le daría un amuleto amarrado a una serpiente. Oranyan debía seguir a esa serpiente y allí donde la serpiente se detuviera por siete días y luego desapareciera, allí debía fundar su pueblo (11).

Oranyan siguió las instrucciones que el rey le dio y cuando sucedió lo que debía ocurrir, allí fundó su pueblo llamado Oyo Ajaka, el que sería conocido como Oyo Ile o Katunga. Eventualmente, el centro de gobierno fue trasladado desde Ile Ife a Oyo Ile (11).

El mito que ha sido narrado tuvo varias funciones en el gobierno y en el diseño de la figura del alafin de Oyo.

La primera de las funciones que cabe destacar fue la de establecer la descendencia con Oduduwa. Se ha visto a través del mito que Oduduwa no fue el fundador de Oyo, sino el fundador de la dinastía que rigió en Oyo. El fundador de Oyo fue Oranyan. En este sentido, Oranyan fungió como pieza clave para establecer la unión entre el Oyo territorial, su alafin y Oduduwa. Había necesidad de entretrejer, de unir, de establecer esa descendencia desde Oduduwa y se hizo a través de este mito.

Por otro lado, se deduce que dicha descendencia se tradujo no tan sólo en la relación sanguínea de Oranyan con Oduduwa, sino también en el traspaso del centro del poder desde Ile Ife hasta Oyo Ile. La mención de dicho traspaso en el mito buscaba establecer al alafin como el heredero legítimo del poder político (Law 1977, 31). De esta forma, el alafin, al ser heredero de directo de Oranyan, hijo de Okanbi y nieto de Odudwa, progenitor de los yoruba (Idowu, 12) y fundador del primer reino, se aseguraba para sí dicha legitimidad.

La segunda función de este mito fue la de legitimar la expansión imperial de Oyo a partir del siglo XVII (Law, 143). En el mito se ha visto que la herencia que recibió Oranyan

fue el derecho sobre la tierra. Sus hermanos, futuros reyes de localidades yoruba como Ketu, Sabe e Ila, entre otros, deberían pagar tributos a Oranyan por la ocupación de dichas tierras (Johnson, 8). Con este mito, el alafin, como heredero directo de Oranyan, legitimaría su interés de posesión sobre los diversos territorios que iba ocupando a medida que la expansión imperial se hacía efectiva. El alafin sería considerado como el señor de la tierra (9).

Cabe señalar que existe otro mito con el cual se buscó cumplir con la misma función. Dicho mito narra como Oranyan descendió de los cielos y creó el primer montículo de tierra sobre las aguas primordiales (9). Más allá de otorgarle derecho legítimo sobre la tierra al alafin, este mito de creación buscó probablemente otorgarle cualidades sobrenaturales a la realeza de Oyo. De hecho, existe otra versión en la cual es Oduduwa, y no Oranyan, es el que desciende de los cielos y crea la tierra (Pemberton III 1977, 8-9).

Apter ha propuesto que los mitos de migración tuvieron el propósito de restarle cualquier tipo de importancia a Ile Ife. Como fue narrado en el inciso anterior, Ile Ife fue el sitio de llegada de Oduduwa y sus seguidores. Luego, como se narró en este inciso, el centro de control político fue trasladado desde Ile Ife hasta Oyo. Con ello, la realeza de

Oyo le restó importancia a Ile Ife haciéndolo ver como un sitio de llegada y estancia transitoria (Apter, 16). Por su parte, el mito de creación en el cual Oranyan desciende de los cielos, contrarresta cualquier intento de socavar la posición política de Oyo. Oyo sería concebido como el lugar donde comenzó todo lo que existe.

Es muy probable que dicho mito de creación cobrara pertinencia a partir de que los reinos subyugados al poder de Oyo, como medida de resistencia, comenzaron a trazar su descendencia a partir de Ile Ife. Con ello, estos reinos intentaron establecer, a través del mito, condición de igualdad con Oyo con el propósito de invalidar sus reclamos sobre estas tierras. Si ambos "descendían de Ile Ife" Oyo no tendría justificación o legitimación alguna para ejercer su poder sobre otros reinos. Ante la ineficacia de dicha legitimación, el mito de creación cuyo protagonista es Oranyan cumpliría con la misma función que antes cumplía el mito de descendencia de Oyo a partir de Ile Ife (33).

La tercera función de este mito está relacionada con la amenaza musulmana. Como se ha visto, Oranyan decidió llevar a cabo una empresa bélica en contra de La Meca con el propósito de vengar a su abuelo. Este mito tuvo la función de presentar a Oyo como una entidad resistente y combatiente

en contra de las fuerzas musulmanas que subvirtieron su poder durante la primera mitad del siglo XIX.³⁸

La cuarta y última función de este mito es la más importante de acuerdo con la argumentación de esta tesis. Al igual que Oduduwa, Oranyan tuvo su función en el diseño de las cualidades y poderes del alafin de Oyo.

Oranyan fue descrito por Johnson como "muy valiente y belicoso príncipe de carácter indomable" (Johnson, 143). Idowu confirma esta descripción al definir a Oranyan como un "poderoso guerrero" (Idowu, 92). En el mito que fue narrado, se vio la disposición que Oranyan tenía para las empresas bélicas al querer vengar a su abuelo.

Al igual que Oduduwa, Oranyan es ante todo un oriša, cuyo culto era controlado, en el tiempo en que Johnson visitó Oyo, por uno de los ministros del alafin conocido como Agbakin (Johnson, 72). En las ocasiones en que la guerra era declarada, era necesario propiciar al oriša Oranyan, para que Oyo asegurara su victoria ante el enemigo. En estas ocasiones se requería la presencia de los iniciados en el culto a Oranyan y eran estos los que llevaban a cabo los sacrificios propiciatorios, los cuales usualmente consistían de víctimas humanas. Dichos actos rituales se llevaban a

³⁸ Ver inciso anterior.

cabo, según Johnson, cuando las tropas estuvieran listas para marchar al encuentro con su enemigo (136-7).

El culto a Oranyan estaba bajo el control del consejo de ministros de Oyo, Oyo Mesi, específicamente en manos de uno de sus miembros, el Agbakin. El alafin no podía quedarse sin ningún poder en relación con el orişa Oranyan. Oranyan, como orişa, representa la guerra misma. Si uno de los miembros del consejo de ministros era el que controlaba el culto, es decir, tenía poder de invocar al orişa guerrero, en cualquier caso debía haber alguien que contrarrestara y vigilara ese poder.³⁹

Es muy probable que el mito sobre Oranyan haya tenido la función de establecer la descendencia directa entre este orişa y el alafin con el propósito de dotar a este último con el poder de invocar, como sucesor, los poderes de Oranyan en contra de sus enemigos. Descender de Oranyan sería descender de la guerra misma y como tal, tener el poder de declararla y desatarla. De esta manera, el alafin se convertía en el contrapoder del Agbakin y del Oyo Mesi en este particular.

Ajaka

Después de haber fundado Oyo, Oranyan dejó allí a uno de sus príncipes a cargo del gobierno y se fue a vivir a otro lugar conocido como Oko. Durante mucho tiempo se dedicó por

³⁹ Concepto de contrarrestar y vigilar entre los yoruba (Johnson, 71).

completo a conquistar otros territorios. Su misión principal era extender sus dominios por toda la región circundante (144).

En una ocasión Oranyan tuvo que hacer una visita de emergencia a Ile Ife y dejó como regente, en Oko, a su hijo mayor, Ajaka. El mito relata que Oranyan tardó mucho en regresar de Ile Ife y en Oko todos pensaron que éste había muerto en el camino. De tal modo que, ante la ausencia prolongada de su padre, Ajaka fue reconocido como nuevo alafin (144).

Míticamente, se sabe muy poco del periodo durante el cual Ajaka reinó. Johnson relata que, contrario a su padre, Ajaka era un gobernante pacífico. De hecho, Ajaka era demasiado pacífico, tomando en cuenta que el reino, en ese tiempo, estaba siendo asediado por enemigos fuertes. Debido a su incapacidad para enfrentar la amenaza extraña, Ajaka fue destronado y sustituido (149).

Durante el mandato de Ajaka, el reino fue asediado por uno de sus vecinos, a saber, Owu. El rey de Owu, sobrino de Oranyan, después de que éste había desaparecido y, sabiendo que su primo Ajaka era de carácter débil, pretendía hacer que éste le pagara tributos. Debido a que el Olowu, cargo del rey de Owu, era más poderoso, Ajaka no pudo enfrentarlo y

ésta fue la razón por la cual Ajaka fue destronado y desterrado a la localidad Igbodo por siete años (149).

Ajaka fue sustituido en el trono por su hermano menor Şangó (149). Sin embargo, después del reinado de Şangó, Ajaka volvió a asumir el cargo de alafin. Míticamente, es el único de los alafin de Oyo que reinó dos veces (148). En su segundo reinado, Ajaka fue una persona totalmente diferente a la que había sido durante su primer mandato. Condujo una expedición bélica en contra de los nupe, en la cual resultó victorioso. De igual forma, en los últimos días de su reinado, estuvo envuelto en pugnas internas con algunos de sus súbditos, a los cuales, finalmente, mandó ejecutar (152, 154).

La primera de las funciones de los mitos relatados arriba, es decir, el del primer y segundo mandato de Ajaka, fue presentar a la figura del fundador factual de Oyo, Oranyan, como un rey conquistador y expansivo. El propósito de ello probablemente se debió al interés de la corte de Oyo de legitimar su expansión imperial, como fue mencionado antes. Es importante que el fundador factual de Oyo aparezca como un alafin combativo y expansivo ya que eso marca un excelente precedente para los alafin subsiguientes.

La segunda función del mito del primer reinado fue la de servir de ejemplo de lo que el alafin de Oyo no debe hacer. Ajaka, como fue narrado, durante este periodo se caracterizó

por ser un alafin demasiado pacífico. Ese carácter pacifista lo llevó a confrontar problemas y por no ser capaz de aniquilar la amenaza del rey de Owu, finalmente fue destronado. Con este precedente, se intentó educar a los alafin sucesivos de Oyo acerca de cuál debía ser su actitud para con los enemigos. Ningún alafin debía hacer o comportarse como se comportó Ajaka, ya que ello equivaldría a poner su posición y la del reino entero en grave peligro.

Precisamente, para que el mismo personaje fuera el protagonista de su "reivindicación", el mito sobre su segundo reinado buscaba mostrar el modo según el cual el alafin debía ejercer su mandato. Debía ser un alafin de fuerte carácter, guerrero y con total control sobre sus súbditos. De hecho, con la empresa bélica que Ajaka libró en contra de los nupe, se establecía con mayor fuerza el precedente de expansión marcado por Oranyan. Si Ajaka había seguido los pasos expansivos de su padre, de igual forma los alafin subsiguientes debían hacerlo. Al final, Ajaka, durante su segundo reinado, mostró las condiciones propicias para que un alafin lograra ser reconocido como exitoso.

En relación con la legitimación de la expansión imperial de Oyo cabe señalar un último aspecto. Como se narró antes, durante el primer mandato de Ajaka, el rey de Owu amenazó la estabilidad del reino y esto provocó que Ajaka fuera

sustituido por Şangó, quien finalmente enfrentó y derrotó a las fuerzas de Owu (149). Robin Law ha propuesto que aunque este acontecimiento forma parte del mito, él no tiene razones para dudar de la veracidad histórica de la amenaza de Owu hacia Oyo (Law 1977, 37). Sin embargo, la veracidad histórica de dicha amenaza no es el interés principal aquí. El *motivo mítico* "amenaza de Owu hacia Oyo" cumplió con una función específica. Con dicha "amenaza" se justifica la agresión expansiva. La "amenaza" sirvió para hacer "justa" o "necesaria" la expansión de Oyo. Owu, resultó ser, en ese episodio, la excusa perfecta para las agresiones de Oyo. La agresión se inclinará más del lado de la "defensa" que de la conquista.

Finalmente, existe otra función no tan sólo de los mitos antes narrados, sino del establecimiento de la descendencia entre Ajaka y los alafin subsiguientes de Oyo. Ajaka, al igual que Oduduwa, Oranyan y Şangó, es un orişa. Robin Law ofreció otro nombre para el orişa Ajaka: Dadá (33). De manera indirecta, esta información puede confirmarse en el trabajo de Lydia Cabrera (247-48).⁴⁰ Dadá es la deidad tutelar de los recién nacidos que tienen cabellos rizados (Lucas, 156).

⁴⁰ Uno de los informantes de Lydia Cabrera afirmó que "Changó tiene un hermano que confunden mucho con su hermana, le advierto. El lo saluda diciendo. Aburo mi dádda bako yi bále, saludo a mi hermano Dadda."

El establecimiento de la relación directa de la descendencia de Ajaka o Dadá es muy probable que buscara otorgarle al alafin el poder sobre la vida de todos sus súbditos. Si el alafin descendía de Dadá, en cierta medida, él encarnaba esta deidad y sus poderes. Como tal, el alafin sería el dueño y señor de la vida de toda criatura nacida con cabellos rizados, los cuales deben haber sido la gran mayoría, ya que ese es un rasgo común entre los negro-africanos. Este aspecto guarda relación con el mito acerca del segundo mandato de Ajaka en el cual él acaba por mandar ejecutar a los súbditos contra los cuales había librado pugnas internas. Al mandar ejecutarlos, el alafin Ajaka o Dadá aparecía como dueño y señor de la vida de estos.

Şangó

Şangó fue hijo de Oranyan y hermano menor de Ajaka. En la secuencia de los alafin de Oyo, él ocupó el cuarto lugar. Su madre se llamó Torosi, hija del rey Elempe de los nupe. Este rey hizo una alianza con Oranyan y le dio a su hija para que la desposara y con el tiempo ésta dio a luz a Şangó (Johnson, 149-50).

Como fue narrado antes, el ascenso de Şangó al poder se justificó con la "debilidad" de su hermano ante las amenazas del rey de Owu, quien pretendía que Oyo le pagara tributos.

Ante la necesidad de detener dicha amenaza Ajaka fue destronado y enviado al exilio en Igbodo (149).

Al ascender Şangó al poder, el rey de Owu creyó que podía sacar provecho de su juventud (inexperiencia) y obligarlo a que le pagara los tributos que él demandaba. Sin demora alguna, Şangó desplegó sus fuerzas militares en contra de la capital de Owu. En ese enfrentamiento, Şangó demostró ser un cruento guerrero así como poseedor de poderes tenebrosos. El mito narra que una de las razones para que Şangó y su ejército logaran vencer en la batalla fue debido a que durante el combate Şangó comenzó a echar humo por su boca y por su nariz, lo cual asustó muchísimo a los guerreros de Owu y provocó su huida (149).

A partir de esa victoria decisiva sobre Owu, Şangó gradualmente fue consolidando su posición como alafin de Oyo. Con cada empresa bélica que llevaba a cabo en contra de otros pueblos su poder se incrementaba. De hecho, llegó a tener tanto poder que decidió reubicar la capital del reino de Oko en Oyo Ile (149-50).

Su reinado duró siete años. Durante esos años Şangó se caracterizó por su crueldad y por su habilidad para fabricar amuletos. Entre la multiplicidad de amuletos que tuvo se le adjudica uno que le permitía atraer rayos. Un día, acompañado de algunos amigos y sirvientes, Şangó ascendió a

la colina Ajaka, en donde estaba ubicado el palacio de Oyo, y desde allí se decidió a probar la eficacia del amuleto que atraía rayos (150-1).

Una vez en la cima de la colina, e incrédulo de que dicho amuleto realmente pudiera atraer rayos, decidió probar su poder en contra de su propia casa. Para su sorpresa, el amuleto funcionó de tal manera que provocó una tormenta eléctrica que acabó por incendiar precisamente la casa de Şangó. Los edificios que conformaban el palacio se incendiaron y como resultado las esposas y los hijos de Şangó murieron incinerados (150-1).

A partir de estos acontecimientos, Şangó quedó destrozado emocionalmente. Su pueblo repudió sus actos y le dio la espalda. Finalmente, se fue del reino sabiendo que su pueblo lo aborrecía y se exilió en otras tierras en compañía de algunos seguidores (151).

La primera de las funciones que este mito probablemente tuvo fue la de, nuevamente, legitimar la expansión imperial de Oyo. Dicha expansión, como se ha visto, se legitimaba siempre que había oportunidad. El ataque de Şangó a la capital de Owu, establece, una vez más, otro precedente. Más aún, Şangó sirve de ejemplo para los alafin subsiguientes de Oyo. Otra vez, el alafin debe ser fuerte y decidido a salvaguardar la seguridad de Oyo.

Por otro lado, tanto a Şangó como a Oranyan se les relaciona con los caballos (Law 1980, 21). Este es otro elemento que sirvió para legitimar la expansión imperial ya que en gran medida, dicha expansión se hizo posible gracias a que Oyo poseía una buena caballería. Este aspecto ofreció grandes ventajas ya que Oyo estaba establecido sobre la sabana cuyo terreno es propicio para la caballería. Por tal razón Oyo pudo construir un gran reino en la sabana que iba desde la parte norte de la actual Nigeria hasta la costa atlántica (Law 1977, 198-99).

La segunda función está relacionada con el traslado de capital. Şangó fue el encargado de trasladar la capital del reino desde Oko hasta Oyo Ile. Probablemente, la función clave de este motivo mítico fue la de otorgarle al alafin la potestad territorial sobre la capital del reino. No sólo la potestad sobre otras tierras yoruba era importante, como en el caso de Oranyan. Obviamente, el alafin necesitaba legitimar su señorío en el territorio de la capital y este mito sería el medio que ayudaría a tales fines. El alafin, como sucesor de Şangó, poseía la capital porque descendía de quien la había fundado y eso ya era razón suficiente.

La tercera función de este mito fue la de servir como precedente para evitar que los alafin subsiguientes de Oyo tuvieran la costumbre de utilizar talismanes para gobernar.

Şangó utilizó sus amuletos y sus poderes mágicos para asegurarse la victoria en contra de sus enemigos. Sin embargo, su imprudencia redundó en el fin de su reinado y en su exilio. Después de todo, si los alafin ya habían sido investidos con el poder que la ley le otorgaba, ¿para qué tendrían necesidad de utilizar talismanes? (Johnson, 151).

La cuarta función fue la de establecer relación directa entre Şangó, quien al igual que sus antecesores también es un orişa, y los alafin subsiguientes, con el propósito de otorgarles el poder de invocarlo y con ello vencer a sus enemigos (Agiri, 9). De todos los cultos a los orişa que existieron en Oyo, y que aun hoy día existen, el culto a Şangó fue y es el más importante en relación con la figura del alafin (Law, 31).⁴¹

A través del mito, la humanización del orişa Şangó se hizo posible. Era necesario humanizarlo como alafin con el propósito de legitimar el culto a Şangó como un culto exclusivo del alafin de Oyo. Más aún, humanizarlo como alguien extremadamente violento y con gran capacidad destructiva indudablemente tuvo el propósito de hacerle ver a

⁴¹ Şangó es una deidad exclusiva del alafin y por ello se explica su cuarta posición en la lista de alafin de Oyo ofrecida por Johnson. La cuarta posición del reinado de Şangó en Oyo se debe a que entre los yoruba el número cuatro se refiere a la perfección ya que se cree que Olodumare creó el mundo en cuatro días. Al otorgarle la cuarta posición al reinado de Şangó no sólo este orişa tendría la imagen de perfección sino que también el alafin, como su descendiente, tendría el "aura" de perfección (Idowu [1962] 1977, 20).

los enemigos del alafin qué tipo de poder podía desplegar éste en contra de ellos. Ritualmente dicha descendencia entre los alafin y Şangó, e inclusive de otros orişa, se concreta como resultado de las ceremonias de entronización que cada nuevo alafin tiene que pasar para poder asumir su cargo.⁴²

Como orişa, a Şangó se le reconocen varios poderes. El primero de estos es del rayo (Lucas, 103). El mito da cuenta de dicho poder. Así como en el mito Şangó pretendía utilizar ese poder en contra de sus enemigos, de igual forma, los alafin en Oyo lo utilizarían (Agiri, 9). Con el poder del rayo de Şangó, el alafin sería capaz de destruir las casas de sus adversarios (Entrevista a Oni Şangó Lailo Hounnongan, 2001). Por ello algunos han descrito a Şangó como "el artillero del cielo" (Cabrera, 221). En ese sentido, Şangó representa "la cólera de Olodumare" (Idowu, 89).

Otro de los poderes que se le reconocen al orişa Şangó es el de la lluvia (Entrevista a Oba Adewori 2001). En el mito esto se hace evidente cuando se narra cómo Şangó provocó la formación de la tormenta eléctrica. En la entrevista que realicé al babalawo Emile Akpassaloko, éste enfatizó el punto según el cual "si Şangó no existiera no hubiera lluvia necesaria para que lo que comemos crezca y se desarrolle"

⁴² Ceremonias de entronización del alafin de Oyo (Johnson, 43-6.)

(Entrevista a Babalawo Emile Akpassaloko, 2001). El alafin, además de tener poder sobre la lluvia necesaria para obtener alimentos, también tendría poder sobre las fuentes de abastecimiento del preciado líquido. De hecho, este poder de la lluvia era un elemento importante cuando llegaba la época de sequía, durante la cual, sin duda alguna, en la capital de Oyo escaseaba el agua (Willet, 61).⁴³

La utilización de los poderes de Şangó como refuerzo para la figura del alafin de Oyo se hizo evidente durante el siglo XVIII. Durante este periodo, el alafin en turno, enviaba iniciados en el culto a Şangó, conocidos como *ajele* o *asoju oba*, con el propósito de que le sirvieran como sus representantes a lo largo de las rutas comerciales que llevaban a la costa Atlántica. Ante todo, estos mensajeros tenían la encomienda de velar por la buena administración comercial por parte de los súbditos del alafin en aquellas localidades (Morton-Williams, 255).

En el interior de la capital del reino, Oyo Ile, Johnson hace mención de la utilización del poder destructivo de Şangó por parte del alafin Awole (Johnson, 190), quien reinó entre 1789 y 1796 (Law, 60). Johnson narra que en una ocasión el alafin Awole le ordenó al jefe del consejo de ministros, el

⁴³ Cabe señalar que el alafin de Oyo no es el "hacedor de lluvias" acerca del cual escribió Frazer, y mucho menos es ésta una de las condiciones para ser elegible como alafin (Frazer [1890] 1998, 90).

Başorun, que repusiera el Corán que le había sido confiscado a un mercader hausa que había llegado a Oyo. El Başorun se rehusó a devolverlo y le dijo al alafin que dicho ejemplar del Corán no iba a poder ser hallado. El alafin Awole inmediatamente lo increpó diciéndole que cómo era posible que en la capital del reino las órdenes del alafin no fueran obedecidas. Acto seguido, le dijo al Başorun que si él no lo encontraba, entonces su "padre", Şangó, sí. De esta manera el alafin Awole sentenció al Başorun y a la mañana siguiente todos vieron como la casa de éste ardía en llamas producto de un rayo que la incendió (Johnson 190).

Cabe señalar que, aunque el alafin controlaba el culto a Şangó (Law, 66), no era él el que llevaba a cabo los ritos propiciatorios para desatar la ira del orişa en contra de los enemigos (Idowu, 132). El alafin se servía de uno de sus esclavos, conocido como *Otun Iwefa*, quien era el que estaba a cargo del culto a Şangó y de su altar principal ubicado en la localidad de Koso (68). A su vez, el altar real a Şangó estaba liderado por el iniciado de mayor jerarquía, a saber, el *Mogba* (104). Es muy probable, entonces, que una vez el alafin diera la orden de que el poder de Şangó fuera desatado contra alguien, el *Otun Iwefa* fuera con la orden a donde el *Mogba* quien se encargaría de propiciar a Şangó junto con otros *oni Şangó* ubicados en el altar en Koso.

A pesar de que se han presentado varios casos que ejemplifican la utilización del culto a Şangó como aliciente para el poder del alafin, tanto en la capital del reino como fuera de ella, es muy probable que dicho poder, antes de tener un efecto factual, fuera utilizado también en forma de amenaza.

Robin Law hace mención de un aspecto importante en relación con este particular. Citando a Losi, un historiador yoruba, Law relata cómo durante la época imperial de Oyo, los emisarios del alafin, probablemente los mencionados arriba, obligaban a la gente a que le hicieran regalos arguyendo que ellos eran *Mogba*, o sea, iniciados de mayor jerarquía en el culto a Şangó (Law, 139).

Por otro lado, el episodio en el que el poder de Şangó se utilizó para atacar la casa del Başorun realmente es un caso único, ya que en la documentación que ha sido utilizada para conformar esta tesis, inclusive en nuestro trabajo de campo en la República de Benín, no existe mención de otro caso específico.

Lo ocurrido con el Başorun del alafin Awole es nada comparado con lo que logró hacer el Başorun Gaha, quien logró establecer un régimen de terror en Oyo desde el reinado del alafin Labisi hasta el del alafin Abiodun (Johnson, 178, 182-87). Gaha mantuvo dicho régimen desde 1754 hasta 1774

(Law, 199). No tenemos evidencia que permita asegurar si se utilizó o no el poder de Şangó en contra de Gaha o posteriormente en contra de Afonja. Lo que sabemos es que el fin de su régimen de terror se llevó a cabo por medios bélicos (Johnson, 182-87) y no religiosos, es decir, utilizando el poder de Şangó.

De igual manera, no se cuenta con evidencia que muestre que se utilizó factualmente el poder de Şangó en contra de algún súbdito del alafin a lo largo de la ruta que llevaba a la costa atlántica. Según lo relatado por Law, resulta claro que constituía una amenaza. Al exigir regalos arguyendo que eran *Mogba*, los emisarios del alafin estaban forzando a la gente a que hiciera lo que ellos les ordenaban, so pena de utilizar el poder de Şangó en su contra.

Reyes míticos y su transformación en orişa

Hasta este punto han sido presentados y analizados los diversos mitos que narran las vidas y los reinados de cada uno de los cuatro primeros reyes de Oyo. Sin embargo, dicho análisis se hallaría incompleto si se obvia cómo los mitos narran la transformación de estos reyes en orişa, es decir, su deificación.

Cabe señalar que si bien en este inciso se presentarán los diversos modos de deificación de los personajes antes mencionados, no será aquí en donde se analicen. Bastará aquí

con identificar los elementos clave que caracterizan la deificación. El análisis será materia que ocupará lugar más adelante.

Según Johnson, Oduduwa, después de haber reinado en Ile Ife por mucho tiempo, "murió en paz y fue deificado" (143). Sin embargo, Johnson jamás aclara el sentido en el que utiliza la categoría *deificación*. Por otro lado, fue Idowu el que arrojó mayor claridad acerca de la transformación de Oduduwa "hombre" en Oduduwa orişa.

Oduduwa, según Idowu, una vez muerto se convirtió en el eje de un culto ancestral. Eventualmente, debido a sus grandes hazañas, y la inmensa influencia que éste tenía sobre sus descendientes, la gente le "cualificó para obtener un lugar en el panteón" (Idowu, 24). Según el autor, este proceso es posible ya que en ocasiones algunos ancestros son identificados con orişa que existían previamente (69). Al ocurrir este proceso, la "persona", el ancestro, pierde su nombre de origen y asume el del orişa con el cual se le asocia. En este sentido, Oduduwa es el nombre del orişa y no el del ancestro ya que ninguna persona, según Idowu, puede llevar un nombre tal (23, 25).

Oranyan, según Johnson, murió en Ile Ife y allí fue enterrado (Johnson, 144). Sin embargo, con esta referencia no se explica nada acerca de la deificación de este rey mítico.

Nuevamente fue Idowu el que aclaró la manera en la cual Oranyan se transformó en oriṣa.

Cuando Oranyan consideró que estaba muy viejo, se retiró de la población de Ile Ife y vivió por mucho tiempo en total aislamiento en un bosque. Desde allí él supervisaba todos los asuntos de los habitantes de Ile Ife con autoridad *quasi* divina. Finalmente, en una ocasión asumió una postura como si estuviera sentado y se convirtió en una figura de granito (Idowu, 12-3).

Desafortunadamente la deificación de Ajaka es desconocida. No se ha encontrado mito alguno que narre cómo ocurrió la transformación en oriṣa de este personaje. Johnson escribió que "nada es sabido sobre el fin de los días de Ajaka pero probablemente murió en paz" (Johnson, 154).⁴⁴ Esto, al igual que en el caso de Oranyan, no ofrece luz acerca del proceso en cuestión.

De todas las referencias sobre la deificación de los reyes míticos que fueron relatadas a Johnson por los miembros del *Arokin*, la de Ṣangó es, por mucho, la más completa y detallada. Esto tiene una razón fundamental y es que Ṣangó, más que cualquier otro oriṣa, ha sido la deidad real por excelencia en Oyo.

⁴⁴ La cita original es: "Nothing is known of the end of Ajaka, probably he died in peace".

Como resultado de su carácter despiadado como alafin de Oyo, su pueblo comenzó a repudiarlo hasta que Şangó decidió marcharse al exilio con sus sirvientes y sus tres esposas. En el exilio Şangó sintió un profundo remordimiento por todo lo malo que había provocado. Eventualmente Şangó se fue quedando solo y viéndose en su soledad y no cesando su remordimiento, decidió ahorcarse colgándose de un árbol ubicado en un lugar llamado Koso. Algunas personas, que vieron el cuerpo colgando del árbol, regresaron a Oyo y reportaron lo visto diciendo "Oba so", es decir, el rey se ahorcó (34, 151).

Sus seguidores, al enterarse de la "muerte" de Şangó, decidieron vengarse de todos sus enemigos y viajaron a la región de los bariba y allí obtuvieron el secreto para atraer rayos. Cuando regresaron a Oyo comenzaron a utilizar dichos poderes. La gente comenzó a pedir respuestas acerca de la causa de aquellos acontecimientos y los amigos de Şangó les dijeron que esos rayos los enviaba él mismo porque estaba furioso con la gente y que si no le ofrecían sacrificios él iba a seguir destruyendo a la población entera. Los amigos de Şangó afirmaban que él era capaz de hacer eso ya que "Oba ko so", es decir, el rey no se ahorcó. Şangó había ascendido a los cielos y desde allí tomaba venganza en contra de sus enemigos (34, 151).

Nota final:

He decidido incluir esta nota final con el propósito de que se entienda el proceso mediante el cual se produjo la llegada del Islam a África occidental.

Después de haber conquistado Siria, los árabes se dieron a la tarea de conquistar Egipto, en donde se establecieron aproximadamente en el año 642 d.C., y desde donde más adelante comenzarían su expansión hacia el oeste (Trimingham 1970, 16). En los años sucesivos los árabes conquistarían también Ifriqiya y Ghadames, entre otros territorios (16). A partir del siglo VIII, aproximadamente, comenzaría la paulatina tarea de islamizar a los berebere (17). En un principio los berebere eran reclutados en los ejércitos de los árabes y ahí se convertían al Islam. Sin embargo, los árabes concebían a los berebere como inferiores y como consecuencia surgieron encontronazos entre ellos. No fue sino hasta que los berebere concibieron el Islam como 'lema' de su lucha en contra de los árabes cuando dicha religión comenzó a ganar terreno y a diseminarse entre ellos (17-8).

Por otro lado, en el caso de los berebere Sanhaja del Sahara occidental, su islamización nominal ocurrió durante el siglo X, pero su definitiva adhesión a la religión ocurrió en el siglo XI y estuvo a cargo de movimiento Almorávide dirigido por 'Abd Allah ibn Yasin (22-4). Cabe mencionar que los Sanhaja en el siglo IX estaban agrupados en una confederación compuesta de los Lamtuna, Masufa y Godala. Al parecer dicha confederación tenía como propósito establecer el control de la ruta comercial trans-sahariana que se encontraba entre los estados Zanata en el norte y Gana en el sur. De hecho, esta movilidad con la que contaban los Sanhaja para poder establecer el control de dicha ruta comercial era consecuencia de la introducción del camello en el norte de África y en el Sahara [año 535 a.C.] y su popularización en estas regiones [a partir del siglo IV d.C.] (15). Como ha establecido Trimingham: "The camel gave a new mobility and an immense range of activity to the Berbers, caravan traffic developed, commercial towns in the Sahil flourished, and the pressure of the lean wolves of the Sahara upon the Blacks increased" (20).⁴⁵ Pero en relación con esta movilidad interesa resaltar un aspecto que resulta de vital importancia y es que

For the first time in history West Africa was in permanent contact with a Mediterranean civilization. In this case it was the islamic civilization and led to the spread of Islam in West Africa. The Arabs themselves took no part in its islamization ... The primary islamization of the Negroes is almost entirely the work of Berber merchants (20).

[Por primera vez en la historia de África occidental ésta región estuvo en contacto permanente con una civilización mediterránea. En este caso se trató de la civilización islámica y dicho contacto favoreció la propagación del Islam en África occidental. Los árabes

⁴⁵ "El camello le brindó a los berebere nuevas posibilidades de movimiento y actividad comercial. Como resultado de su utilización, se desarrollaron sistemas de caravanas, surgieron asentamientos de carácter comercial en el Sahel y la presión de los habitantes del Sahara sobre los negro-africanos se incrementó."

no fueron los responsables de dicho proceso ... La islamización primigenia de los negros fue el resultado del trabajo de los mercaderes berebere.]

Como se ha visto en la cita anterior la llegada del Islam a África occidental estuvo vinculada casi totalmente, en los primeros tiempos, a la actividad comercial, cuyos protagonistas fueron los berebere. De hecho los árabes del Norte de África estaban principalmente interesados en el oro del Sudán. Ciudades como Awdaghost y la misma capital del imperio de Gana [Kumbi Saleh] eran los centros sudaneses más importantes alrededor del siglo VII d.C. Trimingham, utilizando fuentes árabes, afirma que desde ese tiempo ya se sabía de la presencia de mercaderes provenientes de Egipto, Ifriqiya y el Maghreb en los centros comerciales sudaneses antes mencionados. Esta actividad comercial no era nueva, desde la época pre-islámica ya existía dicho comercio. Por otro lado, aunque estos mercaderes, como ha dejado ver Trimingham, no tenían otro interés que no fuera el comercial, su penetración en el Sudán no tuvo sólo efectos relacionados con el comercio, sino que también implicó una paulatina dispersión del Islam entre los negro-africanos a partir del siglo XI d.C. (27-8). En esta época el Islam, como religión de los mercaderes extranjeros, era permitida en estos grandes centros comerciales del Sudán. De hecho gran cantidad de gobernantes sudaneses adoptaron el Islam como religión, entre otros motivos, como "an additional religious safeguard" (29).⁴⁶ Pero, el hecho de que aceptaran esta religión no significaba necesariamente que dejaban de lado su religión tradicional y mucho menos significaba que impondrían dicha religión a las poblaciones (28-9). Con respecto a lo anterior Trimingham ha escrito:

All north Sudan states, except the Mossi, adopted Islam as the imperial cult. This strengthened commercial links with North Africa, facilitated the introduction of new elements of material culture [...] but its adoption did not affect the mythic basis of the chief's authority, caused no breach between him and the community, and he never thought of imposing it upon his subjects (37).

[Todo los estados ubicados en el norte del Sudán, a excepción de los mossi, adoptaron el Islam como un culto imperial. Esto fortaleció las relaciones comerciales con el norte de África y facilitó la introducción de nuevos elementos materiales en la cultura ... pero su adopción no afectó la base mítica sobre la cual los jefes basaban su autoridad, ni provocó que entre estos y sus comunidades se generaran brechas y mucho menos estos jefes consideraron imponer esta fe sobre sus súbditos.]

Como se ha visto a través de la cita de Trimingham el hecho de que muchos gobernantes adoptaran el Islam como religión respondía probablemente al deseo de estos de que se les tratara como igual, como musulmanes, al comerciar con los musulmanes que venían de Sahara.

Sin embargo hay otro aspecto que resulta importante en relación con la diseminación del Islam en África occidental.

Entre los Sanhaja, el grupo más importante eran los Lamtuna, los cuales hacia mediados del siglo VIII se habían apoderado del centro

⁴⁶ "un resguardo religioso adicional."

comercial conocido como Awdaghast ubicado en el Sahel. Dos siglos más tarde, en el año 990 d.C. el imperio Soninké de Gana se apoderó de dicho centro comercial (21-2). Esto provocó que los berebere antes mencionados se unieran al movimiento Almorávide para atacar al imperio de Gana. Finalmente en el año 1076 la capital de Gana fue ocupada y saqueada (29). Ahora bien, ¿porqué ésto resulta tan importante en la historia del Islam en África occidental? Según Trimingham este hecho es sumamente importante porque

Its fall led to the political triumph of Islam throughout the Sahil region between the Senegal and Niger. The Soninke of Gana were compelled to adopt Islam and they not only did so *en masse* but began to spread it amongst the many peoples over whom they still ruled. ... The success of the Murabitun forces also seems to have set in motion new migrations. Soninke spread over a vast area (30).

[Su colapso dio paso al triunfo político del Islam a través del Sahel, específicamente entre los ríos Senegal y Níger. Los sonike de Gana fueron obligados a adoptar el Islam y, no sólo lo hicieron en masa, sino que comenzaron a propagarlo entre los pueblos sobre los cuales gobernaban. ... El éxito de las fuerzas Almorávides puso en marcha nuevas migraciones. Los soninke se dispersaron sobre un área extensa.]

Definitivamente el hecho que ha sido mencionado provocó que los Soninké, como establece la cita de Trimingham, se dispersaran y con ellos, el Islam. El Islam "continued to spread by peaceful means and the Soninke of Gana have been of great significance in its propagation" (31).⁴⁷ De hecho, la conversión de gran cantidad de poblaciones sahelianas al Islam fue consecuencia de dicha dispersión Soninké (30). Para comienzos del siglo XIII, los comerciantes Mande (quienes habían sido convertidos por los Soninké) estaban dispersando el Islam por la región sabanera y boscosa del África occidental (31).

Finalmente se debe mencionar que en los pueblos que habitaban en el área conocida como el Sudán Central, el Islam llegó al grupo Zaghawa aproximadamente durante el siglo XIII. Cabe señalar que en éste, el Islam fue adoptado por las clases dominantes. De igual forma dicha religión llega a los Zaghawi, clase dominante del estado de Kanem, a finales del siglo XI y principios del siglo XII. En las ciudades estados Hausa, el Islam hace su aparición durante el siglo XIV(32). Finalmente es muy probable que mediante el comercio con grupos que tenían contactos con las poblaciones del Sahel, los yoruba de Oyo hayan conocido el Islam durante el siglo XVII (Law 1984, 204).

⁴⁷ "continuó esparciéndose pacíficamente y los sonike de Gana fueron elementos claves de dicha propagación."

CAPÍTULO 4

SO DÍ ORIŞA: DEIFICACIÓN O LA IMPOSIBLE ANCESTRALIZACIÓN

Los orişa

La palabra *orişa* ha sido definida de diversas maneras. Sin embargo, si bien su etimología ha sido motivo de desacuerdo entre los investigadores, todos los autores que han sido consultados están de acuerdo en que dicho término se compone a su vez de dos palabras, a saber, *ori* y *şa*. Sin intentar ofrecer una definición final, a continuación se discutirán las diferentes versiones semánticas de dicha palabra con el propósito de observar su pertinencia en los casos específicos que posteriormente se analizarán.

Según uno de mis informantes, etimológicamente en lengua yoruba, la palabra *orişa*, significa "lo que no tiene fin", "lo eterno". *Ori* significa "todo aquello que es finito" y *şa* "es una negación" (Entrevista a Olofindji Akande 2001). Por otro lado, Assaba ha propuesto que la palabra significa "un destino escogido". *Ori* él lo define como "destino" y *şa* como "escogido o seleccionado" (Assaba, 146-7).⁴⁸

⁴⁸ Entre los yoruba, *Ori* es la entidad que escoge el destino antes de encarnarse en la cabeza de persona alguna. *Ori* se postra frente a *Olodumare* y propone un destino específico. *Olodumare* tendrá la última palabra acerca de la viabilidad o no de esa propuesta (Idowu, 173-4).

Idowu estaba convencido de que la palabra *oriṣa* es una degradación de la palabra *oriṣe*. *Oriṣe*, según Idowu, es la contracción de la sentencia yoruba *Ibiti-ori-ti-ṣe* que significa "el origen o la fuente de *Ori*". Aunque *ori* es la palabra yoruba para designar la cabeza física de la persona, también se utiliza para designar a la "esencia de la personalidad", el "ego", que reside precisamente en el interior de la cabeza física. La palabra *ṣe* significa "derivar de" u "originarse a partir de". Idowu considera que la fuente de todas las personalidades o egos es precisamente *Olodumare*, a saber, Dios, quien es el que otorga a cada quien su *ori* interno (*ori inu*). Entonces el autor concluye que *oriṣe* significa "el o la que deriva de *Olodumare*" (Idowu, 60-1).

Aunque estas son sólo algunas de las posibilidades para intentar definir la palabra *oriṣa*, cabe señalar que la exploración etimológica de ésta y otras palabras yoruba está plagada de riesgos. Assaba ha advertido que se debe ser cauteloso en relación con este particular ya que cuando la etimología se pone al servicio de la mitología no existen límites para lo que la imaginación pueda elaborar (Assaba, 145).

En términos antropológicos, la palabra *oriṣa* ha sido definida de manera mucho más homogénea que desde el punto de

vista etimológico presentado arriba. Los *orişa* también son conocidos por otros nombres como *ebora* (Bascom [1969] 1991, 47) o *imale* (Idowu, 61). La palabra *orişa* designa a "seres sobrenaturales", "divinidades", "deidades" o "dioses" (Assaba, 145; Idowu, 61; Barber, 724; Pemberton III, 3; Bascom, 47; Abimbola 1976, 151; Chappel 1974, 259). No se corre riesgo alguno si se afirma, en aras de fijar alguno de estos significados en relación con la argumentación de esta tesis, que los *orişa* son dioses.

Al utilizar la palabra "dios" como significado de *orişa* se hace necesario discutir categorías como "fetiche" y "juju" ya que, erróneamente, en muchas ocasiones se han creído sinónimos de *orişa*. La palabra "fetiche" proviene del portugués "feitiço" (Lima 1987, 314) que significa "hecho" (314; Idowu, 2). Dicha palabra fue utilizada por navegantes portugueses a partir del siglo xv para referirse a los "objetos" de culto de las religiones endógenas de África occidental. En este sentido, el fetichismo sería la manera de referirse a la religión que adora a imágenes construídas por el ser humano (Lima, 314).

La palabra "juju" es de origen francés. Ésta proviene de la palabra *jou jou* que significa "juguete". Es muy probable que los franceses, al encontrarse con los objetos de culto, se refirieran a ellos, de manera despectiva, como

juguetes, como algo que no era más que "ridículos objetos de juego" (Idowu, 2).

El problema principal que ambos conceptos poseen, además de su carácter despectivo, ha sido su terrible imprecisión. El error craso al utilizar dichas categorías ha sido confundir la representación con lo representado. Esos objetos de culto son en efecto representaciones materiales de los dioses, sin embargo no son los dioses mismos. El objeto representa al dios mas no agota su existencia.⁴⁹

De igual manera, la utilización de estos conceptos redundó en el pensamiento según el cual los africanos practicaban religiones que habían sido "creadas" por ellos mismos y por tal razón no "reveladas" por Dios. De ahí, la categoría "idolatría" no se haría esperar en más de una boca europea. Los africanos serían "idolatrizados"⁵⁰ ante los ojos europeos. Los africanos, al igual que el pueblo judío en cierta etapa de su historia, habían caído ante la seducción de la idolatría y haría falta un Moisés, que reorientara la mirada y les enseñara la verdad revelada. Los europeos cristianos tendrían su justificación para atacar estas prácticas religiosas basándose, al menos, en el libro de Éxodo, en su capítulo veinte en donde Dios le dice a Moisés:

⁴⁹ En relación con la "objetivización" de las deidades en África occidental (Augé [1988] 1996).

⁵⁰ Con "idolatrizados" me refiero a que los africanos, ante los europeos, sería presentados como idólatras.

No tengas otros dioses fuera de mí. No te hagas estatua ni imagen alguna de lo que hay en el cielo arriba, en la tierra, abajo y en las aguas debajo de la tierra. No te postres, ni les des culto... (Éx. 20, 3-5)

Esta revelación, al igual que muchas otras, pudo haber fungido como invaluable justificación para las incursiones europeas en África occidental.

Si se realizara un tipo de "radiografía" de los *orişa*, es decir, si se intenta descifrar los elementos que en su conjunto los conforman, podrá verse que estos poseen al menos tres principales. En este sentido, *orişa* es un concepto aglutinante (Apter, 152). Apter ha propuesto que estos tres elementos constitutivos son *el ancestral*, *la fuerza de la naturaleza* y *el "Gran hombre" o héroe cultural* (152).⁵¹ Por su parte, Assaba ha propuesto que estos elementos son *el individual*, *el ancestral* y *el cósmico* (Assaba, 147). No todos los *orişa* manifiestan todas estas cualidades al mismo tiempo. Por el contrario, algunos enfatizan unas cualidades y en combinaciones distintas a las de los demás (Apter, 152).

Apter y Assaba concuerdan en dos de los tres elementos constitutivos de los *orişa*, a saber, en el aspecto "ancestral" y en el aspecto "fuerza de la naturaleza" o, como lo nombró Assaba, el aspecto "cósmico". Sin embargo, cada

⁵¹ Cabe señalar que Apter fue capaz de proponer estos elementos basándose en autores como William Bascom, Robin Horton y Karin Barber.

uno ofrece un tercer elemento que es distinto al del otro, a saber, el aspecto "gran hombre o héroe cultural" y el aspecto "individual".

El aspecto "ancestral" que Apter plantea está directamente relacionado con la visión de que un orişa fue una persona que vivió en la tierra en el tiempo en que ésta fue creada y del cual sus adoradores actuales descienden directamente. El aspecto "gran hombre o héroe cultural" es el que plantea que "los seres humanos populares y fuertes en la comunidad pueden devenir en orişa" (150-1).⁵² Esta idea de "gran hombre", Apter la tomó de Karin Barber quien originalmente los definió como hombres o mujeres a quienes la comunidad le reconoce su grandeza, su notoriedad, que obtuvieron ese reconocimiento con base en méritos propios y que, a su vez, poseen muchos seguidores como resultado de haber compartido con estos su riqueza material y de ofrecerles protección y representación cuando fuese necesario (Barber, 724).

El tercer aspecto de Apter, a saber, la "fuerza de la naturaleza", radica en la asociación de cada orişa con, por ejemplo, ríos, rocas y bosques (Apter, 150). De hecho, a los orişa se les asocia con fuerzas como el rayo, el trueno, la lluvia, las tormentas, las enfermedades, entre otras. Este

⁵² La cita original es: "...popular and strong individual become orisa..."

último es el que Assaba considera como el aspecto "cósmico" de cada orişa (Assaba, 147).

El aspecto "ancestral" de los orişa que Assaba propuso es muy parecido al de Apter en el sentido de que se trata de una persona que después de "morir"⁵³ fue reconocido como orişa. Según Assaba, la divinidad surge como resultado de la superación cualitativa de las cualidades de los ancestros (147). Esta idea ya la había propuesto Zahan en su *Espriritualidad y pensamiento africanos* (Zahan, 96). En este sentido, los ancestros son el marco referencial para el surgimiento de las deidades u orişa. Esto es así ya que se cree que ellos fueron acreedores de un buen destino u *ori*. Finalmente, no es el aspecto físico del ancestro el que cuenta en este proceso de asociación sino su espiritualidad, simbolizada por su *ori* (Assaba, 147).

El aspecto "individual", el cual Assaba coloca en primera posición, no puede entenderse si no se explicaba el aspecto "ancestral" ya que en gran medida el denominador común de ambos aspectos es *ori*. Assaba explica que *ori*, como divinidad, es el encargado de asegurarle un destino específico a la persona. La relación del ser humano con su propio *ori* es fundamental. Dicha relación debe traducirse en

⁵³ Utilizo comillas ya que en realidad, para los yoruba, la gente que fue deificada no murió literalmente. Más adelante se discutirá esto a fondo.

sacrificios y ofrendas a ese orişa personal, acto conocido en la lengua yoruba como *ibori*. De tal suerte que, del *ori* de la persona dependerá si ésta puede o no, después de la muerte, ser considerado como ancestro y luego como orişa (146-7).

De acuerdo con todo lo anterior, podemos proponer que los cuatro orişa, cuyos mitos fueron narrados en el capítulo anterior, contienen el aspecto "ancestral" según y como lo entiende Apter ya que el concepto tal y como lo entiende Assaba, excluye a Şangó, debido a que obviamente el tuvo *ori buruku*, es decir, mala cabeza, mal destino. De igual manera, la mayoría está asociado con fuerzas de la naturaleza o cósmicas. A Oduduwa se le asoció con la existencia misma; Ajaka con la vida de los súbditos del rey y a Şangó con el poder del rayo y la lluvia. Sin embargo, Oranyan, antes de estar asociado con una fuerza de la naturaleza, está asociado con una fuerza que, ante todo es, social, a saber, la guerra.

Si bien ninguno es presentado a través de los mitos en relación con su propio *ori*, es posible que se crea que más de uno tuvo que haber establecido y mantenido dicha relación con el propósito de que fueran *olori rere*, es decir, poseedores de buena cabeza, de buen destino. De esta forma Oduduwa, Oranyan y Ajaka se les puede asociar con el aspecto "individual". Sin embargo, la mayoría no cumple a cabalidad

con la condición de "gran hombre" ya que todos fueron reyes y como tales, al acceder al trono, se hacían acreedores automáticos de la tierra, de sirvientes, esposas, funcionarios y esclavos (Barber, 726). Como consecuencia, los reyes no eran vistos como hombres *hechos por sí mismos*⁵⁴ que es, en gran medida, lo que caracteriza al "gran hombre" (724).

Aunque parezca contradictorio, no sería errado plantear que tanto Oduduwa, Oranyan y Şangó cumplen con la condición de "héroes culturales". Oduduwa por fundar el primer reino yoruba, a saber, Ile Ife; Oranyan por ser el fundador de Oko, ubicación primordial del reino de Oyo, y Şangó por salvar al reino de las ambiciones del rey de Owu y por trasladar la capital del reino a Oyo Ile.

Si bien cada orişa debe cumplir, en mayor o menor medida, con las características antes mencionadas, no deja de ser un problema determinar cuántos orişa existen en la cosmología yoruba. Como bien escribió Idowu "nadie es capaz de ofrecer un censo exacto del panteón yoruba" (Idowu, 68).⁵⁵ En relación con este particular, la totalidad de los autores que han sido consultados se limitan a expresar las diversas

⁵⁴ Self made man.

⁵⁵ La cita original es "The exact census of the pantheon no one is able to tell."

versiones con las que se han topado, ya sea en material bibliográfico o en sus entrevistas con informantes locales.

Abimbola escribió que existen 401 orişa (Abimbola, 1). McKenzie se sirvió de lo que consideró como la cifra tradicional de los orişa para mencionar también la existencia de 401 orişa (McKenzie 1997, 457). Idowu se basó en la representación de los orişa que existe en el palacio de Ile Ife para indicar la existencia de 201 orişa. Sin embargo, este autor considera que los *odu Ifa* no ofrecen mayor claridad en relación con este particular debido a que en algunos *odu* se habla de la existencia de 401 orişa y en otros de 1,700 de estos seres (Idowu, 67). Uno de mis informantes inclusive mencionó la cantidad de 2001 orişa (Entrevista a Olofindji Akande). Finalmente de Souza se basa en los *odu Ifa* para proponer la existencia de 201 orişa (de Souza 1998, 23).

Al igual que con las etimologías, la cantidad de orişa puede no tener fin siempre y cuando esté al servicio de la mitología. Ninguna de las cantidades antes mencionadas debe ser entendida como la correcta sino que cada una posee su validez y función de acuerdo con contextos rituales específicos. El aspecto que capta la atención inmediatamente es el "1" extra que la mayoría de las cantidades poseen. Son "201" o "401" o "2001". En relación con este particular varias han sido las explicaciones que he encontrado.

Uno de mis informantes afirmó que la cantidad de orişa existentes es de 2001 siendo, lo que él llamó orişa Oluwa, es decir, Dios, el "uno" extra (Entrevista a Olofindji Akande).⁵⁶ Idowu afirmó que Dios, Olodumare, como él decide llamarlo, no puede ser incluido en el conteo de los orişa ya que si bien estos seres emanan de él, a su vez, él no forma parte de ellos porque es "la otredad sagrada" (Idowu, 62). De Souza por su parte planteó que ese "uno" extra no es otro sino el orişa Eşu (de Souza, 23).

Con todo esto no pretendo ofrecer una versión final o propia; por el contrario, intento que se tenga una visión amplia de las diversas opiniones en relación con este particular. Por otro lado, la gran cantidad de deidades que existen, al menos 201, incita a que se indague acerca de la manera en la cual dicha cifra se conformó, es decir, cómo se llegó a tener tantos orişa.

Según Idowu, la razón por la cual existen tantos orişa es que, a medida que se efectuaban los lazos entre diferentes grupos yoruba parlantes, los diversos orişa de dichos grupos entraban en contacto. Por tal razón, la adopción de estos otros orişa fue probablemente la causa de la "multiplicación" de estas entidades sobrenaturales. Sin embargo, el mismo

⁵⁶ Cabe señalar que Dios posee distintos nombres. En este trabajo preferimos usar Olodumare pero, de igual forma ha sido nombrado como Olorun, Olofin y Oluwa, entre otros.

autor aclara que los oriša "adoptados" no retenían su nombre de origen, muy por el contrario, ante las nuevas circunstancias, sus nombres e inclusive, sus identidades, eran modificadas. De ahí que entre los yoruba existen las mismas deidades pero con diferentes nombres, lo que ha llevado a pensar, erróneamente, que existen diferentes deidades (Idowu, 68).

En el caso específico de Şangó, lo anterior no es del todo aplicable, ya que como consecuencia directa de la expansión imperial de Oyo a partir del siglo xvii, el culto a Şangó se controló totalmente desde la capital del reino (Law, 104) y eso brindó homogeneidad tanto al nombre del oriša como a sus cualidades y culto. Sin embargo, esto no significa que el concepto de "rayo" o "furia de Olodumare" no tenga otros nombres en otras partes. De hecho, en el reino yoruba de Sabe dicha conceptualización recibe el nombre de Aira y en el reino de Ile Ife, Oramfé (Assaba, 153; Idowu, 69).

A partir de lo expuesto arriba se entra en otro aspecto importante acerca de los oriša, a saber, su regionalidad o pan-regionalidad. Es decir, existen oriša regionales y pan-yoruba (Assaba, 151, 155). Şangó por ejemplo, antes del periodo imperial de Oyo pudo haber sido un oriša regional. A medida que dicho reino expandía sus áreas de influencia, dicho oriša se transformó en uno pan-yoruba. Pan-yoruba,

aunque significa "todos los yoruba", en este sentido no puede entenderse literalmente. La categoría "pan-yoruba" debe entenderse como "gran parte de los yoruba" o "la gran mayoría de los asentamientos yoruba".

La aclaración acerca del uso de la categoría "pan-yoruba" es importante ya que, por ejemplo, Şangó es conocido en el reino de Adjá Weré y en el de Ipobe; sin embargo, sólo es objeto de culto, como deidad principal, en el primero. Esto es a nivel comunal, a nivel del reino como población, sin embargo, a nivel personal, la deidad es objeto incluso de culto fuera de África (de Carvalho y Segato 1987; Bascom 1972; Bolívar 1990; Cabrera 1975). Ser conocido no significa ser, obligatoriamente, objeto de culto.⁵⁷

Ya sean objetos de culto o sólo que sean conocidos, entre los orişa pan-yoruba podemos incluir a Şangó, Eşu (orişa mensajero entre el mundo visible e invisible), Ogun (orişa de la metalurgia), Orunmila (orişa dueño de los sistemas adivinatorios de Ifa), Orişa Nlá u Obatalá (orişa creador de los seres humanos) y Şanpaná (orişa dueño de las enfermedades, por ejemplo: la viruela), entre otros (Idowu, 71-101).

⁵⁷ Información obtenida durante el trabajo de campo en la República de Benín.

En mi trabajo de campo en la República de Benín, logré obtener información sobre dos orişa regionales que son poco conocidos. El primero es orişa Asogborodero, llamado "el pacificador", ya que su virtud o función es precisamente la de pacificar lo que por cualquier razón se comporte de manera agresiva. Su poder puede usarse en relación con un individuo o con un grupo. El segundo es orişa Aitonlá, quien es un orişa que le brinda la posibilidad de concebir hijos a las mujeres estériles, entre otros poderes. Ambos orişa, son exclusivos, al menos así lo refirieron los informantes, de Ketu, reino yoruba ubicado en la parte sur oriental de la República de Benín.⁵⁸

Si, como se ha argumentado, no todos los orişa son objeto de culto entre la gran mayoría de los yoruba, por tal razón, la idea de un solo panteón es inadecuada. Apter ha advertido sobre la impertinencia o, mejor dicho, sobre la imposibilidad de pensar en un panteón monolítico (Apter, 154). Por el contrario, los reinos yoruba están repletos de panteones diferentes entre sí. Es decir, cada reino organiza su panteón con base en el orişa principal. Por ejemplo, en el reino de Adja Weré el panteón se organiza a partir de la deidad principal que es Şangó. En Ipobe, éste se organiza

⁵⁸ Información obtenida en la aldea de Ketu.

con base en la deidad principal que es Ondo.⁵⁹ De tal manera que, es más adecuado y preciso pensar en diferentes "grupos" de oriša a quienes se les rinde culto en cada región. Por tal razón resulta más conveniente pensar en "panteones" yoruba.

En el plano individual, estos "grupos" o panteones se organizan básicamente de la misma forma. En una de las conversaciones que sostuve con el Babalawo Emile Akpassaloko, en Cotonou, éste nos informó que una persona puede estar iniciada en el culto a un oriša determinado. Con el tiempo, la persona puede rendirle culto a otra deidad para que ésta la ayude a sobrellevar una situación difícil en su vida. La persona sigue siendo iniciada en el culto a un oriša en particular y en torno a él se ordena el panteón específico. Algo parecido explica McKenzie (Entrevista a Babalawo Emile Akpassaloko; McKenzie, 487).

La explicación de la existencia de los "grupos" o panteones diferentes la ha ofrecido magistralmente John Pemberton III al escribir que

"Rara vez un sólo oriša le hace sus reclamos a una persona ... Así como el danzante yoruba debe responder a la multiplicidad de ritmos de los tambores, el alma, muy atenta al poder de los oriša, de alguna manera responde a sus reclamos" (Pemberton III, 26).

⁵⁹ Información obtenida en mi visita a los reinos de Adjá Weré e Ipobe.

De esta manera, para vencer las "situaciones difíciles" de las que hablaba Akpassaloko se requiere prestar atención a los reclamos de algún orişa y llevarlo a cabo porque se entiende que sólo haciendo eso podrá vencerse dicha dificultad.

Con base en lo expuesto antes, se hace necesario precisar las características de las relaciones entre seres humanos y orişa. Como resultado del culto a los orişa, los seres humanos obtienen el vencimiento sobre todo tipo de adversidades que puedan aquejarles (26). Ante todo, es una relación bidireccional. Los orişa asisten y hacen poderosos a los seres humanos a cambio del culto que estos últimos le rinden (Apter, 155), tanto en el plano individual como en el colectivo. Los orişa tienen que ser capaces de satisfacer las necesidades de los seres humanos, ya que de lo contrario, el culto no tendría sentido alguno (Barber, 725). En este sentido, los orişa son "utilizados" (Zahan, 17) para fines específicos, cualesquiera que sean estos, de carácter material o espiritual (Barber, 736; Pemberton III, 26).

Al escribir la palabra "utilizados" se hace claro que el tipo de relación que existe de parte de los seres humanos hacia los orişa es, no tan sólo de carácter pragmático sino también uno con base en la "manipulación" de estos seres sobrenaturales. "Manipulación" en este sentido se entiende

como la acción de influir en los orişa para orientar sus acciones hacia fines particulares (Buckley, 198). Teóricamente, dicha "manipulación" se hace posible debido a que se considera que los orişa representan la parte controlable o disciplinada de las "fuerzas naturales" a las que están asociados. En esto radica el aşé de los orişa (Verger 1966, 37), a saber, la energía que permite que algo ocurra o se transforme (Drewal, Pemberton y Abiodun 1989, 16).

La "manipulación" de los orişa se hace efectiva a través de varios medios. Estos medios han sido explicados en el primer capítulo de esta tesis en donde se abundó acerca de los medios de la comunicación religiosa. Sin embargo, no está de más plantear que la "manipulación" se lleva a cabo a través de ofrendas, sacrificios, danzas y oraciones entre otros medios (Verger, 37; Idowu, 107-28). Todo esto pude constatarlo, ya que en una de mis visitas al reino de Ipobe me fue permitido presenciar la ceremonia que cada cinco días tiene lugar para "manipular" o "propiciar" al conjunto de orişa que protegen al reino.⁶⁰

Dichas acciones "manipuladoras" o "propiciadoras" son dirigidas a los orişa a través de sus representaciones

⁶⁰ La oportunidad de presenciar dicha ceremonia no hubiera sido posible de no ser por la inmensa ayuda y solidaridad del profesor Claude Assaba y su familia.

materiales. Es decir, los verdaderos "objetos" de culto son piedras (Verger, 37)⁶¹ y/o figuras construidas en arcilla⁶² o en madera (Idowu, 64). Dichos elementos materiales se convierten en el receptáculo del *aṣé* de los *oriṣa* (Verger, 37) como consecuencia de muy específicas y secretas ceremonias.⁶³ En este sentido, dichas figuras o piedras no son el *oriṣa* mismo. Como fue planteado antes, sólo representan su *aṣé*. Idowu fue más allá al plantear que no hay que pensar que los *oriṣa* son cosas "hechas" por los seres humanos. Estos objetos de culto cumplen con una función fundamental en la vida religiosa yoruba, a saber, a través del "objeto" se hace perceptible lo inmaterial (Idowu, 64).⁶⁴

Finalmente resulta importante hacer mención de un aspecto fundamental en relación con el culto a los *oriṣa*. La "manipulación" o "propiciación" de los *oriṣa* no las lleva a cabo cualquier persona. Para poder llevar a cabo ese tipo de actividades rituales, la persona tiene que haber pasado un proceso de iniciación a través del cual se le faculta, espiritual y gnoseológicamente, para llevar a cabo el culto. En este sentido, la iniciación es la que introduce a la

⁶¹ Generalmente la piedra está relacionada con la idea de perennidad, de fuerza y de estabilidad (Zahan, 49).

⁶² Me percaté de que la representación material de *oriṣa* Asogborodero en una figura semi-antropomorfa hecha en arcilla.

⁶³ Esta información la obtuve de mis observaciones de campo.

⁶⁴ Como resultado de mis observaciones en el altar de la casa del iniciado en el culto a *Ṣangó Lailo Honnongan* me percaté de la presencia de una piedra de "rayo", una piedra con forma "petaloide", tipo hacha, que es la que, según Verger, siempre representa el *aṣé* de este *oriṣa*.

persona a un conocimiento ritual (Zahan, 100-120). A modo de ejemplo, cuando a nivel comunal se propicia a orişa Şangó en Oyo, el rey se sirve del iniciado de mayor rango en el culto a dicho orişa conocido como Mogba. A nivel individual, para propiciar a Şangó, hace falta un(a) iniciado(a) en el culto a dicho orişa los cuales son conocidos como *oni Şangó* (Lucas, 103).

So dí orişa: deificación

Entre los yoruba generalmente se entiende que los orişa antes de devenir como tales, fueron seres humanos que, después de sufrir una transformación en su existencia, fueron *deificados*. Los significados de *transformación en su existencia y deificación* serán discutidos más adelante. Lo que nos interesa ahora es ofrecer la justificación de la existencia de la creencia que ha sido descrita antes.

Al menos existen tres razones principales que legitiman la creencia de la previa existencia humana de los orişa. La primera de éstas está relacionada con lo que se mencionó en el capítulo anterior. Los antepasados míticos del alafin son considerados como orişa y el propósito fundamental de la humanización, a través del mito, era establecer una descendencia directa. El alafin, como su "descendiente", se hacía acreedor y podía invocar los poderes en cuestión. Bascom, en sus trabajos, ya advertía dicha función de

concebir a los orişa como seres humanos que fueron deificados (Apter, 150).

Por otra parte, la previa existencia humana de los orişa se legitima en el pensamiento cuando se hace necesario el conocimiento de dicha deidad. Es decir, según Lucas, si la deidad no hubiera tomado forma humana y no se hubiera comunicado con los seres humanos en su propio lenguaje, no habría forma de certificar la existencia de dicha deidad (Lucas, 196-7). Esto nos lleva a pensar que la previa existencia humana está directamente relacionada con la idea de que, entre los yoruba, nada puede "ser" o "existir" si no es a partir de la experiencia humana.⁶⁵

La tercera razón está ligada a la anterior y tiene que ver con la existencia del conocimiento ritual acerca de los orişa. Durante mi estancia en el reino de Ketu visité uno de los barrios más notorios de ese lugar, a saber, Aitonlá. El barrio lleva el mismo nombre del orişa que describimos en el inciso anterior. Allí entrevisté al anciano más viejo del barrio, Odu Iroko.

Odu Iroko me contó que el orişa Aitonlá, antes de devenir en deidad, era una mujer muy vieja. En una ocasión esa vieja comenzó a decirle a la gente del barrio que pronto

⁶⁵ En relación con este particular Zahan escribió que "El hombre... No es el rey de la creación, sino más bien el elemento central de un sistema que imprime una orientación centrípeta" (Zahan, 18).

ya no estaría físicamente con ellos. De igual forma, les indicó que si después que no estuviera, ellos querían que ella los ayudara en algo específico, debían ofrendarle basura, excremento y orina, y con esa acción les concedería lo que le pidieran.

El mito de Aitonlá es mucho más largo, pero hasta este punto me basta para expresar lo que considero que es la tercera razón, a saber, que la previa existencia humana de los oriša hizo posible la transmisión del conocimiento ritual con el cual se hace posible la "manipulación" o "propiciación" de los oriša.⁶⁶ Finalmente, cabe señalar que, al igual que las características que definen a los oriša en general, estas razones no se utilizan ni todas al mismo tiempo ni en las mismas combinatorias para legitimar la *humanidad* de los oriša.

En el caso específico del oriša Şangó queda claro que de las tres razones antes expuestas sólo la primera es

⁶⁶ Como bien sugería Olofindji Akande, no es posible que una persona, antes de devenir en oriša, tenga certeza de que va a serlo y mucho menos que tenga el conocimiento ritual relacionado con la deidad que todavía no es, propiamente. Consideramos que para resolver el dilema existen dos posibilidades. La primera es que si bien es cierto que la persona que aún no es oriša no puede poseer el conocimiento ritual para propiciar a una deidad que todavía no existe propiamente, no deja de ser posible que esa persona tuviera el conocimiento para "manipular" las fuerzas naturales con las que se le asoció después de convertirse en oriša. La segunda es que afirmar que el conocimiento ritual que permite la "manipulación" o "propiciación" de cierto oriša fue transmitido directamente por un oriša mismo cuando vivió entre los humanos hace de este conocimiento uno de carácter sagrado. Entonces, dicho conocimiento está libre de arbitrariedades meramente humanas.

aplicable; es decir, la justificación de su humanidad con el propósito de establecer la descendencia directa con sus sucesores, los alafin. Sin embargo, debo aclarar que si expreso que sólo es aplicable la primera es porque me estoy basando en uno de los mitos de Şangó. Es muy probable que exista una cantidad indeterminada de mitos acerca de Şangó que narren diferentes aspectos de su "vida" y a su vez funcionen como precedente para toda una gama de rituales pero, por razones no sólo de espacio sino de temática, me limito a utilizar el mito sobre su gobierno y su deificación, con sus respectivas versiones en relación con este último aspecto.

Si bien las razones antes expuestas legitiman la previa existencia humana de los orişa, éstas no aclaran cómo ocurrió la transformación desde su humanidad hacia su divinidad. Es decir, la pregunta clave es ¿cómo surgen los orişa? Para contestar esta pregunta existen al menos dos explicaciones comúnmente aceptadas.

La primera explicación acerca del surgimiento de los orişa es la que argumenta que los orişa emanaron o nacieron directamente de Olodumare. Idowu ha sido el promotor principal de esta idea. Aunque él mismo no pudo ofrecer explicación sobre el modo en que se llevó a cabo dicho surgimiento a partir de Olodumare, argumentó que según las

informaciones recopiladas por él "los orişa fueron engendrados por Olodumare o emanaron de él" (Idowu, 62). Con esa elementalidad resta nada más considerarlo como posibilidad aunque por razones obvias no es posible discutirla o analizarla.

La segunda explicación propone que los orişa previamente fueron seres humanos que habitaron en la tierra y que luego de transformarse se convirtieron en deidades. Eso ya lo sabíamos por medio de la discusión llevada a cabo más arriba. Sin embargo, esta explicación propone que, en efecto, los orişa fueron creados por Olodumare antes de que fueran creados los seres humanos. Estos orişa no tenían nombre y sólo a partir de la existencia en la tierra de humanos posteriormente deificados y su partida de ésta hacia *orun* obtuvieron su nombre. Es decir, en principio los orişa fueron "esquemas vacíos" que serían "rellenados" posteriormente. A partir de ese proceso surgirían los orişa tal y como se conocen hasta nuestros días (Apter, 151). Esta explicación es muy parecida a la que propone que los "grandes" seres humanos después de transformarse son asociados con deidades ya existentes. La diferencia entre ellas está relacionada con los llamados "esquemas vacíos" y con la posesión o no de nombre previo de estas deidades. Esta última explicación está relacionada directamente con el

proceso de deificación, como lo entienden los yoruba, que será discutido a continuación.

El término *deificación* proviene del latín *deificatio* que literalmente significa "dios hecho".⁶⁷ En la tradición antigua de Grecia y Roma, sobre todo en Grecia, a través de los textos del filósofo Empédocles, el término era utilizado para dar cuenta de lo que ocurría cuando el alma finalizaba un ciclo indeterminado de reencarnaciones para purificarse. Una vez acabado este ciclo el alma se hacía inmortal. De hecho, en estos contextos, la deificación estaba directamente ligada a la inmortalidad. Convertirse en "dios" era sinónimo de convertirse en inmortal (Turcan 1987, 259-60).

En griego, *apoteosis* es el término equivalente al *deificatio* latino. Apoteosis, tanto en la tradición griega como romana, se refiere al acto de conferir características de inmortal a una persona durante su vida. Estas cualidades les eran conferidas o reconocidas a los hombres siempre y cuando estos demostraran poseer cualidades excepcionales, ya fuera en términos intelectuales, éticos, políticos o militares. Sin embargo, estas personas no eran consideradas como dioses propiamente. Se le conferían cualidades similares a las de los dioses inmortales, pero no eran consideradas

⁶⁷ *Deificatio* se compone de las palabras latinas "deus" que significa "dios" y "facio" que significa "hacer" (Diccionario Vox Latino-Español, Español-Latino 1989, 116, 165).

como tal sino a partir de su muerte, ya que se entendía que el alma no podía ser "deificada" mientras permaneciera en el cuerpo (Turcan 1987, 359, 361).

Otro de los términos equivalentes a los anteriores es el de *evemerismo*. Evemerismo se refiere a la deificación de hombres valientes, famosos o poderosos, después de su muerte. Esta teoría proponía que esos hombres deificados eran los verdaderos objetos de culto, las verdaderas deidades (Cicero 2000, 115). La palabra euhemerismo proviene del nombre de Euhemero (115), escritor griego que vivió en el siglo III a.C. y quien, a través de sus textos, desarrolló esta teoría (Bolle 1987, 299).

En la lengua yoruba encontramos un término equivalente a todos los anteriores, a saber, *so dí orişa*. Literalmente significa "devenir en orişa" (Dictionary of Yoruba Language [1913] 1976, 50). Sin embargo, antes de ofrecer una definición de dicho proceso, como lo entienden los yoruba, se procederá a analizar éste de acuerdo con las condiciones específicas que deben cumplirse para que un ser humano pueda convertirse en orişa.

Al menos existen tres condiciones necesarias para ser deificado. La primera está relacionada con el tipo de vida que la persona deificada llevó durante su estancia entre los humanos. Uno de mis informantes nos advertía que "...los

orişa fueron personas que vivieron durante grandes crisis sociales y ofrecieron soluciones... fueron personas que vivieron en tiempos difíciles sin las cuales las sociedades no serían lo que son hoy día... mostraron un nuevo camino para salvar la sociedad" (Entrevista a Olofindji Akande). Por otro lado, otro de mis informantes nos dijo "...de acuerdo con lo que esa persona hizo por la sociedad es que será probablemente deificado" (Entrevista a Assaba 2001). Cabe señalar que no necesariamente la persona tuvo que haber sido rey para ser deificado. Mucho menos, por ser rey su deificación ocurre de manera automática después de que muere, como pensó Akinjogbin (Entrevista a Assaba; Akinjogbin, 14).

Şangó, durante su reinado, de acuerdo con el mito narrado en el capítulo anterior, al menos realizó dos actos que fácilmente podrían ser catalogados como propios de una persona deificable. El primero de estos fue vencer al rey de Owu y con ello, deshacer la amenaza y crisis que estaba azotando a Oyo, por entonces ubicado todavía en Oko. El segundo de estos actos fue el trasladar la capital del reino desde Oko hasta Oyo Ile. Con ese traslado, Şangó sentaría las bases territoriales en donde estaría establecida la capital del reino hasta la primera mitad del siglo XIX y que sería el centro de poder del imperio. Con estos dos actos, a través del mito, se le reconoce a Şangó su deificabilidad.

Ciertamente Şangó, aparte de los actos antes mencionados, no llevó una vida llena de virtudes. Muy por el contrario, su vida estuvo llena de infortunio debido a su comportamiento colérico, impío y cruel. Sin embargo, el hecho de que a través del mito se caracterice de esta manera a Şangó posee una justificación importante. Básicamente se presenta a Şangó como una "persona" colérica, impía y cruel ya que eso marcaría el precedente y daría fe del poder que el alafin, sucesor de él, no tan sólo se hacía acreedor, sino que podía utilizar contra sus enemigos. En este sentido, caracterizar a Şangó de la forma que ha sido descrita fue la estrategia perfecta para hacerle saber a los enemigos del alafin la amenaza a la que se enfrentaban.

La segunda condición necesaria para que una persona pueda ser deificable está relacionada con la manera de "morir". Colocamos la palabra morir entre comillas, ya que en realidad la gente deificada no muere de manera común y corriente (Johnson, 37). Las formas de la transformación existencial son varias. La desaparición, la conversión en piedra, el hundimiento en la tierra y la ascensión a los cielos son las cuatro formas que he identificado (Apter, 151). Şangó, por ejemplo, sufrió la primera de estas condiciones. Recordemos que después de ahorcarse colgándose de un árbol, nadie fue capaz de encontrar su cadáver. Por

tal razón algunos decían *oba so* y otros *oba ko so*. De igual forma, en otras versiones del mito de deificación de Şangó vimos que hay quienes consideran que éste no murió sino que ascendió al cielo.⁶⁸

La persona que fue deificada y se convirtió por tal en orişa Aitonlá cumple con una de las formas antes expuestas. Según nos contó Odu Iroko, la mujer fue poco a poco sumergiéndose en la tierra. La ubicación del lugar donde ocurrió dicha inmersión es en la que hoy se encuentra la representación material de orişa Aitonlá, la cual consiste de una colina cubierta de basura y excremento con fuerte hedor a orina.⁶⁹ Por otro lado, vimos, a través del mito de deificación de Oranyán, que este no murió de manera normal sino que se convirtió en piedra.

En el *odu Ifa Irete Ogunda* se encuentra una máxima que describe a cabalidad este aspecto de la deificación que hemos tratado arriba, a saber, *iku lo bi orişa*. Esto significa que el orişa puede surgir sólo a partir de la muerte de un ser humano. En este sentido, la deificación entre los yoruba jamás ocurre mientras una persona esté viva. Uno de mis

⁶⁸ Es muy probable que esta versión de la ascensión de Şangó al cielo fuera elaborada como medida de resistencia por parte de los iniciados en el culto a Şangó encargados del altar de Koso ante la embestida epistemológica de los misioneros cristianos en la región. Es decir, fue un intento de, probablemente, establecer un paralelo con la ascensión de Cristo a los cielos, y por lo tanto de otorgarle un valor específico.

⁶⁹ Información obtenida en mi visita al lugar donde se encuentra dicha representación.

informantes me hacía la aclaración, de manera enfática, que “el rey nunca es oriša en vida ... es muy raro encontrar personas que han sido deificadas durante su vida” (Entrevista a Olofindji Akande).⁷⁰ Aunque los personajes a los que hemos hecho alusión no hayan muerto de manera común, aunque su cadáver no haya sido encontrado, algo hay seguro, ya no pertenecen a la sociedad de los vivos y como tal son considerados como muertos.

La tercera condición necesaria para que el proceso de deificación se consume está relacionada con la *hierofanía* o

⁷⁰ Cabe señalar que entre los yoruba la deificación en vida es imposible. Sin embargo, vale la pena mencionar que es probable que en otros contextos esto sea posible. Para darse cuenta de ello bastará con citar algunos fragmentos de la obra de Sir James George Frazer, quien en su *Rama Dorada* escribió:

“Las personas en quienes se cree haberse revelado una deidad no siempre han de ser reyes o descendientes de reyes; la supuesta encarnación puede tener lugar en hombres, aun del mas humilde rango...Por esto, no escogeremos ejemplos exclusivamente de personajes regios, pues deseamos ilustrar el principio general de la deificación de hombres vivientes; en otras palabras, la encarnación de un dios en forma humana. (Frazer 1998, 124)

“De creencias parecidas a éstas sólo hay un paso a la convicción de estar algunas personas poseídas permanentemente por alguna deidad, y, por otros caminos indefinidos, que algunas están dotadas en alto grado de poderes sobrenaturales que son elevadas a la categoría de dioses y reciben el homenaje de las oraciones y sacrificios. Algunas veces estos dioses humanos están limitados a sus funciones puramente sobrenaturales o espirituales y en otras ocasiones, además, ejercen el poder político supremo. En este último caso son reyes tanto como dioses y el gobierno es una teocracia.” (127)

“Los más antiguos reyes babilónicos desde los tiempos de Sargón I hasta la cuarta dinastía de Ur y aún más tarde, aseguraban ser dioses vivos...Los reyes de Egipto fueron deificados en vida, ofreciéndoles sacrificios y celebrando su culto en templos particulares con sacerdotes propios.” (136)

la *manifestación de lo sagrado*.⁷¹ Arriba habíamos expuesto que entre los yoruba nada puede “ser” o “ocurrir” si no es a partir de la experiencia humana. Es decir, una parte fundamental de la deificación, sin la cual este proceso no puede consumarse totalmente, es el reconocimiento por parte de los vivos de la existencia de ese “nuevo” orisha (Entrevista a Assaba). McKenzie advertía que la *hierofanía* era uno de los aspectos más importantes en el surgimiento de un orisha. Más aún, tanto este autor como Assaba, enfatizaron la importancia de la adivinación en relación con este particular. El conocimiento sobre la relación entre la *hierofanía* y un orisha específico lo brinda la adivinación (Mckenzie, 477-8; Entrevista a Assaba).

Como fue expuesto en el capítulo anterior, en la obra de Johnson se narra que una vez que Şangó desapareció, sus amigos hicieron un viaje y a su regreso comenzaron a utilizar el conocimiento para atraer rayos que habían obtenido de entre los bariba. La *hierofanía* de Şangó, las tormentas eléctricas que se suscitaron en el territorio de Oyo Ile, fueron inducidas y no por voluntad propia del orisha. Es muy probable que esta información haya sido desvirtuada por Johnson con el propósito de invalidar la existencia de los orisha. Es muy probable que Johnson, como misionero

⁷¹ Hierofanía significa manifestación de lo sagrado (Eliade 1992, 29).

cristiano, se haya visto tentado a alterar las tradiciones. Planteo esto ya que me parece demasiado raro que los miembros del Arokin, formalmente creyentes en el poder de los orişa, y sobre todo en el de Şangó, hayan relatado a Johnson que la *hierofanía* fue inducida.

De igual manera, resulta extraño que en este relato mítico no haya aparecido sistema de adivinación alguno que certificara la *hierofanía* como proveniente del orişa Şangó. Como se ha visto, fueron los amigos de Şangó los que dieron el veredicto. Todo apareció como un acto de engaño terrible por parte de ellos.

En relación con esto último, es posible deducir que Johnson pudo haber alterado las fuentes con el propósito de deslegitimar las creencias endógenas. Al parecer, su interés por cristianizar a los yoruba de Oyo lo llevó a modificar las tradiciones que él mismo recopiló en aras de "evidenciar" que la religión yoruba es una creación netamente humana y que como tal, no es producto de una revelación divina. En este sentido, desde su perspectiva cristiana, al no ser una revelación divina, las creencias yoruba distan mucho de caracterizarse como religiosas.

En este punto es necesario dejar claro que de acuerdo con los propósitos de esta tesis, visiones como la de

Johnson, están inmersas en una agenda cristiana y como tal, no conducen al entendimiento cabal de la religión yoruba.

Con base en la teoría ofrecida por Apter sobre el surgimiento de los orişa y las reglas de la deificación que acaban de ser discutidas, es posible ofrecer una definición del proceso de deificación entre los yoruba. *La deificación es el proceso mediante el cual el alma de una persona que haya realizado actos importantes para con una comunidad y, después de que esta persona haya "muerto" de manera inusual, pasa a rellenar un esquema vacío creado con anterioridad por Olodumare y, una vez conformado el orişa, éste se manifiesta y, a través de la adivinación, es reconocido como tal por la comunidad de los vivos.*⁷²

Esta definición intenta sacar provecho de dos elementos importantes. Estos son el elemento "ancestro" y el elemento "orişa". La deificación como proceso está pensada a partir de la necesidad de que ciertos vivos se hagan "descendientes directos" y "capaces de invocar el poder de algún orişa". Ambas intenciones poseen su justificación y ya han sido mencionadas arriba. Sin embargo, el problema fundamental con la deificación es que intenta, de manera forzada, armonizar dos entidades que se diferencian entre sí, a saber, el

⁷² Es probable que este proceso de "rellenar esquemas vacíos" sea el mismo que Idowu explicaba cuando un ancestro era asociado a un orişa y de esa forma quedaba incluido en el "panteón" como un orişa más (Idowu, 69).

ancestro y el oriša. Idowu hacía la aclaración de que entre los yoruba existe una distinción entre ambos seres sobrenaturales (Idowu, 69). Con el propósito de conocer esa distinción, a continuación serán discutidas las condiciones necesarias para que surja un ancestro.

Zahan, en su *Espiritualidad y pensamiento africanos*, al escribir sobre el tema de los ancestros, hizo una aclaración de vital importancia, a saber, "...no es un antepasado quien quiere serlo. La sociedad de los vivos no "dirige" hacia ese "paraíso" sino a los muertos que reúnen condiciones bien determinadas" (Zahan, 94). Assaba, por su parte aclara algo parecido al decir que "...no todo muerto es un ancestro" (Entrevista a Assaba). La ancestralización, al igual que la deificación, posee condiciones específicas para poderse consumir. Algunas de estas reglas ciertamente podrían aplicar cualitativamente a algunos oriša y otras no.

La primera condición que un vivo tiene que cumplir para ser considerado como ancestralizable después de muerto es la longevidad. No tan sólo la persona tiene que haber vivido muchos años sino que también, durante su vida, tiene que haber acumulado gran cantidad de conocimientos sobre los hombres y las cosas. Antes de morir debe ser reconocido como fuente de sabiduría para los demás (Zahan, 94).

La segunda está relacionada con la forma de morir. La persona ancestralizable tiene que haber muerto de manera "normal". Con la palabra "normal" nos referimos a que no debió morir violentamente, ni de una enfermedad que la comunidad considere como nefasta, ni mucho menos haber "desaparecido". En este sentido la persona que murió a causa de lepra o de viruela queda eliminada de la posibilidad de ser ancestralizado (94).

Contrario a lo anteriormente propuesto en relación con la deificación, en el caso de la ancestralización con morir de manera "normal" no basta. Una vez fallecido, el cadáver del difunto tiene que pasar por una serie de rituales funerarios cuyos propósitos son, en primer lugar, ayudar al alma del difunto a llevar a cabo la saga hacia el mundo de los ancestros, a saber, el mundo invisible, orun. Si la persona murió de alguna enfermedad considerada como nefasta por la comunidad, es decir, alguna enfermedad altamente contagiosa, estos ritos funerarios le son negados para evitar el posible contagio. En su lugar, son cremados (Lucas, 234). En segundo lugar, el ritual funerario tiene como propósito hacerle saber al alma del muerto que su existencia humana se ha transformado y que de ahí en adelante él o ella tiene el deber de proteger a sus familiares en contra de todo tipo de calamidades (Idowu, 190).

Con el propósito de asegurar dicha protección se hace un pacto entre el difunto y los vivos algunos días después del entierro formal. En la ceremonia que tiene lugar, se intenta internar el espíritu del difunto en la casa de sus familiares y una vez adentro de ésta, se le "confina" a vivir en donde esté ubicado el altar que con este propósito sus familiares le han hecho. De ahí en adelante, en cualquier situación que la comunicación con dicho ancestro se haga necesaria será allí, en su altar, donde tendrá lugar (190-1).

La tercera condición está relacionada con las capacidades del ser humano. Ningún ser humano ancestralizable pudo haber sido discapacitado física o mentalmente. Si así fuera, esto elimina la posibilidad de incluirlo en el padrón de los "muertos ejemplares". La integridad física y moral son requisitos indispensables (Zahan, 95).

Las diferencias entre ambos procesos son, a mi juicio, verdaderamente claras. En relación con Şangó, él no se caracterizó ni por longevo ni por ser reconocido como fuente de sabiduría para los demás.⁷³ Por otro lado, su manera de morir fue del todo "anormal". Şangó murió suicidándose, lo cual, evidentemente, no es considerado como "normal". Más

⁷³ Aunque en el caso de Şangó las diferencias en relación con la longevidad son claras, no es menos cierto que algunos orişa se presentan como antiguos seres humanos que llegaron a ser muy viejos, este es el caso de Oranyan y Aitonlá. Sin embargo, como se verá adelante, esta similitud no anula su diferencia ya que ésta radica en relación con la forma de "morir" y como tal, la presencia o no de un cadáver.

aún, su cadáver "desapareció". Si esto ocurrió, era imposible realizarle cualquier tipo de ritual funerario, lo cual imposibilitaba su ancestralización. Todo esto deja claro, no tan sólo que Şangó no puede ser considerado como un ancestro sino que evidentemente los orişa no surgen como resultado de la superación cualitativa de las características de los ancestros, contrario a lo que pensó Zahan (96).

Existe un problema de nomenclatura provocado en principio por el interés, forzado, de conciliar dos entidades diferentes en una sola. Al conocer los propósitos de la "existencia humana" de los orişa, erróneamente catalogados entonces como ancestros, la sospecha no se hace esperar. ¿Será esta existencia una de carácter factual? Considero que no lo fue, ya que como mencioné al principio del capítulo anterior, la existencia humana de los orişa es posible sólo a través del mito. Como ha sido presentado, la persona deificable tiene que morir de manera poco común. Se mencionaron maneras como "desaparición" y "ascensión a los cielos" entre otras. Por otro lado, en el caso de Şangó, dichas formas de "morir" se combinan con otro elemento importante, a saber, el exilio. Consideramos que las expresiones "desaparición" o "ascensión a los cielos" son el eufemismo perfecto para no decir "no existió factualmente". De igual manera, el lenguaje "exilio" fomenta y apoya la

"desaparición" y con ello su imposibilidad de hallar el cadáver.⁷⁴ Robin Horton genialmente hizo notar la existencia y el uso del "eufemismo" y la "metáfora" en lo que él denominó "África tradicional". Los eufemismos y las metáforas tienen y tendrán la función de sustituir lo que no puede ser dicho de manera directa (Horton 1993, 234).⁷⁵

Si bien la "desaparición", "ascensión al cielo", "inmersión en la tierra" y "conversión en piedra" son expresiones de carácter eufemístico y sugieren la inexistencia humana de los orişa, de igual forma, al descartar la existencia humana, descartan la posibilidad factual de la deificación. Ello implica que la deificación queda confinada, con todas sus características, al plano mítico. Desde allí ésta ejerce su función con una fuerza independiente de lo fáctico. Finalmente, tanto la existencia

⁷⁴ Aunque ha sido propuesto esto, en principio, las formas de morir y el exilio lo que buscan es hacer evidente la separación entre seres humanos y deidades, ya que, la distancia entre estos es la que fundamenta la religión como comunicación (Zahan, 36). Por otro lado, el motivo "exilio" de Şangó cumple con otra función. Se ha visto que Şangó al irse al exilio se fue derrotado y mientras estuvo en otras tierras, no sólo se suicidó sino que se convirtió en orişa. Es decir, Şangó se fue del reino totalmente abatido y cuando regresó, como orişa, lo hizo como un ser sobrenatural omnipotente. La realeza de Oyo sufrió históricamente un acontecimiento parecido. Durante el siglo XVI ésta tuvo que exiliarse. La realeza abandonó la capital de reino pero cuando tuvo la posibilidad de reocuparla, en el siglo XVII, Oyo sería conocido en toda la región como uno de los imperios más poderosos. El exilio fue el *middle passage* entre el Şangó "hombre" y el orişa. De igual forma lo fue entre el Oyo reino y el imperio. En la parte final de este capítulo se ofrece una descripción del periodo Igboho, durante el cual la realeza de Oyo estuvo exiliada. De igual forma, se ofrecen detalles acerca de la historicidad del culto a Şangó en Oyo y del surgimiento de su representación material.

⁷⁵ Como ejemplo de eufemismo uno de mis informantes al referirse a la muerte de un rey nos dijo: "Cuando él muere, nosotros no decimos que el rey ha muerto sino que se fue" (Entrevista a Olofindji Akande).

humana de Şangó, y de cualquier otro orişa existente, como su deificación son posibles únicamente a través del mito.

El mito, en relación con este particular, es el "lugar" donde "ocurre" lo que factualmente es imposible. Sin embargo, ¿cuál es el tiempo de la deificación? La respuesta se hace evidente cuando pensamos que si bien hace falta, en un momento determinado, "descender" de un "ancestro" "deificado" por las razones que han sido discutidas, no deja de ser un problema la imposibilidad, ante la evidente falta de un cadáver, de ancestralizarlo. Si factualmente hubiera existido alguna persona con las cualidades necesarias, entonces al momento de su muerte hubiera sido ancestralizada, porque a través de la ancestralización también se hace posible la "herencia" del poder del ancestro a sus descendientes. En este sentido, la deificación "ocurre", a través del mito, cuando la ancestralización es factualmente imposible.

El Periodo Igboho: exilio de la realeza de Oyo

La realeza de Oyo estuvo exiliada por un periodo aproximado de 75 años (Smith 1965, 73). Este acontecimiento ha sido denominado por los historiadores como "el periodo Igboho" de la historia de Oyo (57). Dicho periodo ocurrió entre la incumbencia del alafin Onigbogi y el alafin Abipa (Johnson, 158-167), aproximadamente entre 1535 y 1610 (Smith,

73).⁷⁶ A continuación serán presentados los acontecimientos más importantes que ocurrieron durante la incumbencia de cada uno de los alafin que reinaron en este periodo.

Durante el reinado del alafin Onigbogi surgió la necesidad de enviar a las fuerzas militares de Oyo hacia un localidad conocida como Ita Ibidun. Debido a ello, la capital del reino quedó totalmente desprotegida. El rey de los nupe se enteró de tal situación y emprendió un ataque en contra de Oyo Ile. Como resultado de la invasión nupe, Oyo Ile fue totalmente saqueada y el alafin se vio en la necesidad de huir hacia una localidad Gbere (Johnson, 158-9).

Es muy probable que el saqueo de Oyo Ile por parte de los nupe haya sido parte de una campaña militar mucho más extensa en el área norte del país yoruba. Indudablemente hubo dos aspectos que brindaron solidez a la embestida nupe. El primero de estos fue el proceso de consolidación política que los nupe habían comenzado y finalizado algún tiempo después del ataque. El segundo fue la importación de caballos desde el área hausa, ubicada en el norte de la actual Nigeria. La importación y utilización efectiva de la caballería le brindó a los nupe una superioridad incuestionable no sólo por los caballos mismos sino también

⁷⁶ Ogunmola ha propuesto que el año que marcó el fin del exilio fue ca. 1590 (Ogunmola 1997, 2). Law por su parte ha propuesto que el fin del exilio pudo haber ocurrido a principios del siglo XVII, en el año ca. 1600. (Law 1977, 43).

por el territorio sobre el cual estos caballos serían utilizados, a saber, la sabana (Law, 38-9).

Onigbogi fue sucedido en el trono por el alafin Ofinran. Durante su reinado, ocurrió el traslado de la realeza desde Gbere hacia Kusu. De igual forma, en este periodo fueron introducidos dos cultos importantes, a saber, el culto a Ifa y a Egungun. El culto a Ifa fue adoptado por los yoruba de Oyo ya que consideraron que por haberlo rechazado, durante el periodo del alafin Onigbogi, la realeza cayó en desgracia y tuvo que exiliarse (Johnson, 160).

El culto a Ifa, es decir, el sistema de adivinación más preciso según la concepción yoruba, sería utilizado para obtener la información necesaria con la cual poder tomar las decisiones correctas a nivel gubernamental. El culto a Egungun tendría la función de sentenciar a todos los contrincantes del alafin en el seno del reino (Morton-Williams, 161). Estos dos cultos ofrecerían mayor solidez y seguridad no tan sólo a los alafin sino también a la estructura gubernamental.

El alafin Ofinran fue sucedido por el alafin Eguguoju, a quien se le adjudica el traslado desde Kusu hacia Iju Sanya. Este lugar posteriormente sería nombrado Igboho. La fundación de Igboho sería la aportación principal de este alafin (Johnson, 161). Eguguoju fue sucedido por el alafin Orompoto.

Orompoto sería uno de los alafin de Oyo más importantes durante este periodo y en toda su historia. Durante su incumbencia se le adjudica la creación de una fuerza militar compuesta por mil elementos de infantería y mil de caballería. Con esta fuerza Orompoto sentaría las bases para que Oyo obtuviera la superioridad militar en la región (161).

Orompoto fue sucedido por el alafin Ajiboyede, el cual, gracias a la fuerza bélica heredada de su antecesor, pudo hacerle frente a los nupe y los venció. Esta victoria marcaría el comienzo del fin del exilio y como tal, la reocupación de la antigua capital, Oyo Ile (162-4). Ajiboyede fue sucedido por el alafin Abipa, que fue el que trasladó el centro de gobierno desde Igboho hasta Oyo Ile. Según Johnson, Abipa ordenó que fueran enterrados varios amuletos en el territorio de Oyo Ile para que ésta no fuera destruída por ataque enemigo alguno (116-17).⁷⁷

A través de los acontecimientos que han sido narrados se demuestra que la realeza de Oyo conoció las grandes dificultades y peligros de gobernar en dicha región (Smith, 76). Las aportaciones de los alafin Ofinran y Orompoto dan cuenta del interés de dotar a la realeza y al reino en general de los elementos necesarios para su defensa y

⁷⁷ La costumbre de enterrar amuletos en el territorio correspondiente al reino para protegerlo es común en otros reinos yoruba como Ketu (Parrinder [1956] 1997, 33).

conservación. En adelante, la inversión de recursos en el ámbito militar, junto con la expansión imperial, sería una de las prioridades (Ogunmola 1997, 3).

Las dificultades y peligros del gobierno en Oyo Ile también serían superados como resultado de la introducción y utilización de cultos a diversas entidades sobrenaturales. Como se ha visto arriba, durante el periodo Igboho fueron introducidos el culto a Ifa y Egungun; sin embargo, a partir de la reocupación, indudablemente uno de los cultos más importantes fue el de Şangó.

Anteriormente se narró que durante el siglo XVIII el culto a Şangó sirvió efectivamente como aliciente para el poder del alafin dentro y fuera de Oyo Ile. Considero que si el culto a Şangó sirvió para tales propósitos fue porque en la memoria real, el exilio todavía era uno de los acontecimientos más lamentables. Es decir, la amenaza latente de otro exilio impulsó y promovió la organización del culto a Şangó como culto del alafin.

Es muy probable que a partir de la reocupación de Oyo Ile por el alafin Abipa cuando el culto a Şangó paulatinamente fue cobrando solidez. Sin embargo, al afirmar esto no pretendo datar el origen del culto a Şangó en Oyo ni mucho menos su origen como deidad. En relación con este particular las evidencias son escasas o inexistentes. No se

puede afirmar que el culto a Şangó servía como aliciente al poder del alafin previo a 1535, es decir, previo al exilio. Pero, tampoco puede afirmarse lo contrario.

A pesar de lo anterior, existe un elemento importante que posiblemente nos permita "historiar" al orişa Şangó y su culto, a saber, los caracoles caurí. Según McKenzie "La adivinación con base en dieciséis caracoles caurí se utiliza en los rituales relacionados con Şangó..." (Mckenzie, 485).⁷⁸ De hecho, con base en mis observaciones, me percaté de que todos los *olorişa* utilizan los caracoles caurí como vía principal para comunicarse con su orişa tutelar y para "consultar" o adivinar para otras personas.

En una conversación que sostuve con un *oni Şangó* éste me confirmó que ninguna representación material de orişa Şangó puede "nacer", es decir, comenzar a fungir precisamente como representación de ese orişa, sin antes pasar por un ritual específico y por supuesto sin tener una "mano" de caracoles. El *oni Şangó* confirmó la necesidad de dichos caracoles en relación con los rituales relacionados con Şangó que McKenzie ya había propuesto. En este sentido, si analizamos la historia de los caracoles caurí en África occidental esto

⁷⁸ La cita original es "Sixteen cowries divination is used in Şangó rites..."

probablemente nos ofrezca algún periodo durante el cual el culto a Şangó, no tan sólo surgió, sino que pudo expandirse.

Los caracoles caurí llegaron a África occidental principalmente de dos maneras, terrestre y marítima. Originalmente, estos caracoles eran transportados por comerciantes árabes hasta el norte de África, desde donde otros comerciantes emprendían la travesía hacia África occidental cruzando el desierto de Sahara. Todo este proceso tardaba aproximadamente un año (Hogendorn y Johnson 1986, 1).

Por otro lado, posteriormente, los caracoles caurí llegaron a África occidental en barcos de comerciantes europeos provenientes de India, quienes los transportaban en sacos con el propósito de balancear el peso de los galeones. Luego de haber asegurado su llegada a algún puerto europeo, los caurí eran transportados en otros barcos hacia África occidental (1, 86, 88-89).

Los caracoles caurí, materia de comercio tanto de árabes como de europeos, provenían de las lagunas ubicadas cerca de las islas Maldivas (1).⁷⁹ El primer cargamento de estos caracoles del cual se tiene conocimiento a través de registros llegó a la isla de Sao Tomé en 1515. El embarco era de origen portugués. Sin embargo, esta no es la fecha más temprana de la aparición de los caracoles caurí en África

⁷⁹ Islas ubicadas en al sur este de la India.

occidental. Como resultado de las rutas transaharianas es muy probable que estos caracoles ya hayan estado en circulación en África occidental en el siglo XI (18, 30).

En Oyo, el uso de los caracoles caurí aparece mencionado en una fuente europea en la década de los ochentas del siglo XVIII (Law, 209).⁸⁰ A finales de este siglo, Oyo obtenía dichos caracoles a través de la costa (209). Es muy probable que la obtención de los caracoles caurí estuviese relacionada con la venta de esclavos, no sólo porque el comercio de caurí estaba relacionado con el de la esclavitud (Hogendorn y Johnson, 2), sino porque la única mercancía que Oyo podía proporcionarle a los europeos era precisamente esclavos (Law, 224). Law afirma que si Oyo, desde el principio, obtenía los caurí de la costa, es muy probable que los importara a partir del siglo XVII a través del área de Dahomey (209).

Con base en lo anterior se puede concluir que los caracoles caurí han estado en circulación en África occidental desde el siglo XI y que probablemente Oyo comenzó a obtenerlos durante el siglo XVII. Sin embargo, aunque no tenemos certeza, no podemos eliminar la posibilidad de que Oyo haya obtenido caracoles caurí por vía terrestre. Lo que podemos afirmar es que, con base en la evidencia presentada,

⁸⁰ El uso original de los cuarí en África occidental fue monetario (Hogendorn y Johnson 1986, 12).

la existencia de la representación material de Şangó es muy poco probable que date de antes del siglo xi⁸¹ y que su expansión fuera de Oyo Ile se facilitara a partir del siglo xvii cuando la existencia de caracoles caurí fue mayor en Oyo.

⁸¹ Independientemente de si Oyo Ile había sido fundado para esa época ya que la existencia de dicha representación bien puede anteceder a la fundación del reino. No existe evidencia que demuestre vínculo alguno entre el "ser" de la representación material de orişa Şangó y la fundación de Oyo Ile.

CONCLUSIONES

La previa existencia humana de los orişa sólo es posible a través del mito. Ningún orişa fue factualmente humano en época alguna. Por el contrario, los orişa han sido humanizados a través del mito con diversos propósitos. De esos propósitos, el que consideramos principal de acuerdo con esta tesis es el de establecer descendencia directa entre, por ejemplo, los alafin de Oyo y el orişa Şangó. Sin embargo, hemos mencionado que dicha humanización también está relacionada con la legitimación del conocimiento ritual relacionado con un orişa específico.

La razón principal para establecer la descendencia directa entre orişa Şangó y los alafin sucesivos de Oyo fue la de fortalecer la figura del alafin dentro y fuera de la capital del reino durante la época imperial. Luego de haber sufrido un exilio de aproximadamente tres cuartos de siglo, la realeza necesitaba consolidarse. El poder de Şangó sería ante todo el poder del rayo y la lluvia. Con el rayo el alafin sería capaz de destruir a sus enemigos y con el poder de la lluvia éste sería capaz de dotar a Oyo del preciado líquido en tiempos de sequía. Sin embargo, aunque no intentamos invalidar conocimiento endógeno alguno, consideramos que el verdadero poder del orişa Şangó era el poder de la amenaza. En un contexto en donde se cree que

dicha amenaza podía tornarse factual, la fuerza de Şangó se mantenía como posibilidad latente de destrucción.

Si somos capaces de concluir que la previa existencia humana de los orişa no fue factual debemos ser capaces de identificar en el mito un *motivo* que nos indique o que sustente dicha afirmación. Los "seres humanos" que fueron deificados no murieron de manera "normal" como hemos planteado antes. Siempre el mito se refiere a su manera de morir como "desapareció", "se hundió en la tierra", "ascendió al cielo" y "se petrificó". Estas maneras poco normales de morir sólo son eufemismos de la inexistencia humana de los orişa, son los *motivos* que aluden a dicha inexistencia. No es posible que el mito relatara o planteara la factual inexistencia humana de los orişa ya que, de ser así no podría justificarse la descendencia entre estos seres y los humanos.

Si bien los eufemismos antes mencionados intentan, de manera muy sutil, aludir a la previa inexistencia humana de los orişa, esto nos lleva a concluir que dicha "existencia humana" de los orişa queda confinada al mito. Si su confinamiento es tal, entonces el proceso por el cual estos "seres humanos" devienen en orişa también queda obviamente confinado al mito. Es decir, la deificación entre los yoruba es ante todo un evento mítico al igual que los seres que los "sufren".

La deificación ocurre a través del mito por dos razones fundamentales. La primera razón está relacionada con la humanización que mencionamos arriba. Al existir la necesidad de establecer la descendencia directa entre algún orişa y un humano, existirá también la necesidad de humanizar al orişa ya que la descendencia sólo es posible entre humanos. Al describirlo como un ser humano deificado, a través del mito se intenta sacar provecho de dos aspectos principales, a saber, el ancestral y el de orişa. Con el aspecto "ancestral" se "concreta" la descendencia y con el aspecto orişa se concreta el poder al cual el descendiente, sea un(a) iniciado(a) o un rey, tendrá la posibilidad de invocar.

Una "persona" puede ser considerada como deificable si cumple con varias condiciones. De todas las condiciones que fueron mencionadas en el cuerpo del texto, la más importante es la forma de morir. De hecho, generalmente la deificación y todo lo relacionado con la vida después de la muerte esta directamente vinculado con la forma de morir. De ahí, dependiendo de la forma de morir, ese "muerto" tendrá un destino específico. En este caso, las formas de morir que han sido mencionadas arriba no sólo aluden a la previa inexistencia humana de los orişa sino que al mismo tiempo se está refiriendo a la ausencia de un cadáver. Es importante que no sólo consideremos como fundamental la previa

inexistencia humana sino también a lo que dicha inexistencia conlleva, a saber, la inexistencia de un cadáver que pueda pasar por lo rituales funerarios tradicionales.

Si no existe un cadáver que pueda ser ritualizado a través de ceremonias funerarias específicas, ese muerto no podrá convertirse en ancestro. Obviamente existen otras condiciones para que un muerto se convierta en ancestro, sin embargo, el ritual funerario es imprescindible. Si existe cadáver es mucho más factible la ancestralización. Pero, ¿qué sucede si surge la necesidad de establecer una descendencia directa entre un ser humano que "existió" en antaño del cual no hubo cadáver alguno para poder ancestralizarlo, y otro que existe en un presente determinado? Pues, se deifica al primero. En este sentido, la deificación ocurre en el mito cuando la ancestralización es imposible. El mito de la deificación de Şangó sólo fue posible ya que Şangó jamás existió en forma humana, jamás hubo un cadáver para poder ancestralizarlo y con ello establecer factualmente la descendencia y habilitarle a los vivos el poder de invocarlo.

GLOSARIO

Adja Ouere: Reino yoruba ubicado en la parte sur-oriental de la actual República de Benín.

Agbakin: Miembro del consejo de ministros de Oyo encargado del culto al oriṣa Oranyan.

Agbara: Es el poder que se alcanza a través de la fuerza. En este sentido, es un concepto de poder terrenal, es decir, del mundo visible.

Ago Oja: Capital del reino de Oyo a partir de la tercera década del siglo XIX.

Airá: Oriṣa dueño del poder del rayo en Sabe.

Aitonlá: Oriṣa regional de Ketu conocida por tener el poder de darle la posibilidad de tener hijos a las mujeres estériles. Su representación material consiste en una colina cubierta de basura y excrementos.

Aiye: Mundo visible.

Ajaka (Dadá): Tercer rey mítico de Oyo. Oriṣa dueño de todos los recién nacidos con cabellos enrizados.

Ajogún: Infortunios del ser humano.

Alafin: Cargo del rey en Oyo.

Alapini: Miembro del consejo de ministros de Oyo encargado del culto a Egungun.

Allada: Reino ajá sobre el cual Oyo tuvo control durante su época imperial.

Anago: Grupo yoruba sobre el cual Oyo tuvo control durante su época imperial.

Are Ona Kakanfo: Cargo del máximo jefe militar del ejército de Oyo.

Arokin: Estos son los *histriadores* reales de la corte de Oyo.

Aṣé: En términos políticos, este concepto es equivalente al de *autoridad* o *legitimidad*. En términos religiosos, significa la energía que permite la existencia y todo lo que ocurre en ella.

Asipa: Miembro del consejo de ministros de Oyo encargado del culto a Ogun.

Asogborodero: Conocido como *el pacificador*, a este oriṣa se le reconoce el poder de apaciguar cualquier pugna. Es un oriṣa regional de Ketu.

Asoju Oba (Ajele): Esclavos del rey de Oyo que eran enviados hacia los reinos súbditos ubicados a lo largo de la ruta hacia la costa Atlántica con el propósito de representar y velar por los intereses del alafin.

Awori: Grupo yoruba sobre el cual Oyo tuvo control durante su época imperial.

Babalawo: Iniciado en el culto al oriṣa Orunmila. Adivino del oráculo de Ifa.

Badagry: Región sobre la cual Oyo tuvo control durante su época imperial.

Bariba: Grupo étnico ubicado al nor-oeste de Oyo, parte norte de la actual Nigeria.

Baṣorun: Líder del consejo de ministros de Oyo. Encargado del culto a Orun. Anualmente el Baṣorun llevaba a cabo adivinación para determinar si el alafin debía permanecer en su puesto o no.

Colina Ajaka: Colina en donde Ṣangó utilizó su amuleto para atraer rayos.

Dahomey: Reino fon sobre el cual Oyo tuvo control durante su época imperial.

Ebó: Sacrificio.

Ebora: Nombre alternativo para oriṣa.

Egba: Grupo yoruba sobre el cual Oyo tuvo control durante su época imperial.

Egungun: Culto mediante el cual el espíritu de los antepasados sentencian a todos aquellos que son considerados como usurpadores en el seno de la comunidad.

Ekeji Oriša: Concepto yoruba según la cual el rey es considerado como el que viene después de los oriša, aquél cuyo poder se asemeja al de los oriša sin ser propiamente uno de ellos.

Ekiti: Grupo yoruba sobre el cual Oyo tuvo control durante su época imperial.

Eniyán: Según los yorubas son entidades sobrenaturales [brujas], quienes no tienen otro propósito que destruir a los seres humanos y sus propiedades.

Eru Oba: Esclavos del rey.

Eșo: Como conjunto, eran los setenta jefes militares de Oyo comandados por el Are Ona Kakanfo.

Eșu: Oriša mensajero entre los seres humanos y los demás oriša. Es el *trickster* yoruba.

Gbajumo: Es el poder que se le reconoce a una persona entre los yoruba como resultado de haber obtenido una herencia o de su buen carácter en relación con los demás.

Gbere: Primera localidad en donde se exilió la realeza de Oyo.

Ibori: Culto [Sacrificio y Ofrenda] al oriša Ori.

Ifa: Cuerpo total de conocimientos entre los yoruba. Sistema adivinatorio más preciso de este grupo étnico. Nombre alternativo para la deidad Orunmila.

Igba Iwa: Literalmente significa "la güira de la existencia" Es una güira que representa los dos espacios de la existencia en el cosmos, a saber, orun y aiye.

Igbodo: Lugar de exilio del mítico tercer rey de Oyo, Ajaka.

Igbomina: Grupo yoruba sobre el cual Oyo tuvo control durante su época imperial.

Iju Sanya (Igboho): Último lugar de exilio de la realeza de Oyo antes de reocupar la capital del reino.

Ikin Ifa: Nueces de palma utilizadas para la adivinación.

Iku lo bi orişa: Máxima que resume la *deificación* según como la entienden los yoruba. Literalmente significa *la muerte parirá al orişa*.

Ilari: Los guardaespaldas del alafin, sus mensajeros y sus recolectores de impuestos provenientes de las afueras de la capital del reino.

Ile Ife: Supuestamente fue el primer reino yoruba del cual emergieron todos los demás reinos yoruba.

Ilorin: Provincia de Oyo desde donde partieron los guerreros que saquearían la capital de Oyo en el siglo XIX.

Imale: Nombre alternativo para orişa.

Ipese: Ofrenda. Sacrificio para apaciguar las fuerzas malévolas.

Ipobe: Reino yoruba ubicado en la parte sur-oriental de la actual República de Benín.

Itán: Literalmente significa *historia*. Sin embargo, se refiere más al mito que a la historia tal y como la entendemos en occidente.

Iwefa: Eunucos del rey de Oyo. Existían tres principales. El Ona Iwefa en ocasiones sustituía al alafin en su función judicial. El Otun Iwefa estaba a cargo del culto a Şangó y de su altar ubicado en la localidad de Koso. El Osi Iwefa era el encargado de recolectar los impuestos y en ocasiones sustituía al alafin en juntas con los diferentes funcionario de alta jerarquía en el reino.

Kaiama: Pequeño reino bariba sobre el cual Oyo tuvo control durante su época imperial.

Ketu: Reino yoruba ubicado en la parte sur-oriental de la actual República de Benín.

Koso: Localidad donde se encuentra el altar principal al orişa Şangó.

Kusu: Segunda localidad donde se exilió la realeza de Oyo.

Laguna: Miembro del consejo de ministros de Oyo, encargado del culto a orişa Oko.

Mahi: Región sobre la cual Oyo tuvo control durante su época imperial.

Merindinlogun: Parafernalia adivinatoria yoruba consistente en dieciséis caracoles caurí.

Mogba: Iniciado de mayor jerarquía del culto a orişa Şangó en Oyo.

Nupe: Grupo étnico ubicado en la parte nor-oriental de Oyo que saqueó la capital del reino y obligó a que la realeza se exiliara. Se encuentra en la parte norte de la actual Nigeria.

Oba: Significa rey en lengua yoruba.

Oba so, Oba ko so: Máxima que describe la manera anormal de la "muerte" de Şangó. Literalmente significa "el rey se ahorcó, el rey no se ahorcó".

Obí Abatá: Parafernalia adivinatoria yoruba consistente en cuatro pedazos de nuez de Kola del tipo cola acuminata.

Odu Ifa: Nombre genérico para cada uno de los 256 signos adivinatorios del cuerpo de Ifa.

Oduduwa: Mítico fundador de Ile Ife. Orişa dueño de la existencia misma.

Ogun: Orişa de la fragua, la caza y la guerra.

Oko: Localidad en donde se estableció la realeza de Oyo antes de ocupar la que se convertiría en la capital del reino durante la época imperial.

Okú Orun: El espíritu de un difunto.

Olodumare: Dios supremo entre los yoruba.

Olokun Esin: Esclavo del rey de Oyo que tenía a su cargo el mantenimiento de la caballería.

Olola: Un hombre que es reconocido y admirado en la comunidad por su carácter intachable y ejemplar.

Oloriṣa (Iyaloriṣa/Babaloriṣa): Iniciado(a) en el culto a cualquier oriṣa que no sea Orunmila.

Olowu: Cargo del rey en Owu.

Ondo: Oriṣa tutelar del reino de Ipobe.

Oni Ṣangó: Iniciado(a) en el culto a oriṣa Ṣangó.

Opele: Parafernalia adivinatoria yoruba consistente en una cadena con ocho semillas *Ope* y que es manipulada por el babalawo únicamente.

Opon Ifa: Tablero utilizado por el babalawo en la adivinación con ikin ifa.

Oramfé: Oriṣa dueño del poder del rayo en Ile Ife.

Oranyan: Mítico fundador de Oyo. Oriṣa de la guerra en Oyo.

Ori: Cabeza física. Oriṣa dueño del destino de cada persona.

Ori Buruku: Literalmente significa *mala cabeza*. Se utiliza esta expresión para referirse a quien posee un mal plan de destino.

Ori Rere: Literalmente significa *buena cabeza*. Se utiliza esta expresión para referirse a quien posee *iwa rere*, es decir, buen carácter y por tal, buen plan de destino.

Oriki: Poemas de alabanza a personas u entidades sobrenaturales.

Oriṣa: Significa *deidad* o *dios* en lengua yoruba.

Oriṣa Nlá (Obatalá): Oriṣa creador de los seres humanos.

Oriṣa Oko: Oriṣa de la agricultura.

Orun: Mundo invisible.

Orunmila: Oriṣa dueño y controlador del sistema adivinatorio de Ifa.

Ouidah: Reino ajá sobre el cual Oyo tuvo control durante su época imperial.

Owu: Reino que amenazó la estabilidad política de Oyo durante sus inicios.

Oyo: Reino yoruba ubicado en la actual Nigeria.

Oyo Ile: Capital del reino de Oyo durante su época imperial.

Oyo Mesi: Nombre del consejo de ministros de Oyo.

Porto Novo: Reino egun sobre el cual Oyo tuvo control durante su época imperial.

Şangó: Orişa del alafin de Oyo entre cuyos poderes se encuentra el de destruir a los enemigos del rey atacándolos con rayos y el de brindar la lluvia.

Şanpaná: Orişa dueño del poder de las enfermedades.

So di orişa: Literalmente significa *deificación* en lengua yoruba.

Sokoto: Califato fundado en 1804 por Usman dan Fodio. Esta entidad política fue la propulsora del *jihad* en contra de Oyo.

Weme: Reino ajá sobre el cual Oyo tuvo control durante su época imperial.

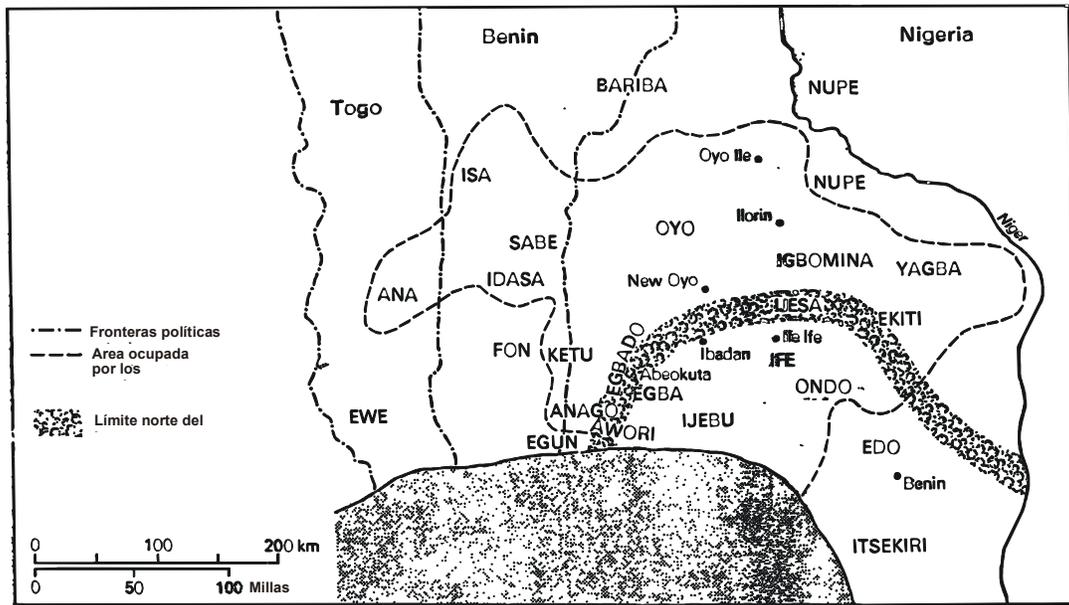
CRONOLOGÍA

3000 a.C.	La localidad de Oyo fue ocupada.
Siglo III a.C.	Tiempo durante el cual vivió Euhemero, escritor griego.
350 d.C.	La localidad de Ile Ife fue ocupada.
500 d.C.	Comenzó a hacerse evidente un sistema político más complejo en Ile Ife.
1000d.C.	Ile Ife sufre invasión que transformaría definitivamente sus características políticas y estructurales.
Siglo X	Posible fecha para la ocupación de Oyo Ile.
Siglo XI	Fecha a partir de la cual los caracoles caurí estuvieron en circulación en África occidental.
Siglo XIV	Posible fecha para la ocupación de Oyo Ile.
Siglo XV	Posible fecha para la ocupación de Oyo Ile. Los navegantes portugueses utilizan la palabra "fetiche" para referirse a los objetos de culto de los africanos de la costa occidental.
1515 d.C.	Llegó a la isla Sao Tomé el primer embarco portugués con caracoles caurí.
1535-1610 d.C.	Tiempo durante el cual probablemente la realeza de Oyo vivió en el exilio, según Robert Smith.
Siglo XVI	A partir de este siglo llega el maíz a África occidental.

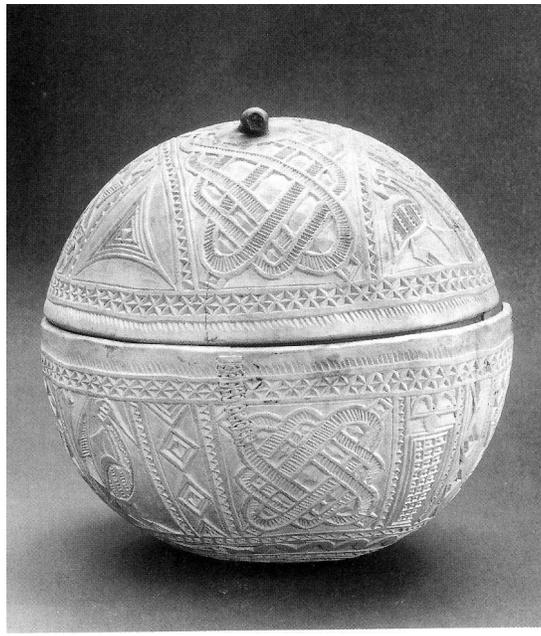
Siglo XVII	Los reinos Ouedah y Allada, y, Dahomey y Weme estuvieron enfrascados en guerras entre sí. Penetra el Islam entre los yoruba. Oyo comienza a importar caurí desde la costa occidental y a través de Dahomey.
1600 d.C.	Comienzo del periodo imperial de Oyo, según Robin Law.
Siglo XVIII	Ocurrió la expansión hacia el sur de Dahomey. El culto a Şangó fue utilizado por el alafin de Oyo para reforzar su posición dentro y fuera de Oyo Ile. Una fuente europea atestigua la utilización de caurí en Oyo Ile.
1724 d.C.	Dahomey somete al reino de Allada.
1727 d.C.	Dahomey somete al reino de Ouedah y se apodera de su puerto, Grehue.
1730 d.C.	Dahomey se convierte en súbdito de Oyo.
1748 d.C.	Oyo establece su dominio formalmente sobre Dahomey.
1754-1774 d.C.	Periodo durante el cual el Başorun Gaha estableció su régimen de terror en Oyo Ile.
1774-1789 d.C.	Periodo durante el cual reinó el alafin Abiodun.
1783 d.C.	Los habitantes del reino bariba de Kaiama derrocaron el poder de Oyo en esa región.
1789 d.C.	Oyo pagaba tributos a los nupe.

1789-1796 d.C.	Periodo durante el cual reinó el alafin Awole.
1790 d.C.	Oyo intentó tener control sobre los nupe pero fracasó en su intento.
1804 d.C.	Fundación del Califato de Sokoto.
1817 d.C.	Afonja promueve la rebelión musulmana en contra de Oyo.
1831 d.C.	Fecha aproximada de la ocupación fulani de Oyo Ile.
1833 d.C.	Fecha aproximada de la ocupación fulani de Oyo Ile.
1836 d.C.	Los habitantes de Oyo Ile abandonan la localidad. Posteriormente sería fundado el Nuevo Oyo. Esto ocurrió bajo el mandato del alafin Atiba.
1836-1859 d.C.	Periodo durante el cual reinó el alafin Atiba.
1888d.C.	Año a partir del cual comenzó el trabajo de Samuel Johnson como pastor anglicano en la localidad del nuevo Oyo.
1956-7	Frank Willet lleva a cabo excavaciones en la localidad de Oyo Ile.

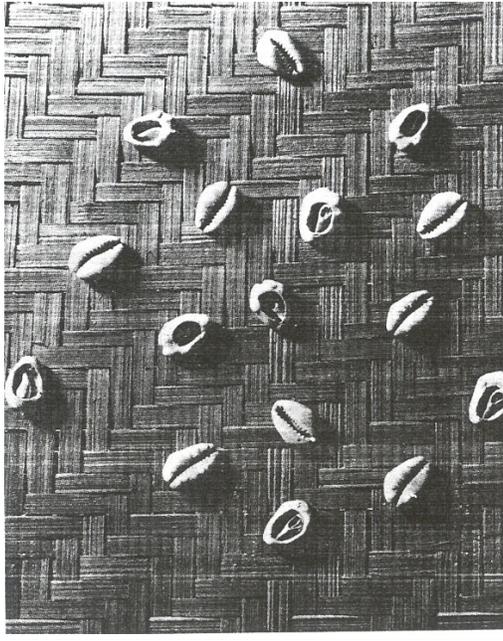
FOTOGRAFÍAS Y MAPAS



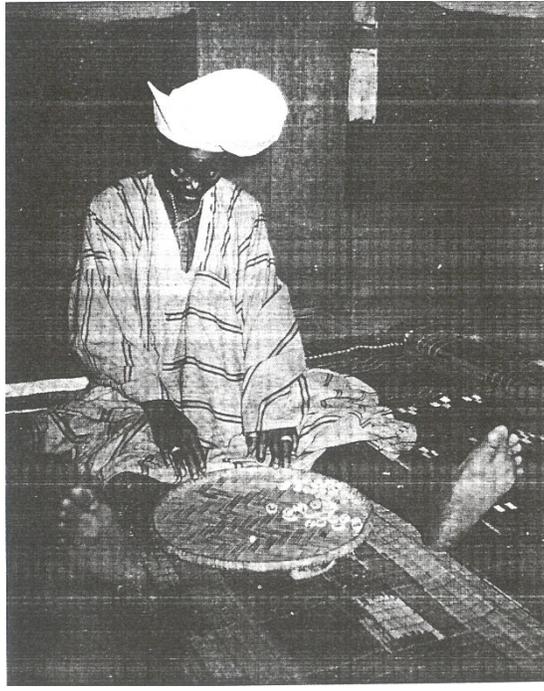
1. Mapa del país yoruba en Robin Law, The Oyo Empire c.1600-c.1836: A West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade, Oxford: Clarendon Press, 1977, p.6.



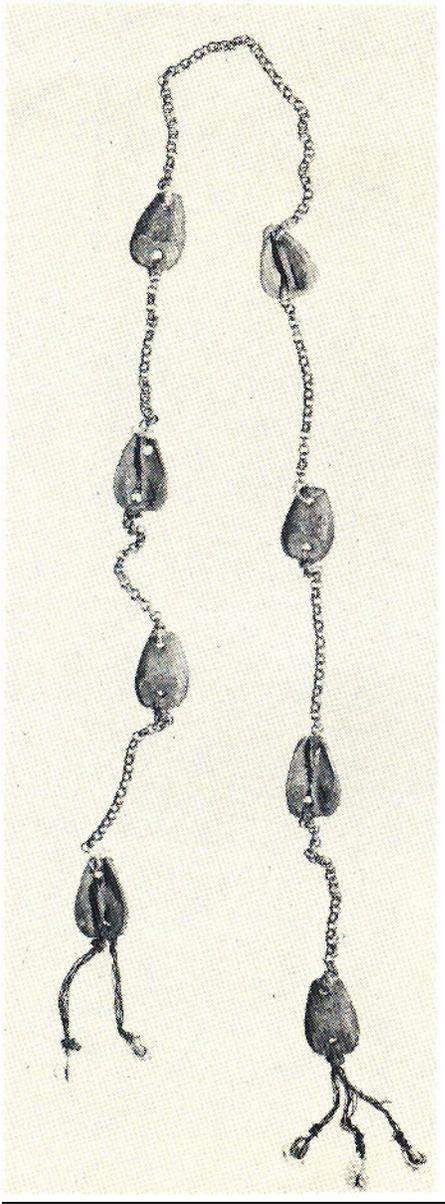
2. Igba Iwa o la Güira de la Existencia. Representación de Orun y Aiye en Henry John Drewal, John Pemberton III y Roland Abiodun, Yoruba: Nine Centuries of African Art and Thought, Nueva York: The Center for African Art, 1989, p.15.



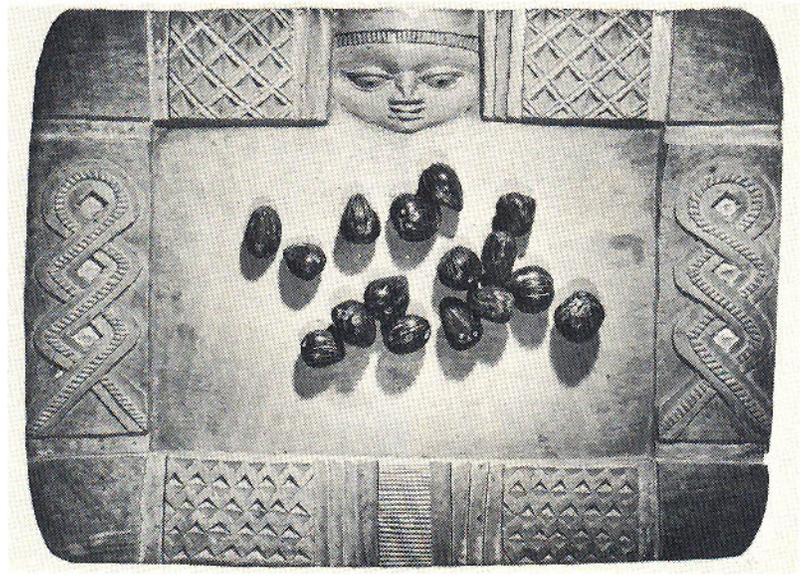
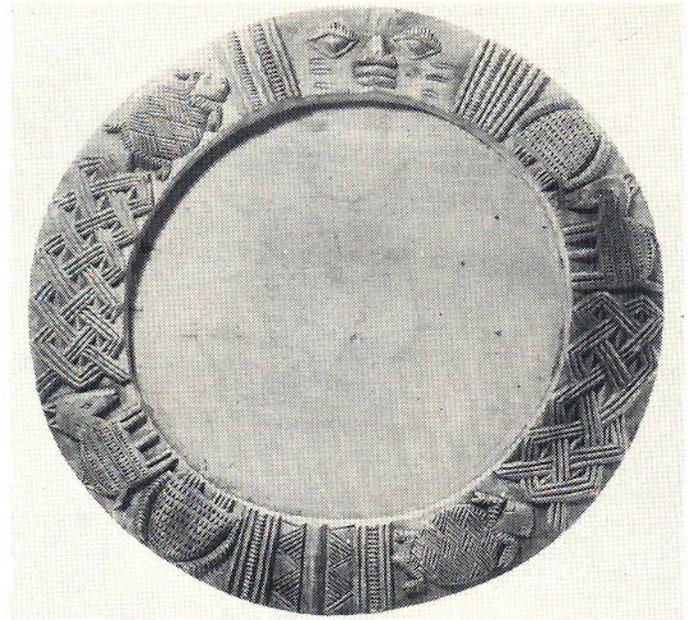
3. Merindinlogun en William Bascom, Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World, Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 1993.



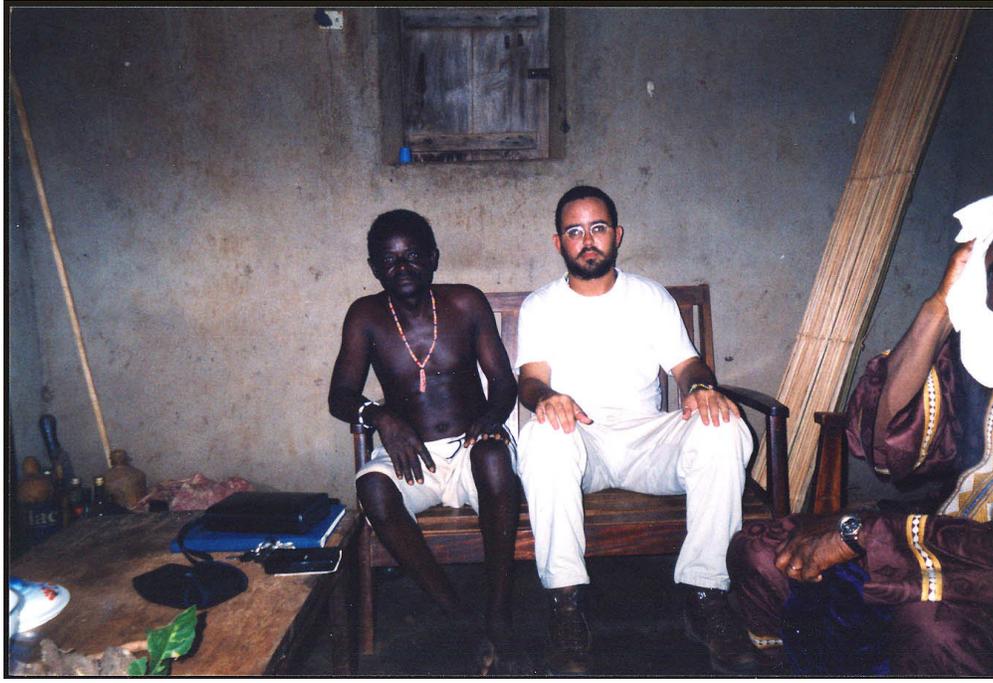
4. Oní Şangó adivinando con Merindinlogun en *Ibid.*, p.6.



5. Opele en William Bascom, Ifa Divination: Communication between gods and men in West Africa, Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 1991.



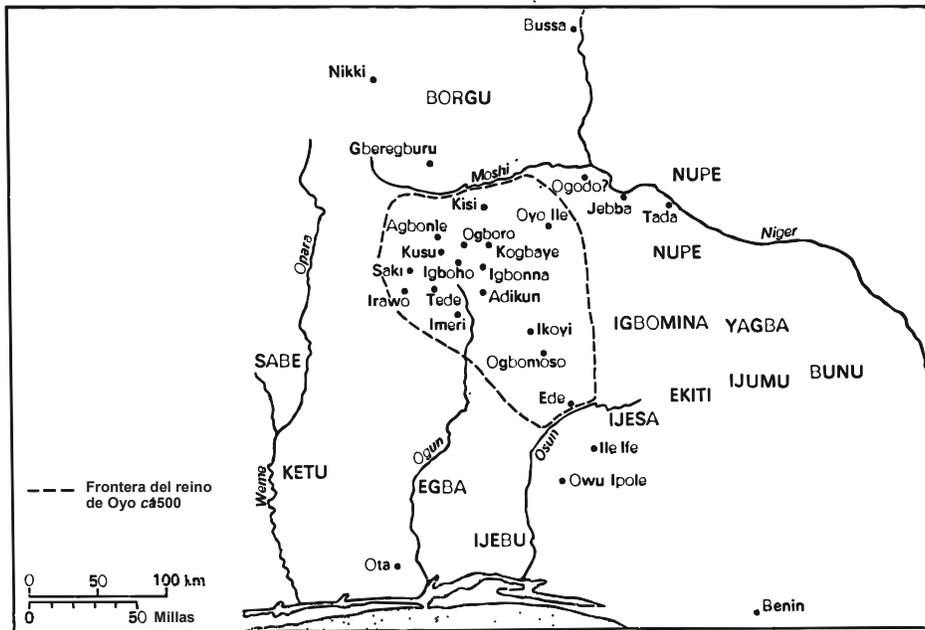
6. Opon Ifa e Ikin Ifa en *Ibid.*



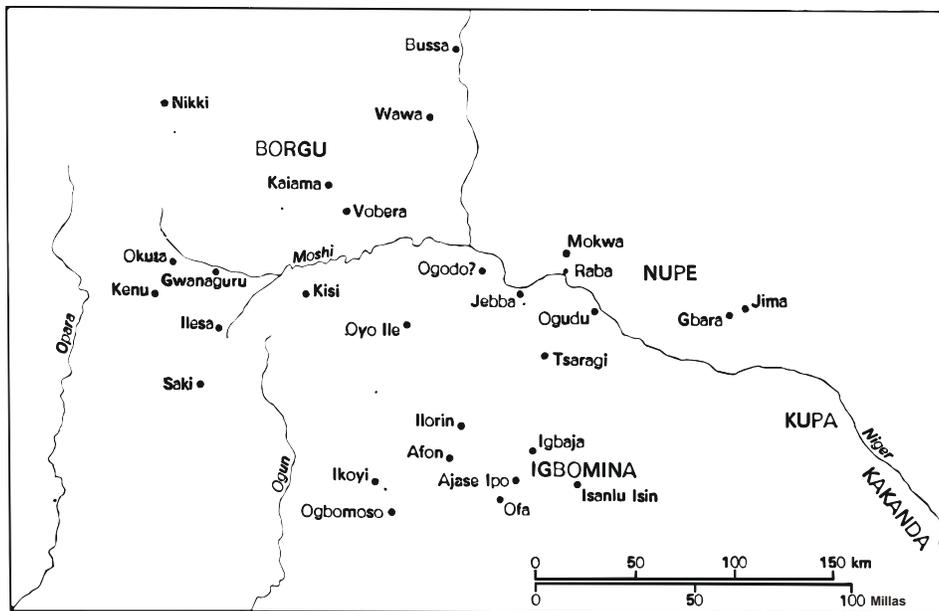
7. Oní Şangó Lailo Hounnongan y el autor en la aldea de Ketu. Foto del autor.



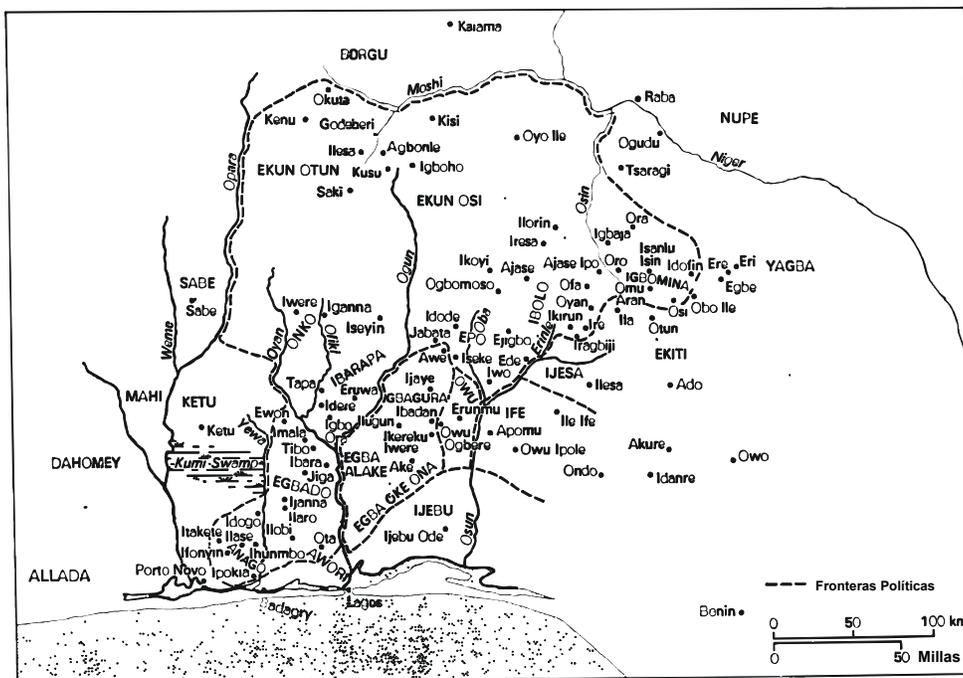
8. Babalawo, dos Oní Şangó y el autor en la aldea de Adjá Ouere. Foto del autor.



9. Mapa del reino de Oyo aproximadamente en 1500d.C. en Robin Law, *Op. Cit.*, p.35.



10. Mapa de Oyo y sus vecinos del norte en *Ibid.*, p.147.



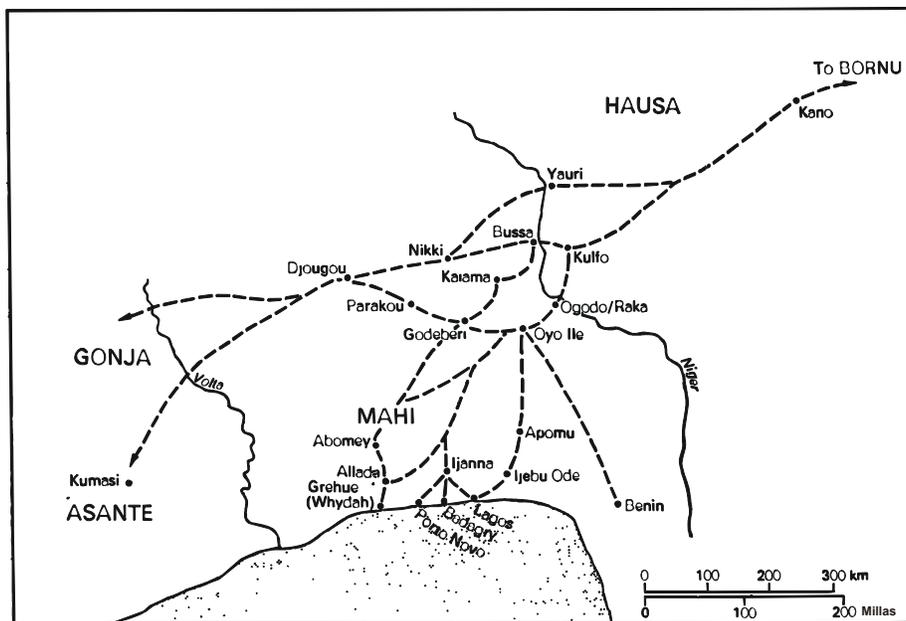
11. Mapa del imperio de Oyo aproximadamente en 1780d.C. en *Ibid.*, p.89.



12. Altar a oriša Şangó en casa de Lailo Hounnongan. Foto del autor.



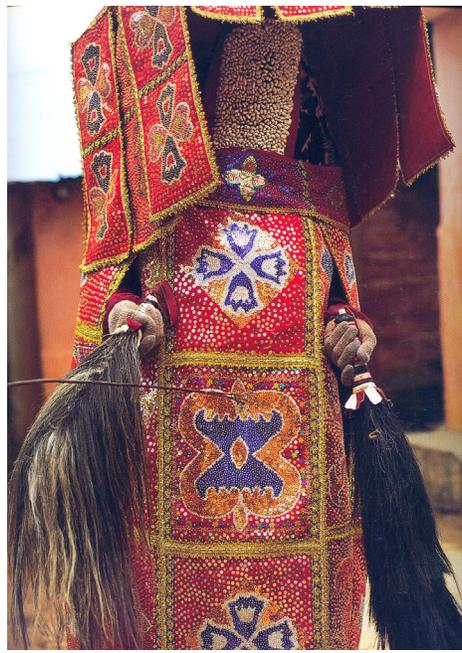
13. Representación material de oriša Asogborodero. Foto del autor.



14. Mapa de las rutas comerciales de Oyo durante el siglo XVIII en Robin Law, *Op. Cit.*, p.213.



15. Estatua de orisa Ɛ̀sg̀n en el palacio Homme en Porto Novo, Reública de Benin.



16. Enmascarado del culto Egungun en Henning Christoph y Hans Oberländer, Voodoo, Colonia: Taschen, 1996, p.101.

BIBLIOGRAFÍA

- Abimbola, Wande (1976), *Ifa: An Exposition of Ifá literary corpus*, Ibadan: Oxford University Press.
- _____ (1977), *Ifa Divination Poetry*, Nueva York: Nok Publishers LTD.
- Adeleye, R.A. (1977), *Power and Diplomacy in Norther Nigeria 1804-1906: The Sokoto Caliphate and its enemies*, Londres: Longman.
- _____ (1984), "The Sokoto Caliphate in the nineteenth century" en J.F. Ade Ajayi y Michel Crowder(eds.) *History of West Africa vol.2*, Essex: Longman.
- Agiri, B.A. (1975), "Early Oyo History Reconsidered" *History in Africa vol.2*, pp.1-16.
- Akinjogbin, I.A. (1981), "Le Concept de Pouvoir dans l'Afrique Traditionnelle: l'aire Culturelle Yoruba." En *Le Concept de Pouvoir en Afrique*, París: UNESCO, pp.9-27.
- Apter, Andrew (1992), *Black Critics and Kings: The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*, Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Assaba, Claude (1988-1989), *Pouvoir Yoruba: Dimensions Sacrales et Cognitives(Etude de cas en R.P. Bénin)*, These De Doctorat d'Anthropologie Sociale et de Sociologie Comparee, Academie de Paris, Université René Descartes-Paris V.
- Atanda, J.A. (1980), "The Historian and the Problem of Origins of peoples in Nigerian Society" *Journal of the Historical Society of Nigeria vol.X num.3*, pp.63-77.
- Augé, Marc (1996), *Dios como objeto: Símbolos, cuerpos, materias, palabras*, Barcelona: Gedisa.
- Awe, Bolanle (1974), "Praise Poems as Historical Data: The Example of The Yoruba Oriki" *Africa vol.44 num.4*, , pp.331-349.
- Ayala Blanco, Luis Alberto (2004), *El silencio de los dioses*, México: Sextopiso.

- Badejo, Diedre L (1996), Oṣun Ṣegeeṣi: the elegant deity of wealth, power and femininity, New Jersey y Asmara: Africa World Press.
- Balandier, George (1969), Antropología Política, Barcelona: Ediciones Península.
- Barber, Karin (1981), "How man makes god in West Africa: Yoruba attitudes toward the orisa" Africa vol.51 num.3, pp.724-745.
- Barthes, Roland (1994), Mythologies, Nueva York: Hill and Wang.
- Bascom, William (1993), Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World, Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press.
- _____ (1991), Ifa Divination: communication between gods and men in West Africa, Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press.
- _____ (1984), "The forms of Folklore" en Alan Dundes(ed.) Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth, Londres: University of California Press, pp.5-29.
- _____ (1972), Shango in the New World, Austin: African and Afro-American Research Institute.
- Beier, Ulli. "Before Oduduwa" Odu: Journal of Yoruba and Related Studies s.f.
- Bolivar, Natalia (1990), Los orishas en Cuba, La Habana: Ediciones Unión.
- Bolle, Kees W. (1987), "Animism and Animatism" en Mircea Eliade (ed.) The Encyclopedia of Religion vol.1, Nueva York y Londres: Macmillan Publishing Company, pp.297-302.
- Buckley, Anthony (1985), "The god of smallpox: aspects of Yoruba religious knowledge" Africa vol.55 num.2, pp.187-200.
- Cabrera, Lydia (1975), El Monte, Miami: Ediciones Universal.

- Cassirer, Ernst (1994), Antropología filosófica, México: Fondo de Cultura Económica.
- Chappel, T.J.H. (1974), "The Yoruba cult of twins in historical perspective" Africa vol.44 num.3, pp.250-265.
- Cicero (2000), Nature of the gods, Massachusets y Londres: Harvard University Press, Cambridge.
- Cortés, Julio (1996), Diccionario de árabe culto moderno(árabe-español), Madrid: Gredos.
- Dardel, Eric (1984), "The Mythic" en Alan Dundes (ed.) Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth, Londres: University of California Press, pp. 225-43.
- De Carvalho, José Jorge y Rita Laura Segato (1987), El Culto a Shangó en Recife, Brasil, Caracas: Centro Para Las Culturas Populares y Tradicionales.
- De Moraes-Farias, P.F. (1992), "History and consolation: royal Yoruba bards comment on their craft" History in Africa vol.19, pp.263-297.
- De Souza, Adrián (1998), Echu-Elegguá: Equilibrio dinámico de la existencia, La Habana: Ediciones Unión.
- De Vaal Malefijt, Annemarie (1968), Religion and Culture: An Introduction to Anthropology of Religion, Nueva York y Londres: The Macmillan Company & Collier-Macmillan Limited.
- Drewal, Henry John, Pemberton III, John y Roland Abiodun (1989), Yoruba: Nine Centuries of Art and Thought, Nueva York: The Center for African Art.
- Eliade, Mircea (1992), Lo Sagrado y lo Profano, Barcelona: Editorial Labor.
- Es'Andah, Basey W. (1976), "An archaeological view of the urbanization process in the earliest West African states" Journal of The Historical Society of Nigeria vol.VIII num.3, pp.1-19.

- Falola, Toyin (1988), "A research agenda on the Yoruba in the nineteenth century" History in Africa vol.15, pp.211-227.
- Frazer, James George (1998), La rama dorada: magia y religión, México: Fondo de Cultura Económica.
- Gaster, Theodor (1984), "Myth and story" En Alan Dundes (ed.) Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth, Londres: University of California Press, pp.110-36.
- Girard, René (1995), La violencia y lo sagrado, Barcelona: Anagrama.
- Hogendorn, Jan y Marion Johnson (1986), The shell money of the slave trade, Cambridge: Cambridge University Press.
- Horton, Robin (1979), "Ancient Ife: A Reassessment" Journal of The Historical Society of Nigeria vol.IX num.4, pp.69-149.
- _____ (1993), Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on magic, religion and science, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hultkrantz, Ake (1983), "The Concept of the Supernatural in Primal Religion" History of Religions vol.22 num.3, pp.231-253.
- Idowu, Bolaji (1977 [1972]), Olodumare: God in Yoruba Belief, Londres: Longman Group Limited.
- Igue Ogunsola, John (1979), "Sur l'origine des villes Yoruba" Journal of The Historical Society of Nigeria vol.IX num.4, pp.39-68.
- Johnson, Samuel (1966 [1921]), The History of the Yorubas: from the earliest times to the beginning of the british protectorate, Londres: Routledge & Kegan LTD.
- Last, Murray (1984), "Reform in West Africa; the jihad movements of the nineteenth century" en J.F. Ade Ajayi y Michel Crowder(eds.) History of West Africa vol.2, Essex: Longman.
- Law, Robin (1976), "Early Yoruba Historiography" History in Africa vol.3, pp.69-89.

- _____ (1977), The Oyo Empire c.1600-c.1836: A West African Imperialism in The Era of the Atlantic Slave Trade, Oxford: Clarendon Press.
- _____ (1980), The horse in West African history: The role of the horse in the societies of pre-colonial West Africa, Oxford: Oxford University Press.
- _____ (1984), "How truly traditional is our traditional history? The case of Samuel Johnson and the recording of Yoruba oral tradition" History in Africa vol.11, pp.195-221.
- Lawuji, O.B. (1992), "The Obatala Factor in Yoruba History" History in Africa vol.19, pp.369-75.
- Leftwich, Adrián (1987), "La política: Gente, Recursos y Poder" en Adrián Leftwich(comp.)¿Qué es la política? La actividad y su estudio, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude (1982), Mitológicas: lo crudo y lo cosido, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2001), El pensamiento salvaje, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lima, Mesquitela (1987), "Fetishism" en Mircea Eliade (ed.) The Encyclopedia of Religion vol.5, Nueva York y Londres: Macmillan Publishing Company, pp.314-17.
- Lucas, Olumide J. (1996 [1948]), The Religion of the Yorubas: Being an account of the religious beliefs and practices of the Yoruba peoples of southern Nigeria. Especially in relation to the religion of ancient Egypt, Nueva York: Athelia Henrietta Press Inc.
- Malinowsky, Bronislaw (1984), "The Role of Mith in Life." en Alan Dundes(ed.), Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth, Londres: University of California Press, pp. 193-206.
- McKenzie, Peter (1997), Hail Orisha!: A phenomenology of a West African religion in the mid-nineteenth century, Leiden, Nueva York y Colonia: Brill.

- Morton-Williams, Peter (1970), "An outline of the cosmology and cult organization of the Oyo Yoruba" Africa vol.40 num.4, pp.243-261.
- Muñoz, L.J. (1977), "Principles of representation in the traditional Yoruba kingdom" Journal of the Historical Society of Nigeria vol.9 num.1, pp.15-35.
- Neimark, Phillip John (1993), The Way of The Orisa: Empowering Your Life Through The Ancient Religion of Ifa, Nueva York: Harper Collins.
- Obayemi, Ade (1976), "The Yoruba and Edo-speaking peoples and their neighbours before 1600." En Ajayi, J.F.A. y Michael Crowder(eds.) History of West Africa vol.1, Nueva York: Longman, pp.255-322.
- _____ (1979), "Ancient Ile-Ife: Another Cultural Historical Reinterpretation" Journal of the Historical Society of Nigeria vol.IX num.4, pp.151-185.
- Ogunmola, Chief M. O. (1985), A new perspective to Oyo Empire history: 1530-1944, Ibadan: Vintage Publisher LTD.
- Oludare Olajubu, Chief y Ojo, J.R. (1977), "Some aspects of Oyo Yoruba Masquerades" Africa vol.47 num.3, pp.253-275.
- Parrinder, E.G. (1997), Les vicisitudes de l'histoire de ketu, Cotonou: Les Editions du Flamboyant.
- Peek, Phillip M. (1991), "African Divination Systems: Non-Normal Modes of Cognition" En Philip M. Peek(ed.), African Divination Systems: Ways of Knowing, Bloomington & Indianápolis: Indiana University Press.
- Pemberton III, John (1977), "A Cluster of Sacred Symbols: Oriša Worship Among The Igbomina Yoruba of Ila-Orangun" History of Religions vol.17 num.1, pp.1-29.
- Prins, Gwyn (1993), "Historia oral" en Peter Burke (ed.) Formas de hacer historia, Madrid: Alianza, pp.144-176.
- Smith, Robert (1965), "The Alafin in Exile: A Study of The Igboho Period in Oyo History" Journal of African History vol.6 num.1, pp.57-77.

Thiele, Leslie (1997), Thinking politics: perspectives in ancient, modern and postmodern political theory, Nueva Jersey: Chatam House.

Trimingham, John (1970), A history of Islam in West Africa, Londres: Oxford University Press.

Turcan, Robert (1987), "Deification", en Mircea Eliade (ed.) The Encyclopedia of Religion vol.4, Nueva York y Londres: Macmillan Publishing Company, pp.259-62.

_____ (1987), "Apoteosis", en Mircea Eliade (ed.) The Encyclopedia of Religion vol.1, Nueva York y Londres: Macmillan Publishing Company, pp.359-61.

Vansina, Jan (1985), Oral tradition as history, Madison: The University of Wisconsin Press.

Verger, Pierre (1966), "The Yoruba high god" Odu: Journal of Yoruba and Related Studies vol.2 num.2, pp.19-40.

_____ (1995), Ewe: O uso das plantas na sociedade iorubá, San Pablo: Editora Schwartz LTDA.

Willet, Frank (1960), "Investigations at Old Oyo, 1956-57: An Interim Report" Journal of The Historical Society of Nigeria vol.2 num.1, pp.59-77.

Zahan, Dominique (1980), Espiritualidad y Pensamiento Africanos, Madrid: Ediciones Cristiandad.

Otras fuentes

Entrevista a Majeobaje Olofin II Olofindji Akande, Cotonou, 20 de abril de 2001.

Entrevista a Dr. Claude Assaba, Abomey Calaví, 21 de abril de 2001.

Entrevista a Babalawo Emile Akpassaloko, Cotonou, 30 de abril de 2001.

Entrevista a Oba Agbadejwoluo (Rey de Ipobe), Ipobe, 8 de mayo de 2001.

Entrevista a Oba Adewori (Rey de Adjá Ouere), Adja Ouere, 16 de mayo de 2001.

Entrevista a Oní Şangó Lailo Hounnoungan, Ketu, 17 de mayo de 2001.

Entrevista a Odu Iroko, Ketu, 18 de mayo de 2001.

Entrevista a Oní Şangó Miguel Avilés, Monterrey, 3 de agosto de 2001.

APÉNDICE

Transcripción total de algunas de las entrevistas realizadas sobre el terreno

1. Entrevista realizada a Majeobaje Olofin II Olofindji Akande, Vizir de Africa-Cultures International Institute, Secretario General del Consejo de Reyes de Benin y Presidente del Consejo Mundial de Organizaciones Panafricanas.

Fecha: 20.abril.200

Lugar: Africa-Cultures International Institute, Cotonou, República de Benin.

Entrevistador: José Alberto Cabán Torres

J.C. ¿Porqué se considera a los reyes yoruba como *ekeji orişa*?

O.A. Literalmente hablando el rey es como el segundo de los *orişa* en la tierra, es decir, el que va después de ellos. El que le sigue. Sin embargo, ¿el *orişa* qué es? ¿Qué significa *ekeji*? ¿Porqué la gente llama a los reyes como *ekeji orişa*? La palabra *orişa* tiene consta de dos partes. La primera es *ori* que significa lo que tiene fin. La segunda es *şa* que es una negación, por tal razón *orişa* significa lo eterno, lo que no tiene fin. Es por esto que los yoruba dicen que hay 2001 *orişa* en el panteón [yoruba] y uno que el Dios supremo, es decir, *orişa Oluwa*. Los otros 2001 *orişa* han sido seres humanos como tu y yo que en alguna época hicieron algo muy importante para resolver problemas que en su sociedad existían. Todo esto antes de devenir en deidades. Por ejemplo, están los casos de Ogún, Şangó, Oyá etc. Es lo

mismo que encontramos en la Biblia cuando se habla de los santos y en el Corán cuando se enfatiza el rol del profeta. Aquí se habla de orişa. Los orişa son los enviados del orişa eterno, el Dios supremo, orişa Oluwa. Orişa Oluwa significa nuestro eterno propietario, él es el dueño de la vida. Si alguna persona quiere adorar a orişa Oluwa, tiene que estar en contacto con Olofindji, que significa literalmente "el hijo de Dios". Olofindji, en el país yoruba, no es el nombre de una persona, es como decir Imám, es el sacerdote del culto de orişa Oluwa, el Dios eterno. Es posible encontrar Olofindji hombres y mujeres. Entonces el orişa es lo eterno, pero ¿porqué la gente dice que el rey es *ekeji orişa*? Porque el rey es el que sigue a los orişa, él es casi tan poderoso como los orişa. El rey es el que le sigue a los dioses, viene después de ellos. El rey tiene poderes que son similares a los de los orişa y es por eso que la gente lo conoce como *ekeji orişa*. *Ekeji orişa* es mejor entendido como "no tan lejos del poder de los orişa".

J.C. ¿El poder del que usted habla es el poder de creación o es un poder genérico, es decir, no específico?

O.A. No. Es el poder divino. Por ejemplo, si una persona quiere hacerle daño a otra y Şangó lo sabe [y eso le disgusta], Şangó puede venir y castigar a la persona mandándole un rayo. Ogún tiene poder divino y también tiene

poder científico. Ogún ha creado el mercado, él fue el creador de la fragua. En una época la gente no tenía qué comer y Ogún les preguntó por qué estaban muriendo de hambre si alrededor de ellos habían muchos animales; él les dijo que usaran cuchillos y flechas, él les dio la tecnología para que no murieran de hambre. Por qué mueren de hambre si lo que ustedes cultivan pueden intercambiarlo por otros alimentos y así se crea el mercado. La malnutrición provocada por el monocultivo se soluciona creando un mercado en donde haya de todo, entonces la comida estará completa y no habrá malnutrición. El mercado solucionó un gran problema que la gente tenía. Con base en esto, podemos decir que hay ciencia en Ogún. Los orişa son o fue gente que vivió durante grandes crisis sociales y ofrecieron soluciones a dichas crisis. Los orişa, así como los profetas, son gente que vino o que vivió en tiempos difíciles y sin esa gente, las sociedades no serían lo que son hoy día. En cierto sentido son los salvadores de la sociedad. Esa gente, los orişa etc., fue gente que puso nuevas reglas, que mostraron un nuevo camino para salvar a la sociedad. En fin, son gentes que viven en tiempos de crisis y sus actos [salvadores] vienen a solucionar crisis de la sociedad. Entonces encontramos un poder que es divino y científico a la vez. Cuando el profeta Mahoma dijo que no se debía comer puerco era porque había una

enfermedad que ellos transmitían y no había remedio contra ella. Entonces decidió prohibir la ingestión de puerco para salvar vidas. Esto es muestra de un saber científico.

J.C. ¿La cualidad de *ekeji orişa* les viene como resultado de los procesos de entronización o es por herencia de todos sus antepasados, línea que se supone comenzó con Oduduwa?

O.A. Sí. Se puede decir que sí. Entre los yoruba no es el ritual de entronización lo que los hace reyes. Nosotros creemos que ellos han nacido para ser reyes y punto. Ellos han nacido reyes. De hecho, nuestras creencias dicen que hay un cabello que se encuentra en su cabeza que los identifica como reyes. Sin embargo, la entronización es importante ya que es a través de dicho proceso que se le confiere el poder al rey por parte de la sociedad. A través de la entronización, la sociedad lo reconoce como legítimo rey, lo reconocen oficialmente. Pero de acuerdo con el pensamiento yoruba, antes del proceso de entronización, Dios mismo lo ha designado como rey. Esto sucede porque solo Dios conoce lo que seremos en el futuro. En la tradición yoruba hay una canción que dice que todos marchamos juntos en la vida, pero solo Dios conoce el destino de cada uno de nosotros.

J.C. ¿Qué importancia tiene Oduduwa en el hecho de que a los reyes se les considere como *ekeji orişa*?

O.A. Oduduwa mismo es un orişa. Él es el fundador del pueblo yoruba. En la tradición yoruba tenemos dos tipos de divinidades. Están los orişa y los egungun. Orişa son como profetas, como te he explicado antes y egun es un ancestro que ha muerto. Oduduwa posee en sí las dos cualidades, el fundador del pueblo yoruba, y a la vez es un orişa porque hizo muchas cosas milagrosas. Pero él fue un ser humano como tu y como yo. El vivió como un ser humano común.

J.C. ¿Después de su muerte del rey éste se convierte en un orişa automáticamente?

O.A. No. No. No. El rey nunca es un orişa en vida. Él tiene poderes similares a los de los orişa. Es por eso que se le denomina como *ekeji orişa*. Cuando él muere, aunque nosotros no decimos que el rey ha muerto sino que se fue, pero cuando muere, los vivos no lo veneran inmediatamente así como veneran a Şangó, Ogún u Oyá. Sin embargo, cuando hay necesidad de asistencia espiritual, se puede invocar el espíritu de los reyes muertos. Cuando muere, el rey deviene espíritu. Se le puede invocar pero no venerar. Eso es todo lo que se puede hacer. El no se convierte en orişa. Hay casos en lo cuales el rey deviene orişa como el ejemplo de Şangó. Şangó es un espíritu muy fuerte. Cuando muere se convierte en un espíritu y orişa al mismo tiempo. Hoy día la gente no se refiere a él como rey antiguo sino como un orişa.

Es como Mahoma quien a la vez fue líder religioso y político. Pero mientras están vivos la gente no puede decir que él [Mahoma] es un profeta o que Şangó era orişa, es sólo después de su muerte que los vivos deciden que esas personas han sido gente especial y los declara oficialmente profetas, y en el caso de los yoruba, orişa. Es por eso que después de la muerte de esa gente especial lo vivos pueden reconocerlo como profetas u orişa, aunque hay casos en Oyo que los reyes fueron declarados como orişa debido a su poder. Es por eso que a cientos de kilómetros la gente podía reconocer el poder del Alaafin de Oyo. Esos reyes fueron los primeros en ser considerados orişa en vida. Yo no sé cuál es ese rey, no sé si es Şangó, no sé si Şangó era considerado como orişa mientras vivió, no sé ni tan siquiera si Şangó reinó en Oyo. Cuando Oranmiyán peleó contra la gente del norte, cuando intentaba echarlos fuera del reino, el se fue de Oyo Ile, entonces llegó a Benin y se quedó un tiempo allá. Algunos de sus hijos se quedaron en Benin y entre ellos estaba Şangó. Oranmiyán regresó pero nunca lo encontró y fundó otro reino de Oyo. Es el Oyo que hoy conocemos. Yo sé que Şangó era uno de sus hijos que se quedó en Benin, pero no sé si Şangó reinó en Oyo. Pero, de seguro sé que hubo un rey que fue deificado mientras vivía. Ese rey deificado era de Oyo. En ese caso específico el *ekeji orişa* se convirtió en orişa

antes de morir. Cuando el rey esta vivo y reina él es *ekeji orişa* pero no todo el mundo se convierte en *orişa* porque esa persona tiene que haber hecho cosas poco comunes y después de su muerte tiene que ser considerado como *deificable*.

J.C. ¿Es entonces el proceso de deificación uno de carácter humano?

O.A. No se deifica a nadie arbitrariamente. No sólo los reyes pueden ser deificados, de hecho, cualquier persona puede ser deificada, todo depende de las cosas que haya hecho en vida. Es muy raro encontrar personas que han sido deificadas cuando aún estén vivos. De acuerdo con lo que una persona ha hecho para la sociedad, de eso dependerá si la persona después de muerta se convierta en una deidad. De acuerdo con el comportamiento que la persona haya tenido en vida se determina si es deificable o declarado como deidad. Después de su muerte se examinan sus actos y si se llega a la conclusión de que esa persona se olvidó de sí para cumplir con la sociedad entonces es un candidato idóneo para deificar. Este es uno de los requisitos.

J.C. ¿Pueden haber razones políticas para deificar a alguien?

O.A. No hay razones políticas en una deificación porque las personas que posterior a su muerte fueron deificadas jamás calcularon sus actos para que después de su muerte fuera

deificada. Los políticos son los calculadores, la gente que después de muerta se convirtió en oriša hicieron las cosas no por cálculo sino porque consideraron que esa era la forma correcta de actuar. Por ejemplo: en caso de alguna injusticia, esas personas que fueron deificados, debieron actuar imparcialmente. Esa gente no eran calculadores, eran espontáneos. Ese *neutralismo* no es normal porque los seres humanos normales actuamos de acuerdo con nuestros intereses. Es por eso que la gente deificable no es normal. Nosotros, los seres humanos, cuando vamos a hacer algo nos preguntamos qué vamos a ganar con ello. La gente que llega a ser oriša o santos, no son o no fueron hipócritas, siempre con la verdad y de frente sin importarles las consecuencias, sean cuales sean. De igual forma que si haces algo bien, esa persona te hubiera dicho que lo estás haciendo bien. Cuando esa persona muera, todo el mundo comienza a hablar de lo milagroso de sus actos, de lo bueno que era, de su buen comportamiento. En algunos casos, aún estando muertos ellos pueden seguir haciendo milagros, por ejemplo si uno pone la mano sobre su cadáver éste comienza a temblar. Esa gente, después de muertos, pero aún sin deificar, pueden seguir dando órdenes a los vivos, pueden seguir marcando la pauta a seguir. Esto puede ser a través de los sueños o a través de intermediarios. La deificación no es un acto arbitrario, no

es por decreto, es un proceso. No es un decreto. La gente que fue deificada, durante su vida jamás buscaron reconocimiento, ni homenajes, ellos sólo hicieron lo que tenían que hacer y como ellos creyeron que había que hacerlo. Esto es debido a que ellos estaban muy cerca de Dios y por eso hicieron porque ellos atendieron ante todo la voluntad de Dios. Ellos tuvieron un contacto muy cercano con Dios, Dios podía hablarles directamente. En una situación difícil o una crisis social las soluciones que esa gente propuso fue inspirada por Dios directamente. Es por esto que Cristo le enseñó a sus discípulos que con la inspiración de Dios uno puede mover montañas.

El rey no el libre de hacer lo que le venga en gana, él debe seguir las reglas dadas por la tradición, debe ser un hombre de bien y hacer todo correctamente.

J.C. ¿Es decir que una persona que no ha hecho bien no es posible deificarla?

O.A. No. No. Jamás será deificado. Yo conozco a una persona que era brujo y hacía mucho mal y cuando la gente lo enterró salieron hormigas de la tierra atacando a la gente y la gente se fue y jamás volvió. La persona que ha sido deificado jamás ha hecho cosas malas. Esas personas debió tener un inmenso sentido de perdón. Cuando alguien le hace algo malo,

esa persona jamás responderá negativamente, sino que perdonarán ante todo.

2. Entrevista realizada a Claude Assaba, Profesor de la Facultad de Artes y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Benin.

Fecha: 21 de abril de 2001

Lugar: Abomey-Calavi, Republica de Benin.

Entrevistador: José Alberto Cabán Torres.

J.C. ¿El saber genesiático refiere solamente a los orişa o puede referir a un ancestro que hizo algo por primera vez?

C.A. En primer lugar tenemos que entender el proceso de la deificación. Sin embargo, hay un proceso, antes que nada, de ancestralización. Todo conlleva un proceso. Una persona muerta tiene que pasar primero por el proceso de ancestralización para poder ser elegible para ser deificado posteriormente. Sin embargo, no todos los ancestros son necesariamente o devienen orişa. Pero todos los orişa tuvieron que ser primero considerados como ancestros. No todos los muertos son ancestros. Uno se puede referir, uno puede invocar a un ancestro pero eso no significa que dicho ancestro es un dios(orişa). Podemos invocarlo para que nos ayude en diversas situaciones, pero no significa que sea orişa. De igual forma, es claro que ningún rey es dios, orişa. Ni todos los orişa fueron reyes cuando vivieron entre nosotros.

J.C. ¿Pero, ese ancestro que sirvió de ejemplo por ser el primero en hacer algo importante puede ser deificado?

C.A. Todo depende. Tenemos que entender algo bien importante, no todo muerto es un ancestro. La persona no se convierte automáticamente en ancestro porque ha muerto, no, hay un proceso. Hay un proceso de selección de la gente que después de muertos son considerados como ancestros. El ancestro que se convierte en orişa o es deificado, ya no será un orişa de una familia sino de toda la comunidad. El se convierte en el ancestro y orişa de la comunidad en donde la familia vive. Hay que tener clara esa relación y no confundirla.

Tardits ha dicho, y yo estoy de acuerdo con él, que mientras un rey está vivo este no puede ser un dios. Esto es claro. Solamente después de la muerte, de acuerdo con lo que él hizo por la sociedad, de acuerdo con lo que él encarnó, como manifestación divina, es que será, probablemente, deificado. Pero cuando está vivo él no es un dios, un orişa.

Tardits y yo tuvimos un encuentro para discutir la deificación de los reyes. La conclusión a la que llegamos es que los reyes no son dioses. Sin embargo, los reyes pueden convertirse en dioses después de su muerte. Sin embargo, mientras estén vivos ellos no son dioses, contrario a lo que Frazer y Palau-Marti han propuesto.

En los reinos yoruba existen dos tipos de reyes. Están los reyes que son designados por las divinidades y están los reyes electos. Estos dos aspectos son bien importantes. Los reyes que son designados por las divinidades tiene mayor poder espiritual. Los reyes electos tienen solo un poder temporal. Estos son los dos tipos de reyes en las realezas yoruba.

J.C. ¿De acuerdo con la tradición usted cree que Şangó fue un rey electo?

C.A. Si, fue un rey electo, no fue designado por las divinidades.

J.C. ¿Qué tipo de personas son las que intervienen en el proceso de deificación? ¿Son los babalawo elementos cruciales en este proceso?

C.A. Tienes que tener claro que el proceso de deificación no es un asunto de los seres humanos. No podemos, de la noche a la mañana, decidir deificar a nadie. El rey que deviene orişa necesariamente se manifiesta, una manifestación física y la mayoría de la gente está de acuerdo en que dicha manifestación no es normal y dicha mayoría lo reconoce como dios. Esas son condiciones necesarias, en primer lugar nunca se encuentra su cadáver después de muerto y todo el mundo está de acuerdo en que el rey no ha muerto sin que ha desaparecido o se ha transformado en otra cosa. Tenemos un

caso en Dassa-Soumé, Jagú, ha sido reconocido como un oriša porque se transformó en una serpiente y la gente está clara y segura de que él no ha muerto. Sango desapareció es por eso que se dice *oba so, oba ko so*. No sabemos en donde encontrar el cadáver de Sango. De acuerdo con esos ejemplos, no podemos decir que esos reyes han muerto. Esos son los primeros cosas, el de Jagú y el de Şango. Sin embargo, hay reyes que se les entierra como de costumbre y después de enterrados comienzan a haber manifestaciones que son normales, entonces el babalawo intentará entender dichas manifestaciones. Ese es el rol del Babalawo y es un rol bien importante. También hay un consejo de sacerdotes que tienen un rol fundamental en ese proceso. De igual forma hay un consejo de "hechiceros". Estos tres grupos tienen un rol importantísimo en el proceso de deificación. Tienen un rol fundamental a la hora de determinar que tal o cual rey no es normal. Podemos comparar ese proceso con el proceso de beatificación (santificación). No es algo automático, si fuera así: ¿te imaginas la cantidad de deidades que tendríamos los yoruba?

J.C. ¿En el caso de Sango, la manifestación puede ser el rayo y su representación física pueden ser las piedras de rayo que se forman cuando el rayo impacta la tierra?

C.A. Tenemos que ir a la base de la historia de Şango. La gente ha relacionado la manifestación del rayo con Sango. Pero en principio, lo que tenemos que recordar es la frase oba so, oba ko so, eso es bien importante. El rey se colgó, el rey no se colgó. Esto es fundamental en el mito relacionado con Sango. Él desapareció. Cuando estaba furioso echaba fuego por la boca. Fue después de su muerte que la gente comenzó a relacionar el fuego que salía por su boca con el fuego causado por el rayo. Es por esto que la gente fácilmente asoció el rayo con Şango. Pero, por supuesto que el rayo es una manifestación que ha existido desde antes de la muerte de Sango. El rayo no comenzó a ser manifestación después de Sango, existía antes. En el panteón yoruba casi todos los orişa tienen una manifestación natural con la que se les asocia. El viento y el mar tienen sus orişa correspondientes. Entonces la gente ha establecido una relación entre la manera de ser de Sango y las características del rayo.

J.C. ¿Es posible que después de esa deificación la gente continúe atribuyéndole símbolos a dicha deidad?

C.A. Si, porque los seres humanos tienen que ser capaces de simbolizar. Tenemos que ser capaces de tener algo visible que se relacione con las deidades. Necesitamos los símbolos, las imágenes. Si analizamos el panteón yoruba lo más difícil

para representar es Olodumare, el dios supremo. Yo he tratado de explicarlo en mi tesis, es decir, porqué no es posible representar a Olodumare. Pero todos los demás oriša tienen sus símbolos que los representan. Tenemos necesidad de imágenes. Necesitamos algo material para representar a los dioses, hay que mostrar algo a la gente y que esa cosa represente tal o cual dios.

J.C. ¿Hay alguna indicación de la existencia de Sango como oriša previo a la incumbencia del Alaafin Abiodun en Oyo?

C.A. No. Tiene que haber un evento histórico. En el caso de Sango el evento histórico que se le asocia....Quiero que entiendas que nadie inventa un dios. Tiene que justificarse la deificación de alguien. Aunque Sango no es el fundador de la realeza yoruba, conocemos bien que el formó parte de la dinastía real. Cada rey ha hecho cosas que lo distinguen en la historia de alguna forma. Cuando se comenzó a hablar de Sango en la historia yoruba, ese es el principio de la historia de Sango y la otra parte es la pre-historia de Sango. La gente cuenta que cuando Sango era niño no estaba pendiente de las cuestiones de la realeza, de hecho cuando se le nombró rey hubo que mandarlo a buscar de otro lugar lejos del reino. No le importaba el poder, pero la gente lo llamó ya que había una crisis. Efectivamente, cuando llegó, él trató de solucionar el problema y sacar al reino de la

crisis. Debido a la forma en que desapareció, esa también fue otra de las razones por las cuales la gente lo declaró un rey que no era normal y candidato idóneo para deificar.

J.C. ¿Si la deificación no es cuestión entonces como dicha deidad llega a los seres humanos?

C.A. No es cuestión de dioses o de hombres porque si los dioses existen es porque hay seres humanos que los veneran. Pero lo que estoy diciendo es que no se puede decir que fulano es dios de la noche a la mañana. No es arbitrario, no depende de los seres humanos. Si fuera arbitrario, te imaginas cuántos dioses existirían. Existe un proceso. Hubo un tiempo en el cual él(Şango) reinó la gente vio lo que el hacía, analizó lo que él hizo por el reino. Cuando él tomó el poder el reino estaba en crisis y él estabilizó todo y trajo prosperidad en general. Cuando murió la gente comenzó a percibir manifestaciones que no eran normales. No necesariamente sus contemporáneos fueron los que determinaron que Şangó era un o había devenido dios. Puede pasar un buen tiempo a lo que los tres grupos que mencioné antes analizan el caso de una persona candidata a deificársele. Luego de su análisis ellos dirán que tal rey no fue normal, no fue un rey cualquiera. Es entonces cuando ellos declaran a ese rey como dios. Nuevamente debo recordarte que el proceso no es asunto de los seres humanos, si fuera un proceso humano, en los

reinos yoruba hubiera tantas deidades como reyes muertos, y eso es totalmente falso.

J.C. ¿Usted cree que previo al reinado de Abiodun el culto a Sango existiera pero que fuera un culto menor y cuando Abiodun necesitó fuerzas del mundo invisible se apoderara de dicho culto y fue entonces cuando el culto se convirtió en uno poderoso e importante?

C.A. Es posible. Pero es menester tener claro que los actos religiosos existen antes que el poder político. Esto debemos tenerlo claro. Los seres humanos siempre han adorado dioses. Podemos suponer que Sango fue deificado antes que Abiodun porque el rayo existe mucho antes de que Abiodun y probablemente ya existía el culto a los rayos. Cuando se relaciona un personaje político o histórico con un culto específico, dicho culto se vuelve poderoso y muy conocido. Cuando la gente relaciona que el rayo le dio la fuerza a Sango para vencer, es lógico que la gente se apegue más al culto y si el Alaafin Abiodun dijo que debido al culto a Sango fue que él pudo ganar su batalla en contra de Gaha, es lógico que dicho culto sería más famoso, más movilizador. Por ejemplo, todo el mundo reconoce que fue por Ogun que los yoruba transformaron su forma de vida y conquistaron otros reinos. Es por eso que todos los herreros se encomiendan a él. Moviliza la gente.

Tenemos que considerar que la palabra del rey es sagrada y tiene que ser tomada en cuenta por todo el mundo en el reino. Por ejemplo, si el rey dice que fue José el que lo salvó, entonces de ahí en adelante José se convertirá en una persona importante en el reino, la gente puede hasta deificarlo aunque sea un extranjero.

J.C. ¿Quiénes son las oshorongas?

C.A. ¿Porqué quieres saber? ¿Porqué preguntas?

Las oshoronga son las que se pueden llamar como hechiceras. Pero a ellas no les gusta que las llamen como tal porque ese no es el término más adecuado. La palabra hechicera no es suficiente para explicar quiénes son ellas. Pero, ellas hacen lo que sea necesario para mantener el orden en el reino. Ellas son las guardianas de la tradición. Son gentes que tienen conocimientos muy importantes para la realeza yoruba. En otras realezas ese tipo de gente no son muy bien vistas , pero entre los yoruba ellas son importantísimas, creo que es entre los yoruba en donde único ese tipo de hechiceras son tan importantes y tan necesarias para preservar el orden. De seguro los que saben lo que ellos son y son capaces de hacer tendrán miedo de ellas. Ellas merecen ese respeto debido al poder que tienen. En mi tesis explico porqué ellas son las protectoras del rey. Ellas son las que hacen al rey en el sentido de la asesoría y la influencia que

ellas tienen para con el rey. Esto es debido a su poder y a su conocimiento. Ellas son la que determinas cuándo el rey tiene capacidad para reinar o no. En sus manos están los reinos yoruba. La imagen que la gente tiene de ellas, debido a su poder y conocimiento, es la que la gente teme y respeta. Esto ha sido así generación tras generación.

Cuando estaba haciendo mi investigación un día fui a ver a un viejo que me daría una información, pero antes de regresar a mi casa las oshorongas ya habían enviado un mensaje a casa de mi padre. El mensaje era que si yo no le enviaba un regalo a ellas que jamás me atreviera a cruzar el mercado en la noche. Ese mensaje fue bien claro. Si ellas fueran "hechiceras" como la gente cree que ellas son entonces no habrían enviado ese mensaje. Ninguna "hechicera" te dirá qué es lo que es ella, pero las oshorongas enviaron el mensaje claramente y dijeron quiénes eran. Ellas no son brujas, ellas son las guardianas de la tradición. El rol importante que ellas tienen en los reinos yoruba no se separa de la importancia de las máscaras Gelede. Pero no voy a seguir hablando ya que tu tema no es ese y no quiero extenderme. El tipo de conocimiento de las oshorongas yo le llamo "savoir nictosophique". Si tienes tiempo yo puedo llevarte a varios sitios para que veas y entiendas.

J.C. ¿Debido a que las oshorongas son mujeres es que podemos explicar que en la iconografía de Şango aparecen muchas mujeres?

C.A. No puedes olvidar de donde le viene la fuerza a Sango, de la mujer. Pero más allá de esto, esto significa y muestra la importancia de la mujer en el panteón yoruba.

J.C. ¿Es porque Oyá le dio el poder de echar fuego por la boca a Sango que la mujer sea importante en relación con los orişa?

C.A. Si, es probable.

J.C.¿Cuál es la diferencia entre la magia del poder y el poder de la religión?

C.A. El poder mágico hasta tú puedes tenerlo. Tu puedes obtenerlo gradualmente de otros. La magia del poder comprende todas las acciones que permiten a un individuo obtener y mantener el poder. Es lo que hace que el poder esté en un nivel superior a todo el mundo. Esa es la magia del poder. Es algo fascinante, es algo que está ahí y cualquiera puede controlarlo. Es esa magia la que hace que el poder sea acatado, sea seguido sin cuestiones.

En el proceso de entrenamiento del rey muchas cosas ocurren ya que se pretende dar al rey el poder de la magia o la magia del poder.

El poder de la religión está a un nivel más elevado del ser humano. Es algo que tiene que ver con la necesidad de la trascendencia. Está a un nivel mucho mas allá del hombre. Es fascinante y misterioso y por eso le atribuimos un poder. Es como cuando se hace pan, uno mezcla todos los ingredientes pero cuando se hornea ya uno no controla lo que sucede, ese es el poder de la religión.

**3. Entrevista realizada al Babalawo Emile Akpassaloko Ahouansou sobre el orişa Şangó.
Akapassaloko nació en Porto Novo en 1961.**

Fecha: 30 de abril de 2001

Lugar: Africa-Cultures International Institute, Cotonou, República de Benin.

Entrevistador: José Alberto Cabán Torres

Introducción dada por el Babalawo:

E.A. El orişa Şangó es el fetiche del rayo y del trueno. El rayo lleva puesta una tela roja. Ese rayo es macho. Iyawó orişa es su esposa (del rayo). Iyawo orişa es la esposa, por eso se dice Yemayá, Ajaguna. Cuando el orişa Şangó sale la señal que da es el trueno, el rayo mismo, y por eso cuando él sale la esposa le dice: "tranquilo, tranquilo". Por eso la esposa siempre lo aconseja para que no sea indiscriminado, que castigue sólo al que ha hecho mal. Es por eso que aquí Şangó es considerado como el protector de los pobres. Si alguna persona hace un mal a otra a través de la magia, Şangó envía un rayo para destruir a la persona.

J.C. ¿Cómo se llaman los padres de Şangó?

E.A. Şangó es el hijo de Dios. Él fue creado por Dios como el mismo satán. Su madre es Oduduwa, es decir, Ajaguna. Iyawó orişa, es uno de las hijas de Şangó y Oduduwa. Entonces el padre es Şangó y la madre es Oduduwa, es decir, Ajaguna. Ajaguna es la madre de todos ellos.

J.C. ¿Nos podría ofrecer algún mito sobre el nacimiento de Şangó?

E.A. No puedo decirte ya que no tengo esa información clara y no quiero traicionar a mis ancestros diciéndote mentiras. Debemos ir a donde el rey Abessan quien es un viejo que tiene mucha información y te puede confirmar bien dicha información.

J.C. ¿Antes de convertirse en Alaafin de Oyo, Şangó realizó algunos viajes?

E.A. No. Antes de convertirse en Alaafin Şangó ya era internacional. Él podía ver lo que pasaba en todos lados. Él estaba en todos lados y todo el mundo le temía. Hasta nuestros días, si tu eres sacerdote en el culto a Şangó, él te puede defender en cualquier parte del mundo. Él luchó duro contra los enemigos para hacer su reino más grande y estable. Para eso tuvo que moverse de un lado a otro.

J.C.¿Dónde nace Şangó? ¿De dónde viene?

E.A. Şangó, Oduduwa, Yemayá, Iyawó orişa, Ajaguna son todos ellos de Ilé-Ifé y de Oyó. No son de Benin.

J.C.¿Şangó tenía otro nombre?

E.A. También lo llamamos Hevioso. Es lo que los franceses llaman el trueno o rayo. Şangó fue el nombre que le dio el padre al nacer, y el significado de ese nombre es: trueno, rayo. Más adelante, la gente le daría otros nombres de

acuerdo con sus tradiciones, como por ejemplo Hevioso. Él no tiene hermanos, no tiene amigos, él es imparcial, cuando castiga lo hace de forma imparcial y justa.

J.C. ¿Qué tipo de poderes poseía Şangó y cómo los adquirió?

E.A. Şangó tiene muchas fuerzas, poderes. Si hoy día podemos comer arroz, maíz es porque Şangó nos los ha provisto. Si Şangó no existiera no hubiera lluvia necesaria para que lo que comemos crezca y se desarrolle.

J.C. ¿Nos puede ofrecer algún mito que relate cómo Şangó se convirtió en rey?

E.A. Por supuesto que hay una historia pero es muy larga y no tengo tiempo para dártela ahora.

J.C. ¿Antes de o durante su reinado Şangó era hechicero?

E.A. Durante su niñez Şangó fue un niño muy correcto y diplomático. Aunque estaba sufriendo. Por su comportamiento se convirtió en una persona muy poderosa y pudo vencer a todos sus enemigos. Él estaba en contra de la hechicería y de los malos comportamientos de la gente. A él no le gusta la hechicería.

J.C. ¿Cómo rey Şangó fue una persona calculadora?

E.A. Şangó no tuvo consejeros ni ministros. Su única consejera fue Iyawó orişa, Ajaguna, quien era su esposa. Iyawó orişa siempre le aconsejó que fuera imparcial, ella era su única consejera. El no era calculador como los seres

humanos. Su única preocupación fue ser imparcial y castigar a aquellos que habían actuado incorrectamente. Él es justo e imparcial.

J.C. ¿Cuántos años reinó Sango en Oyo?

E.A. El rey Abessan te lo puede decir mejor que yo. Él tiene la información correcta. Yo no te quiero mentir. Lo que te puedo decir es que en efecto él reinó en Oyó, y que era un rey muy furioso y nervioso. Yo sé que un día estaba tan furioso que se enterró el mismo y de ahí subió a los cielos. Sin él no es posible la lluvia y sin lluvia no podemos cultivar ni criar los animales que comemos. Todavía él es el rey del mundo. Sin él no hay lluvia, no hay vida. No importa mucho los años que reinó ya que todavía es rey, él es rey desde hace mucho, mucho tiempo, sería imposible contar los años.

J.C. ¿Reinó en otros lados?

E.A. Él reinó en Oyo, pero él mandó embajadores a los reinos cercanos de Oyó, es por eso que se puede decir que en cierta medida él reinó en otros lados. Él tenía embajadores en muchos sitios por ejemplo en Abeokuta, Ijebu, Ibadán etc. Él mismo envió a sus hijos, es decir, sus embajadores que lo representasen. Sin embargo, él fue y es el único rey.

J.C. ¿Por qué al momento de su partida de Oyo Şangó decidió ir a Koso y no a otro lado?

E.A. Koso es un lugar que a él le gustaba mucho. Él pensó que desde ese lugar iba a ser capaz de luchar contra sus enemigos. Él era una persona muy imparcial y no le gustaban las traiciones. Él decidió ir a Koso ya que allí habría un cuerpo de agua, en ese cuerpo de agua él encontró a su esposa y por eso su esposa se convirtió en Iyawó orişa.

J.C.¿Además de Oyá, hubo otra esposa de Şangó que le diera algún poder mágico?

E.A. Oya es una mujer muy poderosa. Obatalá es un hombre. Obatalá, Yemayá, Ajaguna, todos guiados por Iyawó orişa, la cual era una mujer muy poderosa. Iyawó orişa es una mujer muy poderosa sin ella no se puede hacer nada. Oya es la gran mujer que gobernaba. Oya es la esposa de Şangó. Şangó también es muy poderoso ya que Dios le ha dado el poder de defender a los pobres y luchar en contra de las brujerías, luchar en contra de las brujas que odian a la gente y les gusta hacer daño.

4. Entrevista realizada al rey de Adja-Ouere, Oba Adewori, sobre la concepción de Ekeji Oriṣa y sobre el oriṣa Ṣangó. Entre los presentes se encontraban: un Babalawo, la Iyawo oriṣa Sango de Adja-Ouere, es decir, la iniciada más vieja en el culto a Sango en esa región del país yoruba, y 4 iniciadas en el culto a Ṣangó. Cabe señalar que todos aportaron sus conocimientos a esta entrevista, el rey en ocasiones fungía sólo como portavoz de todos.

Fecha: 16 de mayo de 2001

Lugar: Palacio real de Adja-Ouere, Adja-Ouere, República de Benin.

J.C. ¿Por qué entre los yoruba el rey es considerado como ekeji oriṣa?

O.A. El rey es la segunda persona después de Dios ante la población que él comanda. Si hay calamidades venideras, el rey es el indicado para consultar el oráculo para determinar qué tipo de calamidades la gente va a enfrentar y las posibles soluciones para evitar esas calamidades. Si hay enfermedades que atacarán a la población, a través de la adivinación con Ifá, el rey es capaz de prever esa situación y determinar qué tipo de sacrificio debe realizarse para contrarrestar esas enfermedades o bien evitarlos. Si malas cosas están circulando el ambiente en el cual la población vive y si hay algo que hacer para evitar todo lo malo será el rey el que decida qué hacer. Es por todo esto que el rey es la segunda personalidad después de Dios. Después de todo, es el rey el que representa a Dios en la tierra. Él decidirá

qué hacer cuando se tenga que enfrentar la calamidad, enfermedad, inundaciones, incendios etc. Él tiene la solución en sus manos.

J.C. ¿Cuál es el nombre de los padres de Şangó?

O.A. Şangó es un poder, una fuerza, él es muy fuerte, es todopoderoso. Su verdadero nombre es Obakoso. Él tiene un poder muy fuerte, su fuerza es capaz de destruir cualquier cosa y a cualquier persona. Tiene el poder de hacer que las cosas exploten, es un poder que no tiene comparación. Aunque se le amarre con cadenas, Şangó sería capaz de romperlas. Es el dueño de una fuerza muy poderosa, es por eso que Şangó es una divinidad de fuerza. La gente lo llama Ewajambio, es decir, inclusive en la prisión sería capaz de romper cadenas, barrotes y de ser liberado. Oduduwa es la madre de todos los orişa que existen. Es ella la patrona y la madre de todos los orişa. Ifá es el padre de todas las divinidades y fetiches. Ifá es el jefe que lidera todas las deidades. La madre ya la mencioné antes; Oduduwa.

J.C. ¿Nos puede ofrecer algún mito sobre el nacimiento de Şangó?

O.A. Es por eso que hoy día cuando nace un niño, la gente pregunta al oráculo el origen de ese niño. El oráculo definirá el origen del niño(a) y qué tipo de poder él tendrá cuando sea adulto. A través del oráculo es posible saber el

poder que cualquier persona va a tener desde que sea niño. El oráculo dirá enfrente del padre y de la madre lo que exactamente le sucederá en la vida y qué tipo de poderes tendrá. Es por eso que cuando nace un niño entre los yoruba, la familia pregunta al oráculo sobre su futuro, sus poderes. Cuando él nació(Şangó) fue marcado por el oráculo como alguien que tendría un poder incomparable. Es por esto que a partir del nacimiento y de la primera adivinación la gente debe estar bien pendiente de constatar todo lo que el oráculo dijo del niño. Es lo mismo en el caso de Şangó.

J.C. ¿Dónde nació Şangó?

O.A. Oyó es de donde viene Şangó. Con el tiempo Şangó se ha convertido en una deidad muy diversa, pero él proviene de Oyo. Después de Oyó, Nigeria, el culto se esparció hasta Adja-Ouere, Benin, hasta Lomé etc.

J.C. ¿Antes de convertirse en Alaafin Şangó realizó algunos viajes?

O.A. Şangó ha viajado y se implantó donde llegó. Donde exista la lluvia Şangó está allí, cuando no hay lluvia Şangó no está allí.

J.C. ¿Es por eso que se dice que Şangó es conocido donde quiera?

O.A. Es clara la razón por la cual Şangó es conocido donde quiera, en donde haya lluvia, Şangó es conocido.

J.C. ¿Nos puede ofrecer alguna historia de cómo Şangó se convirtió en rey?

O.A. Antes de convertirse en una deidad él fue el Alaafin de Oyo. Primero fue Alaafin de Oyo antes de expandirse el mismo. Şangó nació en Ilé-Ifé, Nigeria, pero se convirtió en Alaafin de Oyo. La gente que trajeron su culto aquí lo llamaron Ode Podé, Şangó Tolá, Ode Bohun.

J.C. ¿Tolá significa dignidad?

O.A. Si, eso significa tolá.

J.C. ¿Antes de convertirse en Alaafin, Şangó era hechicero?

O.A. El nunca fue hechicero. Şangó no trabajaba con la hechicería. Él no lidia con los "grigriseur", hechiceros. El no está entre los hechiceros.

J.C. Como rey, ¿Şangó era una persona calculadora?

O.A. No. El no era así. Sus intervenciones, sus actos eran desinteresados. El no era calculador como la gente de ahora. No había interés alguno en sus acciones. Şangó siempre actuó siempre con y por la justicia. Él actuó en forma bien honesta. No como los políticos de hoy, los cuales actúan por interés.

J.C. ¿Porqué Şangó se exilió en Koso?

O.A. No fue que él se exiliara en Koso. Él llegó a Koso a implantarse y establecer su centro de operaciones. El no murió allí, el desapareció allí. El se instaló allí, el

desapareció de allí y nadie mas lo volvió a ver. Él desapareció en Koso y cuando la gente lo invoca él desciende a través de sus iniciados, los posesiona y le habla a la gente a través de sus "caballos". Cuando él estaba vivo la gente acudía a él para presentarles sus problemas. Después de desaparecido los iniciados en su culto son capaces de invocarlo para que los ayude, para seguir respondiendo a las necesidades de la gente. Debido a que él no quería que toda la gente estuviera encima de él todo el tiempo, por eso desapareció. Para poder obtener sus consejos hay que invocarlo y él vendrá a través de sus iniciados.

J.C. ¿Además de Oya, hubo otra mujer que le diera algún poder a Şangó?

O.A. Oyá fue la única esposa que él tuvo. Ella fue la única. Él tenía una mujer previa que se llamó Osú, pero Osú no existe como deidad. Como deidad él trabaja siempre con Oyá. Oyá es una mujer poderosa, ella es dueña del poder del viento. Cuando está por llover es Oyá la que destruye muchas cosas con su viento y su esposo hace el ruido con su fusil. (El trueno, el rayo)

J.C. ¿Es por esto que podemos decir que la mayor parte del poder de Şangó viene por Oyá?

O.A. No, no es por ella. El poder de Şangó es un poder innato. El poder de Şangó se lo dio Dios.

J.C. ¿Entonces porqué Şangó se le relaciona tanto con las mujeres?

O.A. Porque Şangó entendió que sin las mujeres nada podría llevarse a cabo. Su poder secundario son las mujeres. Es por eso que cuando él agarra su fusil (el trueno, rayo) su esposa está allí con su viento. Entonces los dos tienen que trabajar juntos.

5. Entrevista realizada a Lailo Hounnongan, Aroba Gbegba Şangó, de 57 años de edad e iniciado en el culto a Şangó hace 20 años (1981), residente de Ketu, República de Benin.

Fecha: 17 de mayo de 2001.

Lugar: Residencia de Lailo Hounnongan en Ketu, República de Benin.

J.C. ¿Cuál es el nombre de los padres de Şangó?

L.H. No recuerdo el nombre del padre de Şangó pero el nombre de su madre es Dadá.

J.C. ¿Nos puede ofrecer alguna historia que relate el nacimiento de Şangó?

L.H. Şangó es de Oyó. El origen de Şangó se narra en una historia que versa sobre dos hermanos, uno menor y otro mayor. El menor se casó y su esposa dio a luz a Şangó. El mayor no se casó. La madre de Şangó, la cual era la esposa del menor, estaba preocupada por la situación del hermano mayor y comenzó a buscar una mujer que se quisiera casar con el hermano mayor. El padre de Şangó construyó un templo, donde él conservaba a sus deidades y donde nadie más que él podía entrar. En ese templo él tenía un poder divino, el cual era capaz de resucitar a cualquier muerto. Cuando alguien moría, el padre de Şangó sumergía el cadáver en una tina llena de un preparado mágico que había en su templo e instantes después la persona resucitaba.

Hemos dicho que el padre de Şangó tenía un preparado muy poderoso con el cual, por ejemplo, si había muerto un niño, los padres llevaban al niño con el padre de Şangó, él sumergía el cadáver en el preparado y el niño resucitaba. Tenemos que tomar en cuenta que la madre de Şangó era una criatura mística. Ella tenía grandes tetas las cuales le llegaban a los pies. Ella le dijo al padre de Şangó que jamás se burlara de sus grandes tetas. El padre de Şangó aceptó, pero él también le prohibió a ella que entrara en su templo, le prohibió que ni tan siquiera se acercara porque él era el único autorizado a entrar en el templo. Los padres de Şangó se dieron el uno al otro esas prohibiciones que he mencionado.

El hermano mayor del padre de Şangó, que se había casado gracias a que la madre de Şangó le había conseguido esposa, tuvo un hijo. Tenemos que tomar en cuenta que el padre de Şangó era cazador y por ese tiempo había salido hacia el bosque, y él era el único que tenía en su templo el secreto para resucitar a cualquier muerto. Exactamente durante ese tiempo, el único hijo de su hermano mayor murió. El no estaba en los alrededores de lo contrario lo habría resucitado. La madre de Şangó estaba muy preocupada y no sabía cómo lidiar con esa situación ya que ella sabía de la prohibición que le había puesto su marido. Sin embargo, ella

decidió hacer algo y tomó el cadáver del niño, se acercó al templo, abrió la puerta, colocó el cadáver adentro del templo, lo lanzó desde la puerta, la cerró y dejó el cadáver adentro. El padre de Şangó, aunque estaba lejos de su casa tuvo un presentimiento y decidió regresar a su casa. Cuando llegó, le cuestionó a su esposa sobre el porqué ella había entrado en el templo y sobre el porqué ella había transgredido la prohibición. Ella le preguntó a su marido: - ¿cómo lo sabes?- El marido le contestó que lo había presentido. Ella le dijo que había abierto la puerta ya que estaba preocupada ya que el único hijo de su hermano mayor había muerto esa mañana y por tal razón agarró el cadáver y lo lanzó al interior del templo.

La madre de Şangó ofendió al padre de Şangó porque ella olvidó la prohibición y el padre de Şangó encolerizó. El se enfureció mucho y comenzó a hacer burla a la madre de Şangó por sus grandes tetas. La esposa también comenzó a insultar a su esposo hasta que comenzaron a golpearse entre ellos. En un momento dado, la madre de Şangó estaba tan furiosa que se cayó sobre la tierra y ese lugar se convirtió en un mar, un mar que siempre estaría en movimiento. En el mismo lugar y al mismo tiempo, el padre de Şangó se cayó al suelo y se convirtió en una laguna. Uno se convirtió en un mar y el otro en una laguna, ambos en el mismo lugar. En principio

estaban juntos el mar y la laguna, pero después solo los separaba una pequeña porción de tierra.

Como los dos desaparecieron, el hermano mayor del padre de Şangó, como no los encontraba, siguió buscándolos hasta que se dio cuenta, al llegar al sitio en donde estaba ubicada la casa de los padres de Şangó, que ambos se habían transformado, uno en mar y el otro en laguna y regresó a casa en donde encontró a Şangó. Él le dijo a Şangó que estaba buscando a sus padres y se dio cuenta que ellos se habían convertido la una en mar y el otro en laguna. Şangó decidió ir a constatar lo que su tío le había dicho y se dio cuenta que era cierto y regresó a la casa de su tío. Entonces, Şangó reunió a todos sus hermanos menores y les contó lo que había sucedido. Todos ellos decidieron ir donde Olodumare y decirle lo que había ocurrido con sus padres y le dijeron que lo que había ocurrido era que el padre estaba persiguiendo a la madre y ella decidió convertirse en mar. Şangó era el portavoz de sus hermanos y él mismo condenó el hecho de que su padre persiguiera a su madre hasta que ella se convirtiera en mar. Şangó le pidió a Olodumare que le diera el poder necesario para resolver aquel problema. Olodumare le dio a Şangó un fusil y le dijo que cuando llegara al punto en donde el mar y la laguna confluían él encontraría un árbol. Él debía escalar ese árbol y cuando estuviera en la copa debía

comenzar a dispararle a sus padres y ellos se separarían. Şangó dijo que él no iría sólo, ya que él tenía hermanos y hermanas, entonces Olodumare le dio un objeto metálico hecho con hierro al hermano mayor de Şangó que era Ogún. El hermano mayor con su objeto metálico de hierro y por eso se llamó Ogún. Olodumare le dio pencas de palma a Omolú y a la última, que era mujer, Olodumare le dio una vasija que cargaría sobre su cabeza. Después de la repartición todos partieron a llevar a cabo su misión. Esa mujer se le conoce hoy día como Iyaalode.

Ellos se fueron y cada quien por su lado instaló lo que Olodumare le había dado como "fetiche". Un día Şangó agarró su fusil, fue al lugar en donde sus padres se convirtieron en agua, específicamente en donde estaban entrelazados y llevó a cabo lo que Olodumare le había dicho que hiciera. Al llegar al árbol se recostó sobre su tronco y con su fusil comenzó a disparar hacia el punto en donde ambas aguas se entrelazaban. Cuando les disparó las aguas se separaron, el mar de un lado y la laguna del otro. Desde ese momento él pudo establecer la diferencia y cuando los adorara es sabía dónde estaba su madre y dónde estaba su padre. Es por esto que la laguna y el mar jamás se encuentran porque Şangó los separó para siempre.

J.C. ¿Şangó tenía otro nombre?

L.H. Obakoso

J.C. ¿Usted conoce el nombre de Olufinran?

L.H. Ese es un nombre de Şangó que se utiliza especialmente cuando se le está rindiendo culto.

J.C. ¿Antes de convertirse en Alaafin, Şangó realizó algunos viajes?

L.H. Sí, él viajó. En donde quiera que llegaba se convertía en rey guerrero. Si la gente se hace escarificaciones es a partir de Şangó ya que él le hacía escarificaciones a sus prisioneros de guerra. Şangó era atroz debido a las escarificaciones que hacía, pero no las hacía por placer sino por castigar a los prisioneros en general. Cuando llegaba a cualquier sitio le ordenaba a sus guerreros que atacaran y destruyeran al enemigo. Si ellos se negaban a cumplir las órdenes de Şangó, él se enfurecía y comenzaba a echar fuego por la boca y eso hacía que sus guardias lo obedecieran. Cuando llevaba a cabo sus batallas, se ponía furioso, comenzaba a echar fuego por la boca y gritaba tan fuerte que todo retumbaba. Cuando llegó a Oyó, él hizo lo mismo que he explicado y así fue como se convirtió en Alaafin de Oyo.

Cuando él estaba en Oyo hacía muchos ruidos fuertes y la gente le temía mucho y comenzaron a odiarlo y a decir que él era muy malvado. Ellos comenzaron a cuestionarse si

seguirían viviendo en un reino en donde el rey era tan malvado.

Si el se pone furioso, las cosas alrededor de él se incendiarán.

Después de haber visto todos esos horrores la gente decidió que su rey era muy peligroso para ellos y decidieron destruirlo como rey, estaban muy furiosos con Şangó y él decidió abandonar el reino. Él exhortó a sus guerreros a que lo siguieran pero ellos se negaron. El se fue y llegó al país llamado Bonga. En es país había una persona muy poderosa llamada Dimí y ellos se hicieron amigos. Şangó todavía no estaba casado cuando llegó a Bonga y allí encontró una mujer con casarse. Cuando se casó comenzó a usar collares. Un día llamó a Dimí y le pidió que atacaran el reino de Bonga. Cuando Dimí fue a atacar el reino de Bonga, lo mataron. Cuando el rey de Bonga se dio cuenta de que Dimí había sido enviado por Şangó, el rey de Bonga ordenó a que éste se marchara de allí. Şangó llamó a su esposa y le dijo que como la gente no lo quería por allí, él le pedía a ella que lo acompañara a otro lugar, pero ello se rehusó. Ella le dijo que ella prefería quedarse en su país. Cuando su esposa se rehusó él partió de Bonga solo. Él llegó a un lugar en donde había una encrucijada de caminos y allí dejó sus collares y se ahorcó colgándose de un árbol. Él murió allí.

Es por eso que el lugar en donde él murió se llama Koso (allí no se hace el nudo).

En yoruba, Obakoso significa el sitio en donde el rey no hizo un nudo para ahorcarse él mismo. Su esposa que había rehusado a seguirlo estaba preocupada y siguió el camino que Şangó había seguido. Cuando ella llegó al lugar (a la encrucijada) encontró los collares y los reconoció como pertenecientes a Şangó. Ella observó bien el lugar y descubrió que su esposo se había colgado. Después de darse cuenta que su esposo se había colgado, ella llamó a gente para que fueran a ayudarlo a agarrar el cadáver y allí lo enterraron y desde ese entonces el lugar se llama Koso. El rey no desapareció, él fue enterrado.

J.C. ¿Antes de convertirse en Alaafin, Şangó era hechicero?

L.H. No podemos decir que era hechicero, nunca fue hechicero, su poder era innato, él tiene el poder de hacerle mal a la gente. Él no tiene amuleto alguno, sólo tiene un pequeño güiro que cuelga de su cintura.

J.C. ¿El contenido de ese güiro Şangó se lo ponía en su boca?

L.H. No estoy seguro de eso pero es probable. Cuando él quiere destruir o quemar una casa siempre llega con su escudo blanco en la mano izquierda.

J.C. ¿En términos generales cuáles son los poderes de Şangó?

L.H. El tiene muchos poderes. Él tiene mucho poder para hacer el mal. Él es capaz de destruir grandes casas.

J.C. ¿Cuántos años Şangó reinó en Oyo?

L.H. No sé.

J.C. ¿Şangó reinó en otros lados?

L.H. Solo en Oyo reinó.

J.C. ¿En adición a Oyá hubo otra mujer que le dio poderes a Şangó?

L.H. No hay otra mujer que le diera poderes a Şangó aparte de Oyá, porque ella era su esposa. Ella siempre está con él donde quiera que va.

J.C. ¿Es por eso que a Şangó se le relaciona tanto con las mujeres?

L.H. Sí, es por eso. La mujer de Şangó, Oyá, es su guía, ella le muestra el camino. Si él va a luchar una batalla esa mujer estará con él de seguro encargándose de la logística primero que cualquier cosa.

J.C. Si el padre de Şangó se convirtió en laguna, ¿podemos decir que se llamó Olosa?

L.H. Sí, es por eso. Su madre es el mar y su padre es la laguna. El mar es el agua salada y la laguna es el agua dulce es por eso que ellos jamás se encuentran.