

**MUJERES**

**EN LA**

**ESFERA RELIGIOSA**

**YORUBA**

*\*\*Titulo Real\*\**

WOMEN IN THE YORUBA RELIGIOUS SPHERE

---

OYERONKE  
OLAJUBU

Prefacio por Jacob K. Olupona

Traducido al Español

# Mujeres en la Esfera Religiosa Yoruba

*McGill Estudios en la historia de las religiones, Una  
serie dedicada a becas internacionales  
Katherine K. Young, editor*

# Mujeres en la Esfera Religiosa Yoruba



*Oyeronke Olajubu*

Prefacio por "Jacob K. Olupona"

Prensa de la Universidad Estatal de Nueva York

Published by  
State University of New York Press, Albany

© 2003 State University of New York

All rights reserved

Printed in the United States of America

No part of this book may be used or reproduced in any manner whatsoever without written permission. No part of this book may be stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means including electronic, electrostatic, magnetic tape, mechanical, photocopying, recording, or otherwise without the prior permission in writing of the publisher.

For information, address State University of New York Press,  
90 State Street, Suite 700, Albany, N.Y., 12207

Production of Diane Ganeles  
Marketing by Michael Campochiaro

#### **Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

Olajubu, Oyeronke, 1965–

Women in the Yoruba religious sphere / Oyeronke Olajubu; foreword  
by Jacob K. Olupona.

p. cm. — (McGill studies in the history of religions)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 0-7914-5885-7 (alk. paper) — ISBN 0-7914-5886-5 (pbk. : alk.  
paper)

1. Women, Yoruba—Religion. 2. Women, Yoruba—Rites and  
ceremonies. 3. Women, Yoruba—Social conditions. 4. Christianity  
and other religions—Nigeria. 5. Christianity and culture—Nigeria.  
6. Sex role—Nigeria. 7. Sex role—Religious aspects—Christianity.  
8. Nigeria—Religious life and customs. I. Title. II. Series.

DT515.45.Y67O425 2003  
299'.68333'082—dc21

2002045252

10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

# Contenido



Prefacio	vii
Agradecimientos	xi
1 • Conceptos y Teorías sobre las Mujeres en la Esfera Religiosa Yoruba	1
2 • Mujeres en Yoruba Cultura y Sociedad 3	21
• Mujeres en Yoruba Christian Tradition 4 •	43
Identidad poder y relaciones de género en Tradiciones religiosas yoruba	65
5 • Mujeres y Rituales en la Religión Yoruba	93
Conclusion	125
Notas	131
Referencias	137
Index	145

**This page intentionally left blank.**

# Prefacio



Es muy gratificante presenciar el comienzo y el final de este proyecto por un joven y prometedor académico nigeriano de historia comparada de la religión. Estamos en un momento muy crítico en la historia de las religiones y los estudios de género en África. Las naciones africanas y en particular las universidades africanas están oscureciendo el llamado de varias partes tanto nacionales como internacionales para reconocer el tremendo papel de las mujeres en la sociedad. Lo que es más importante los africanos están obviando el llamado a proporcionar espacio en la academia para que las mujeres cuenten sus propias historias en lugar de que los hombres pontifiquen sobre sus percepciones de las experiencias. La propia respuesta de Oyeronke Olajubu a este llamado es involucrar las tradiciones religiosas Yoruba especialmente el cristianismo y las religiones indígenas en el diálogo crítico. Olajubu ofrece no solo la interpretación fenomenológica histórica y etnográfica del estado y el papel de las mujeres en estas dos tradiciones sino también cuestiones de género para-mount en la sociedad Yoruba tradicional y contemporánea. El trabajo de Olajubu apunta a nuevas perspectivas de significado valores intrínsecos y función de las tradiciones orales y escritas en la creación y producción de identidades indígenas y cristianas Yoruba y relaciones de género.

La religión indígena yoruba el primer tema de su análisis muestra una compleja gama de fuentes para comprender el estado de la mujer en la sociedad tradicional y contemporánea. Tomemos por ejemplo el mito cosmológico a menudo citado de la creación mundial en Ile-Ife Nigeria y el descenso de las deidades primarias en el mundo creado.

mundo. En esta narrativa la figura de la Diosa Osun nos recuerda que las mujeres fueron fundamentales para la fundación del mundo. Además contrariamente a la historia bíblica de Génesis la narración de Osun desafía la hegemonía de las deidades masculinas y su descuido y discriminación en contra de la agencia femenina. Menciono Génesis porque aunque la mayoría de los yoruba conocen la historia de Adán y Eva irónicamente muy pocos están familiarizados con las narraciones de Osun. Al final de la narración Osun conquistó y convenció a los dioses para que revelaran y volvieran a los pactos que habían revisado en secreto. El poder del mito radica precisamente en hacer que los principios masculinos vuelvan sobre sus pasos y se comuniquen con los principios femeninos para el bien general del mundo. No es de extrañar que las académicas feministas y mujeres en África y las diásporas africanas encuentren en la tradición Yoruba una agencia de liberación y liberación para las mujeres de hoy.

El mito Yoruba tradicional resuena con experiencias prácticas de la vida diaria de mujeres en nuestra sociedad contemporánea. Las mujeres generalmente desempeñan papeles centrales en la vida religiosa y social de sus comunidades. Las mujeres funcionan como sacerdotisas en grupos rituales de linaje ceremonial. Se exalta el patrocinio femenino de las tradiciones Yoruba Orisa como ocurre en muchas otras religiones mundiales. Tomemos por ejemplo el mito de origen de los nindo nigerianos pueblo yoruba que indica que una mujer gobernante Pupupu fundó esta ciudad coronada (Ilu Alade). Ella reinó hasta su desaparición en un golpe de palacio por el cual los hombres la reubicaron con su primer hijo el Aiho (sustituto). Hoy en día las organizaciones políticas indígenas de Ondo existen como un sistema dual paralelo de jefatura masculina y femenina cada género se complementa a sí mismo al gobernar la sociedad Ondo. La ciudad de Ondo una ciudad en la que las mujeres gobernaron como líderes y empresarios aún hace honor a su herencia incluso hoy en día. Por lo tanto la historia mítica y la ideología política basada en el tradicional Ondo reflejan la vida contemporánea de la ciudad.

El trabajo de Oyeronke Olajubu detalla las relaciones de género en el Cristianismo Yoruba. El cristianismo está experimentando un crecimiento fenomenal entre los yoruba y de hecho en África en la actualidad. Las iglesias fundadas en la misión-Anglicana Católica Bautista Metodista las iglesias africanas independientes (Aladura) y el nuevo Carisma Pentecostal-son boyantes. Estas iglesias cristianas han luchado con cuestiones de género porque las mujeres constituyen el segmento más grande de la membresía. Aunque su liderazgo sigue siendo predominantemente masculino las mujeres han inventado formas creativas de superar la marginación. Las mujeres se enfrentan y en ocasiones se enfrentan al chauvinismo masculino y la estructura de poder de la iglesia haciendo olas y titulares en Nigeria

periódicos. Algunas historias han ingresado en los anales de la historia de la iglesia nigeriana.

Dos casos particulares merecen nuestra atención aquí. En el primer caso cuando era niña Mama Abiodun (Emmanuel) ayudó a fundar la iglesia Cherubim y Seraphim. Reconocida durante la mayor parte de su vida como líder de la iglesia luchó contra la jerarquía que la enfrentó contra Yoruba Oba (reyes) y gobernantes quienes trataron de engatusarla para que renunciara a su derecho a dirigir la iglesia. Eventualmente fue declarada la Olori (líder) de la iglesia más grande dependiente de Aladura en el oeste de África y en el extranjero. Hoy Abiodun Emmanuel será recordado en la historia de la iglesia africana como la mujer espiritual que luchó y conquistó. En el segundo caso la iglesia anglicana nigeriana desaprobaba la ordenación de mujeres. (Sin embargo en la Diócesis de Ilorin "rebelde" el Obispo Haruna retirado había ordenado a tres mujeres. Unos años más tarde después de que Haruna se retiró la Iglesia Anglicana los desvistió.) El trauma no examinado y la frustración que este evento creó para estas mujeres son aún por analizar. Como señala Olajubu muchas iglesias pentecostales fueron fundadas y controladas por mujeres. Su punto se vuelve aún más importante dado que varias iglesias pentecostales están apareciendo ahora en Europa América y Asia. Esta es una era de la "misión inversa" en la que los misioneros africanos están convencidos de que "la gran comisión" (Mateo 28:19) les ordena traer a Cristo al Occidente "pagano".

Con respecto a las relaciones de género y el estado de la mujer tres tipos de cristianismo Yoruba mantienen diferentes escenarios doctrinales culturales y sociales. Históricamente el cristianismo de misión se enfocó en la conversión de agentes masculinos y jefes de familia. Este enfoque en los hombres junto con la ideología misionera del matrimonio resultó finalmente en un gran número de mujeres que abandonaron su religión indígena de Orisa por la nueva fe. Sin embargo también creó grandes problemas debido a que la monogamia -el arreglo prescrito y obligatorio del matrimonio cristiano- trastornó la estructura tradicional de la po-lygamia. Los nuevos conversos se vieron obligados a elegir una de entre muchas esposas y abandonar a otras. De lo contrario estaban condenados a volver a ser solo cristianos parciales. Paradójicamente las escuelas cristianas de un solo sexo se establecieron para entrenar a niños y niñas para avanzar en el reino de Cristo así como para promover hábitos de obediencia y disciplina entre hombres y mujeres. En última instancia el objetivo era convertir a las solteras cristianas devotas en posibles "novias" para hombres cristianos educados. El surgimiento de las iglesias africanas independientes

produjo la primera oportunidad para el movimiento de masas de las mujeres en la vida de la iglesia. Actuando como visionarios miembros del coro y profetisas la vibrante vida espiritual de las iglesias de Aladura fue causada en cierta medida por mujeres que participaron activamente en una iglesia cuya base de poder sigue siendo predominantemente una minoría masculina.

En el sudoeste de Nigeria la explosión del movimiento pentecostal cultiva un nuevo escenario para el estatus de las mujeres en el cristianismo Yoruba moderno. Además del hecho de que varias de estas iglesias fueron fundadas por mujeres varias aún mantienen un estricto liderazgo tradicional de sacerdotes hombres aunque muchas ahora ordenan mujeres como diáconos. Pero la nueva iglesia pentecostal también deriva parte de su atractivo de canciones de música y elogios en gran parte modificadas y controladas por mujeres. Al democratizar ciertos roles y responsabilidades las mujeres han sido incorporadas a las estructuras administrativas y litúrgicas de la iglesia en formas que la misión y las iglesias de Aladura antes que ellas fallaron en hacer. Si bien estos son signos de relaciones de género más sanas las iglesias pentecostales defienden básicamente la teología conservadora que no favorece a las mujeres. Las lecturas e interpretaciones de las escrituras cuidadosamente seleccionadas que aparentemente privilegian el status quo todavía se usan comúnmente en estas iglesias a pesar de que las mujeres forman la mayoría en todas estas iglesias.

Mientras documenta los roles de las mujeres y las imágenes de género en la experiencia y expresión religiosa yoruba el trabajo de Olajubu abre un panorama para el estudio en profundidad de las relaciones de género en las tradiciones religiosas Yoruba. Un área de interés tan urgente es el papel de las mujeres en Yoruba Islam un estudio que cuando se emprenda está obligado a realizar contribuciones significativas a la comprensión local y global del Islam en nuestras sociedades contemporáneas.

Jacob Kehinde Olupona  
Estudios africanos y afroamericanos  
Universidad de California Davis U. S. A.

# Agradecimientos



Este trabajo es una revisión y ampliación de mi Ph.D. tesis en la Universidad de Ilorin Nigeria. El viaje desde su concepción hasta las diversas etapas de la escritura ha sido interesante y dinámico; marcado por los desafíos. El trabajo no ha carecido de críticos ni admiradores en cada paso del camino. Por lo tanto es deleitable tener un trabajo bueno y publicable al que muchas personas han contribuido al final del día. Algunas de las personas que contribuyeron a este trabajo lo hicieron conscientemente mientras que otras lo hicieron inconscientemente; a todos ellos estoy agradecido.

Agradezco la guía de mi supervisor el profesor P. Ade Dopamu en mi trabajo de doctorado que constituyó el primer borrador de este trabajo. En el segundo borrador y las correcciones posteriores tengo una gran deuda con el Profesor J. K. Olupona de la Universidad de California Davis U. S. A .; La Dra. Ann Braude Directora del Programa de Estudios sobre la Mujer en la Religión Harvard Divinity School Cambridge Massachusetts; y su secretaria Martha-Kay Nelson todas las que me dieron el tremendo apoyo que ahora reconozco con gratitud. A los cuatro colegas de investigación y profesores visitantes que asistieron al Programa de Estudios de la Mujer 2000/2001 en la Harvard Divinity School les doy las gracias. Nuestro foro bimensual de intercambio académico me ayudó a agudizar las perspectivas a través de las cuales el trabajo nació. Mi más sincera gratitud también va para la Profesora Tola Pearce de la Universidad de Missouri Columbia por su asistencia y sus útiles comentarios sobre uno de los manuscritos.

A mis fuentes e informantes en Yorubaland les digo "E se mo dupe o ao ma yin ba ba". Agradezco al Sr. David Ogungbile de la Universidad Obafemi Awolowo Nigeria por su ayuda durante la compilación de este documento. trabajo. Reconozco mi deuda de gratitud con la Iglesia Apostólica de Cristo (CAC Mount Joy) Roxbury Boston por el apoyo espiritual y moral durante mi estadía de un año en Cambridge Massachusetts. Me siento especialmente agradecido con Brown Anifowose Ajao y las familias Daramola y Ayeni.

Agradezco a mis suegros el profesor y la señora Oludare Olajubu por cuidar a mis hijos mientras estaba en la Universidad de Harvard. Digo un "gran agradecimiento" a mis paquetes de alegría mis hijos Oluwatobi y Abimbola. Mi profunda gratitud va para mi esposo-Engr. Gbenga Olajubu por su apoyo continuo.

Finalmente mi gratitud es para mis padres el Príncipe y la Sra. S. O. Oyedeji y mis hermanos-Sr. Abidoje Oyedeji la Sra. Oyebola Abioye y el fallecido Oyewole Oyedeji quien falleció durante mi ausencia en los Estados Unidos Sun re o.

CAPITULO

UNO



# Conceptos y Teorías sobre las Mujeres en la Esfera Religiosa Yoruba

## Introduction

Mi preocupación en este trabajo es analizar la interacción de las relaciones de género y poder en la esfera religiosa Yoruba. El trabajo examina el estado y el papel de las mujeres en la religión yoruba las estructuras sociales las prácticas litúrgicas y los rituales. Además intenta una evaluación del lugar de las mujeres en la tradición cristiana Yoruba especialmente porque se trata de relaciones de género y de poder. Mi objetivo es buscar una serie de tesis relacionadas. Primero contrariamente a la sumisión convencional y familiar de que el papel de las mujeres es limitado en la religión yoruba argumentaré que las mujeres no solo desempeñan papeles centrales y vitales tanto en la religión Yoruba indígena como en el cristianismo yoruba; de hecho las mujeres son el depositario de estas tradiciones y han contribuido a la formación y crecimiento de las religiones bajo consideración. En segundo lugar examinaré las relaciones de género en las tradiciones religiosas indígenas y cristianas en Yorubaland enfatizando que el género juega un papel en la forma en que se conceptualizan las creencias y prácticas Yoruba.

Al emprender esta investigación me preocupaba la centralidad del género en la religión Yoruba y comencé con el supuesto de que el análisis de la dinámica de género y los roles de las mujeres en la religión Yoruba es complejo. Por un lado tenía la intención de establecer el legado histórico de las mujeres como actores críticos en el ámbito religioso y mostrar que las mujeres desempeñan papeles importantes en la vida espiritual de su gente papeles que a menudo no se reconocen en trabajos anteriores sobre religión en Nigeria. Por otro lado reconozco que las mujeres han sido marginadas en las mismas tradiciones dentro de las cuales también han desempeñado un papel importante. Además voy a demostrar

el papel que juega la religión en el empoderamiento económico político y sociocultural de la mujer yoruba.

Ahora a un breve resumen de las tradiciones religiosas Yoruba que llamaron mi atención en este trabajo. La religión indígena yoruba es el sistema de creencias tradicional del pueblo yoruba de Nigeria y la Diáspora. La cultura Yoruba y la religión están estrechamente entrelazadas; de hecho la cultura es un medio de expresar la religión mientras que la religión es parte de la cultura en Yorubaland; cualquier intento de separar la cultura y la religión entre los Yoruba será inútil. Aunque la cultura sigue teniendo connotaciones muy diferentes en este estudio se utiliza como referencia de creencias y actitudes la suma de las vidas de las personas mediada por las experiencias de los individuos (Wuthnow 1987). La cultura es profundamente influyente y sus valores incrustados enriquecen otras áreas del esfuerzo humano en la experiencia de Yoruba. De hecho la influencia religiosa en la esfera cósmica Yoruba es total ya que nada se encuentra fuera del alcance de la religión. La religión impregna todos los aspectos de la vida Yoruba ya sea gobierno economía o medicina.

Los yoruba dividen el universo (aye o agbaye) en dos amplios grupos. Ambos grupos están interconectados e interdependientes. Estos grupos son el invisible (airi) y el visible (riri) el espiritual (emi) y el físico (ara) el bueno (daradara) y el malo (buburu) el cielo (orun) y la tierra (aye) las fuerzas negativas (ajogun) y las fuerzas positivas (orisa) (Abimbola 1997). Cada grupo en esta clasificación siempre depende del otro y / o en confrontación con otro dependiendo de la configuración. Cualquiera sea el caso la necesidad de acomodamiento y diplomacia entre los grupos garantiza la paz en el universo. La cosmovisión Yoruba tiene sus raíces en la armonía holística; de ahí que el principio de la relación sea la condición sine qua non de la realidad social y religiosa de las personas (Sofola 1993 8). Los yoruba reconocen un Ser Supremo Olorun u Olodumare (que no tiene género) y una gran cantidad de divinidades (masculinas y femeninas) que administran los principios cósmicos para asegurar la armonía entre las fuerzas visibles e invisibles. Estas divinidades operan bajo la autoridad derivada de Olorun. Su función y capacidades para satisfacer las necesidades de los fieles están intrínsecamente relacionadas con su supervivencia y su continua relevancia. La creencia en los espíritus los antepasados (tanto masculinos como femeninos) y los poderes misteriosos también constituyen componentes de la religión Yoruba. Los paradigmas holísticos de la religión Yoruba proporcionan avenidas de poder tanto para hombres como para mujeres. Las prácticas dentro de la religión Yoruba incluyen sacrificios ofrendas oraciones canciones e invocaciones. Un lugar primordial es otorgado ritual en Yoruba

religión ya que es el lugar de contacto e interacción entre los vivos los muertos y los aún no nacidos.

A diferencia de la religión indígena el cristianismo yoruba es una rama del cristianismo primitivo introducida por los misioneros alrededor de 1842. Para principios del siglo XX había surgido la primera forma indígena de cristianismo para satisfacer ciertas necesidades insatisfechas del cristiano yoruba. El centro de estas necesidades era la necesidad de participación y liderazgo. Hasta cierto punto las consideraciones nacionalistas también jugaron un papel en el establecimiento de iglesias cristianas indígenas. Para la década de 1930 las iglesias fundadas por africanos para africanos con liturgias y prácticas que reflejaban las culturas africanas habían llegado para quedarse. Ejemplos de estos son la Iglesia Celestial de Cristo y la Iglesia Cherubim y Seraphim. Las mujeres contribuyeron signi ficativamente a la fundación de algunas de estas iglesias (Crumbley 1992 510). Las mujeres fundaron muchas de las iglesias pentecostales que representan la última fase del cristianismo Yoruba y esta tendencia va en aumento.

Como un estudio en la historia comparativa de las religiones utilizando el enfoque del análisis cultural este trabajo mostraría cómo las dos tradiciones las religiones yoruba indígena y cristiana cuando se las ve ampliamente ilustran las tensiones históricas culturales y sociales entre los yoruba . En este sentido se evalúa críticamente el complejo rol de la cultura como herramienta para el cambio la adaptación y la resistencia al cambio tanto en el cristianismo como en las religiones indígenas entre los yoruba. Nuestra preferencia por el análisis cultural en esta búsqueda proviene de su énfasis en la interpretación independientemente de si la cultura se percibe como creencias subjetivas o como actos simbólicos (Wuthnow 1987). El trabajo comienza con un trasfondo histórico y etnográfico de la vida de las mujeres dentro de la cultura y sociedad Yoruba. A continuación examina el papel de las mujeres en el mito del origen la familia y las tradiciones de linaje y en la literatura oral. Para lograr esto el trabajo intenta recuperar las tradiciones orales que han sido subsumidas en el análisis patriarcal de la religión. Además se involucra en una reevaluación de las tradiciones existentes desde una perspectiva feminista. Luego el trabajo examina el estado de las mujeres en la religión indígena Yoruba interpretando temas y motivos tales como los dioses la cosmología la adivinación la veneración ancestral las prácticas curativas y el rendimiento ritual.

La siguiente sección trata de los roles desempeñados por las mujeres en las tradiciones cristianas Yoruba. Estas tradiciones son las iglesias de la Misión las iglesias independientes africanas y las nuevas iglesias carismáticas / pentecostales. Un análisis descriptivo de estudios de casos específicos más un

También se investigará el panorama general del lugar de las mujeres en ambas tradiciones religiosas. El Capítulo 1 del trabajo presenta estos temas; el capítulo 2 examina la sociedad y cultura Yoruba utilizando herramientas etnográficas. El Capítulo 3 explora la dinámica del género en la tradición cristiana Yoruba prestando especial atención a la interacción de las relaciones de género y poder. El Capítulo 4 revisa el papel de los mitos como herramientas para la construcción de identidad de las mujeres en la religión indígena Yoruba. El Capítulo 5 examina a las mujeres en la dimensión ritual de la religión Yoruba y la importancia de esto para los roles de las mujeres en el entorno social. La conclusión es un resumen del trabajo en el que encontramos aspectos destacados de algunos conceptos que aparecen durante el discurso. En general el trabajo pretende explorar la interacción de género cultura y relaciones de poder en estas tradiciones religiosas Yoruba.

### Engendrando el Estudio de las Tradiciones Religiosas Yoruba

Este trabajo pertenece al género general y la tradición del estudio de género feminista. No pretende perseguir la realización de una hipótesis prepatriarcal ni suscribe la teoría de una "utopía feminista" (Gross 2000 73). Más bien es un intento de recuperar a través de las fuentes históricas y míticas que dan forma a la vida cotidiana de las mujeres Yoruba los tratos pragmáticos de las mujeres en las tradiciones indígenas Yoruba y cristianas. En consecuencia este trabajo es un análisis etnográfico e histórico del estado y el papel de las mujeres y las relaciones de género en estas tradiciones tal como se construye a través del prisma de las propias mujeres Yoruba. El enfoque es fenomenológico y experiencial que se basa en el trabajo de campo de investigación realizado entre 1985 y 2001 entre los Yoruba de Nigeria. En el curso de este trabajo de campo se utilizaron entrevistas y un enfoque de observación participante que comenzó con la investigación para mi disertación doctoral y años después de que obtuve mi primera asignación docente universitaria.

Hasta cierto punto este trabajo puede considerarse como una exploración dentro del ámbito del feminismo cultural que busca reaprovechar la esencia femenina en un esfuerzo por revalorar atributos femeninos infravalorados (Malson et al. 1989 298). En otras palabras el feminismo cultural busca resaltar la perspectiva femenina sobre un tema determinado y utilizar lo mismo para la agenda femenina. Esto es de especial importancia ya que la identidad de una mujer a menudo es producto de ella.

su propia interpretación y reconstrucción de su historia como mediada a través del contexto cultural al que tiene acceso (Malson et al. 1989 324). El posicionamiento de las mujeres Yoruba cuyas vidas religiosas son analizadas aquí hace que el enfoque etnográfico y experiencial sea imperativo para este trabajo.

La lógica para comparar el cristianismo y la religión tradicional yoruba emana de la relación polémica de estas tradiciones. Los roles de género en el cristianismo fueron hasta hace poco fijos y rígidos pero fluidos en la religión Yoruba. Estas clasificaciones de género sin embargo son en sí mismas susceptibles a la exhibición y modulaciones. Los roles de género en la tradición cristiana Yoruba por ejemplo han sido fuertemente influenciados por la construcción de género según se interpreta en la religión indígena Yoruba. Tengo la intención de explorar estas interacciones para llegar a una interpretación de las relaciones de género y poder en la experiencia religiosa Yoruba. Con este fin el proceso de construcción de género entre los Yoruba se vuelve esencial para nuestra investigación sobre la transferencia de paradigmas culturales al Cristianismo Yoruba y la importancia de esto para las relaciones de género y poder en ambas tradiciones religiosas. También debo agregar que el rol y la posición de las mujeres musulmanas Yoruba pueden estar en la sociedad no las he cubierto en este trabajo debido a mi deseo de confinar mi alcance a las dos tradiciones que he experimentado y dentro de las cuales he tenido mi entrenamiento académico. Además los recientes desarrollos en la erudición de la religión exigen que el estudio de las mujeres en el Islam se deje a los eruditos entrenados en el estudio del Islam.

Reconocer la posición de uno como investigador en cualquier proyecto dado facilita la comprensión del proyecto en cuestión porque a través de él se proporcionan las disposiciones personales del investigador. Este estado del posicionamiento del investigador incluidas las influencias previamente ignoradas sobre la investigación académica como los aspectos emocionales entre el investigado y el investigador se convierte en una fuente de información sobre el proyecto en cuestión y las razones para el uso de ciertas metodologías en el proceso de investigación. Además todos los investigadores independientemente de la disciplina pero especialmente en los estudios de la mujer son traductores de una forma u otra porque los problemas se traducen desde la perspectiva femenina. Esto afecta el proceso de investigación y la evaluación de los resultados de la investigación de manera significativa. Soy una mujer Cristiana Yoruba nacida y educada en el área geográfica de mi investigación. También debo agregar que como un niño nacido en una familia real extendida crecí observando y viviendo las tradiciones indígenas Yoruba. Esto me confiere múltiples identidades religiosas que serían familiares para los observadores entusiastas de la construcción de identidad en

África. Integrados en estas identidades múltiples están los aspectos relacionados con mi lugar de nacimiento las relaciones natales y afines y las interacciones sociales todas las cuales pueden ser operativas en la vida de un individuo a la vez. Por lo tanto no hay indicios de contradicción en estas identidades múltiples ya que son relacionales e interdependientes.

Ciertos supuestos teóricos informan este trabajo. Primero que la religión es una construcción cultural lo que hace imperativo examinar su participación en las relaciones de poder y cómo el poder lo sostiene. Religión aunque preocupada con las tendencias immanentes sobrenaturales y eternas exhibe de las cuales depende su validación. Como una construcción cultural sus metodologías y expresiones están informadas por directrices dictadas e interpretadas por los profesionales. Estas líneas guía son a su vez formadas por una experiencia colectiva histórica y sociológica del pueblo. En este sentido existe entre la religión y la cultura una relación polémica ya que ambos fenómenos están en constante conversación unos con otros; la cultura y la religión se afectan así continuamente. Vistas en conjunto la religión y la cultura nos permiten llegar a una hipótesis educada sobre las energías y las actividades de las mujeres (Atkinson et al. 1985 1). Lo eterno y lo sobrenatural se muestran así a través de lo mortal y lo mundano pero sus efectos no se limitan a esas esferas. Esta relación correlativa entre cultura y religión se manifiesta aún más en la participación de la religión en la configuración del poder y las relaciones de poder en la sociedad. Esta relación puede ocurrir explícita o implícitamente especialmente en sociedades donde la religión ejerce una influencia considerable como es el caso de las sociedades africanas. Una tendencia notable de esta influencia es una réplica de fórmulas de poder desde el espacio religioso al espacio secular de poder. Las concepciones del poder como visibles e invisibles formales e informales y un espacio alternativo de poder pueden ser divididos de tales clasificaciones. Estas estructuras de poder podrían funcionar independientemente en religión o cultura pero también pueden superponerse intermitentemente. Esto explica por qué es pertinente tratar ambos fenómenos (cultura y religión) cuando se investigan problemas en uno u otro.

La segunda suposición teórica es que existe la necesidad de integrar los roles de las mujeres en los sistemas religiosos y el papel de la religión en la configuración de las relaciones de poder especialmente en términos de cómo estas relaciones tienen género. La religión al menos en la tradición Yoruba no podía estudiarse sin dar a las mujeres una posición privilegiada ya que son las sostenedoras y transmisoras de las tradiciones religiosas. La necesidad de evaluar las posiciones de las mujeres en relación con las estructuras de poder en los niveles teórico y práctico promete profundas implicaciones para la religión y la cultura. El modelo prevaleciente en cultura y religión

en todas partes hasta los últimos tiempos ha sido la dominación de las mujeres por los hombres. Esta prevalencia de tendencias andocéntricas en la religión y la necesidad de desarrollar el respeto mutuo de género han involucrado a feministas y mujeres continuamente en los últimos años. Esta búsqueda se ve impulsada por la conciencia de que la gran mayoría de las mujeres a lo largo de la historia han derivado partes cruciales de su identidad de su cultura religiosa (Carmody 1989 3). La necesidad de apreciar estos supuestos se vuelve significativa porque la crítica feminista de las religiones sostiene en gran medida que las tradiciones religiosas son predominantemente y céntricas. La marginalidad de las mujeres es particularmente evidente en la historiografía de estudios religiosos como consecuencia de los esfuerzos conscientes de parte de los intérpretes masculinos de religión para politizar cada fuente de información sobre la mujer a fin de afianzar el patriarcado (King 1995 221). )

Esta búsqueda informa la tercera suposición teórica para este trabajo que es la necesidad de una hermenéutica de la sospecha (Ricoeur 1981 113) sobre la información suministrada en fuentes académicas tradicionales sobre el papel y el estatus de las mujeres en las tradiciones religiosas. Tal información debe ser consistente con otra información cultural conocida sobre la sociedad. Donde las personas ensalzan las relaciones de género complementarias pero los relatos de la cultura popular y las tradiciones religiosas presentan al hombre como el participante activo y la mujer como dócil y pasiva existe una razón válida para la hermenéutica de la sospecha. Esto es muy cierto en la tradición religiosa Yoruba que es el enfoque de este trabajo. Es necesario volver a evaluar reinterpretar y reevaluar las suposiciones anteriores sobre las mujeres en las tradiciones religiosas para llegar al punto central donde se escuchan y se respetan todas las voces.

## Género en la cultura Yoruba y la sociedad

El género se ha definido de diversas formas en diversos contextos. Sin embargo para este trabajo el género puede definirse como capacidades y atributos asignados a las personas sobre la base de sus supuestas características sexuales. El género entonces es una construcción dentro de la experiencia de vida de las personas está inserta en la base de su filosofía y se manifiesta en los niveles teóricos y pragmáticos de su organización política. Dado que el género nunca es independiente de otros sistemas sociales sería inútil considerarlo como una construcción fija e inmutable; más bien es un proceso. Además las clasificaciones de género impregnan la percepción cósmica de las personas y pueden ser discernibles en su lenguaje almacén de sabiduría y filosofía. Por lo tanto se presenta en todos los sectores de un pueblo

experiencia y filosofía de la vida. Podría ser evidente en sus percepciones del ecosistema y de las fuerzas sobrenaturales. Los roles de género a menudo se basan en el sexo y ciertas características supuestas del sexo. Las mujeres por ejemplo a veces se consideran físicamente débiles en contraste con los hombres que se consideran físicamente fuertes. Esta percepción luego se transfiere a la esfera de la inteligencia y la integridad. Cuando está informado por clasificaciones biológicas el género persigue roles estáticos basados en las distinciones sexuales. Se espera que los hombres cumplan roles específicos como se espera de las mujeres. La versatilidad de algunas culturas sin embargo hace que una construcción de género rígida sea poco práctica y poco realista. En algunas religiones la construcción estricta de género es viable; en otros no lo es.

Este trabajo que investiga el lugar de las mujeres en las expresiones religiosas Yoruba se basa en tradiciones orales compiladas durante mi trabajo de campo. Aunque los estudiosos de literatura oral como Abimbola (1975 1997) Olajubu (1987) y Yemitan (1988) harán referencias a materiales publicados las tradiciones orales constituyen sin embargo la fuente primaria de cualquier información sobre la religión y cultura Yoruba. Proverbios rituales recitaciones y ceremonias religiosas sirven como fuentes de información indispensables a este respecto. Las sugerencias que surgen de estas fuentes reflejan la clasificación de género definida de los yoruba a lo largo de su experiencia histórica. Sin embargo es digno de mención el hecho de que el género según lo interpretado por los Yoruba está esencialmente vinculado a la cultura y debe ser diferenciado de las nociones de género en algunas otras culturas. Es una clasificación de género que no es equivalente o una consecuencia de la anatomía en todo momento. La construcción de género Yoruba es fluida y está modulada por otros factores como la antigüedad (edad) y los logros personales (riqueza y adquisición de conocimiento). Sus límites cambian constantemente y las reconfiguraciones asisten constantemente a sus expresiones. Por ejemplo al igual que los Yoruba construyen el género también lo deconstruyen a través del ritual (Drewal 1992 188). Además la flexibilidad de los constructos de género Yoruba se muestra vívidamente en la suposición de que el ocupante de cualquier rol de género no necesita absorber la actitud prevaleciente del sexo para quien se delinearon tales roles de género. Por ejemplo los "maridos" femeninos en Yorubalandia no tienen que mostrar agresividad y características físicas fuertes para cumplir sus roles como maridos y esposas en el linaje (Strathern 1988).

Es un hecho agradable que las fuentes de las tradiciones orales no son inmunes a los cambios a medida que ocurren las interrelaciones entre las culturas y las religiones; Sin embargo "aunque muchas cosas pueden cambiar algunas cosas deben seguir siendo las mismas" (Oyewumi 1999 81). Por lo tanto al-

aunque estas fuentes se pueden interpretar de varias maneras estos cambios se ven mejor como resultados superficiales de la metodología del investigador mientras que el núcleo de la tradición es resiliente como lo es en las tradiciones orales que contienen la esencia de la filosofía Yoruba. El núcleo de cualquier cultura sería el enfoque de las personas hacia el "significado" y la "significatividad" de la vida. Sin embargo la filosofía de la vida yoruba está lejos de ser estática. El punto que aquí se plantea es que el núcleo de la filosofía de vida de un pueblo permanece intacto ya que todos los otros índices de la identidad de las personas derivan de él. Entre los Yoruba las cualidades distintivas centrales se registran en las literaturas orales. El hecho de que la cosmovisión Yoruba asigna ciertas características exclusivamente a un género u otro y busca ofrecer explicaciones para cualquier violación de estas clasificaciones apunta a la existencia de una construcción de género entre las personas. Algunos estudiosos han argumentado que la existencia de estructuras jerárquicas entre un pueblo también puede confirmar la presencia de una construcción de género en dicha sociedad (Sered 1999: 8).

Los principios femeninos generalmente se consideran como símbolos de la frialdad (ero) mientras que los principios masculinos se interpretan como representativos de la dureza (lile). Esto subraya la concepción de las personas de las mujeres (abo) y los hombres (ako). De ahí que la gente diga "k'odun yi y'abo fun wa o" que significa "que este año sea femenino para nosotros" (tráiganos todo lo que representa el principio femenino). La consecuencia inversa de esto es la evitación de un año masculino que según todos los indicios puede ser difícil y desagradable. Esta percepción también se refleja en las expectativas sociales de las personas para hombres y mujeres tal como se registra en dichos sabios y proverbios. Un ejemplo de esto es la expectativa de que los varones sigan a sus padres como herederos y la necesidad de ofrecer explicaciones cuando esto no sea factible. El heredero se conoce como arole y la explicación de las excepciones a la regla se registra en dichos tales como "bi o ni di obirin ki je ku molu" que significa "si no hay una razón especial una mujer no se llamaría Kumolu".<sup>1</sup> En el idioma y práctica cultural yoruba este es un nombre que significa que la familia de la mujer así nombrada no tiene un heredero varón porque todos sus hijos varones han muerto. Las mujeres que realizan hazañas especialmente las físicas se describen como obirin bi okunrin que significa "una mujer como un hombre". Mi punto es que las clasificaciones de género siempre han existido entre los yoruba pero pueden ser manipuladas transversalmente como es el caso en las estructuras sociales y espacio ritual en la religión.

La existencia de una construcción de género entre los yoruba no se traduce en nociones de opresión y dominación de las mujeres por los hombres porque está mediada por la filosofía de las relaciones de género complementarias que está arraigada en la experiencia cósmica de las personas.

Una relación de género complementaria está arraigada en todos los niveles de la conciencia socio-religiosa yoruba ya que los principios masculinos y femeninos son cruciales para una experiencia de vida fluida. Las estructuras sociales políticas y religiosas reflejan esta percepción tanto en su membresía como en sus modos de operación. Por lo tanto es pertinente que se consiga una reconceptualización de los paradigmas de las interrelaciones porque las nociones de igualdad y paridad podrían ser en el mejor de los casos engañosas en el contexto de Yoruba. Como lo señala Sudarkasa una complementariedad neutral más que una subordinación describe con mayor precisión la relación entre los roles masculino y femenino en varias sociedades precoloniales africanas (Terborg-Penn et al. 1996 82). Esta complementariedad neutra se toma aquí para referirse no a la igualdad o la paridad sino a la cooperación y áreas específicas de control tanto para la mujer como para el hombre. Por lo tanto entre los yoruba la pregunta sobre el estado de los sexos no es cuál es el sexo dominante sino más bien sobre qué áreas disfrutaban los sexos de prominencia. Además debe notarse que la importancia que un sexo disfruta en un área particular de actividad humana no hace que las personas de esa categoría sexual sean independientes de las del otro (Babatunde 1998).

## Mujeres género y religión

Las mujeres el género y la religión son fundamentales para cualquier investigación en una sociedad determinada. Un examen intercultural del lugar de las mujeres en cualquier cultura se basa en la relación entre mujeres y hombres y esto tiene valores culturales normativos muy profundos. Examinaré algunas de las normas socioculturales y éticas que continúan in fluyendo en la interpretación de las experiencias religiosas de las mujeres. El dominio privado es decir la domesticidad y la maternidad parece ser el espacio de las mujeres en la mayoría de las culturas. Sin embargo los espacios privados y públicos están vinculados. Las mujeres por ejemplo dan forma a las vidas de quienes ocupan el espacio público en su calidad de madres y personas que nutren. Las limitaciones de las funciones de las mujeres en el espacio público suelen ser manifestaciones de constructos de género locales. A pesar de esto sin embargo ciertos parámetros comunes se manifiestan en cualquier consideración de las mujeres en la religión transcultural.

Las restricciones y prohibiciones basadas en la composición fisiológica de la mujer son un denominador común del papel de la mujer en la religión. La sangre menstrual asociada con las nociones de misterio sobrecogimiento y contaminación ha sido un motivo de disputa que limita el papel de las mujeres en la religión a través de las culturas en la historia. Herramientas para

el manejo de esta paradoja difiere de una religión a otra y los éxitos de tales intentos siguen siendo sospechosos hasta la fecha. La interconexión de esta postura con la construcción de género en la religión no puede ser negada. Las herramientas y los métodos empleados en cualquier consideración de sangre masculina siempre muestran cierta conexión con la concepción de la gente de la pureza y lo sagrado. También podrían proporcionar implicaciones para la concepción del "poder" de un pueblo en el espacio religioso. Lo más importante sin embargo es el requisito de tratar cualquier investigación de la sangre menstrual en la religión como un componente de las estructuras totales del contexto cultural dentro del cual opera la religión. Esto se debe a que aunque las nociones de sangre menstrual pueden estar mediadas por conceptos de lo auspicioso en algunas culturas esto no sucede en otras (Marglin 1985 45). Además mientras que en algunas culturas la sangre menstrual está excluida del espacio sagrado debido a la suposición de que defiende en otras culturas la prohibición se basa en la creencia de que la sangre menstrual es poderosa como portadora de la vida potencial. Por lo tanto sería necesario sondear las etiquetas colocadas en la sangre menstrual dentro de cada contexto cultural para una correcta interpretación de tales prescripciones.

Uno de los efectos de la etiqueta negativa colocada en la sangre menstrual en el espacio religioso es la prohibición de las mujeres de las estructuras de poder ya sea de forma permanente o temporal. Las mujeres que menstrúan están excluidas del espacio sagrado por temor a la contaminación o para evitar un choque de "poder". Este es uno de los argumentos tácitos para negar a las mujeres la ordenación en roles de liderazgo en algunas religiones. Dado que es imposible para las mujeres erradicar la menstruación se buscan y desarrollan fuentes alternativas de poder para expresar su potencial. Los hombres pueden reclamar el derecho de definir y determinar la sabiduría "canónica" y adjudicar los problemas en consecuencia pero las mujeres tienden a desarrollar sus propias tradiciones complementarias (Carmody 1989). Las investigaciones sobre el papel y el estatus de las mujeres en la religión que se limitan a los retratos presentados en el coro canónico pueden ser engañosas. Esto explica por qué algunos han llegado a la conclusión de que en lugar de mejorar el acceso de las mujeres al poder la religión realmente lo socava.

Esta situación se ve agravada por los roles visibles limitados que desempeñan las mujeres en el cuadro de liderazgo de la mayoría de las religiones. Las imágenes o ficciones de mujeres en cualquier religión dada no siempre son completas. De acuerdo una mirada transcultural de la construcción de género en la religión revela la prominencia de los hombres en el espacio de liderazgo de la religión y de las mujeres como la mayoría de los seguidores. Cabe señalar sin embargo que crucial para cualquier discurso religioso es el

realidad invisible cuya existencia no puede ser probada por el intelecto. Tal realidad puede ser identificada en todas las religiones; de hecho la religión misma es una reacción a esta realidad. Una fuerza Suprema junto con algunos agentes místicos humanos ocupa este plano invisible de poder. La mayoría de las veces los agentes de esta fuerza son mujeres o principios femeninos posiblemente debido al vínculo entre esta fuerza Su-preme y las mujeres en la empresa de la creación que produce sustento y protección. Por lo tanto vemos un encuentro dialéctico entre los espacios obvios y ocultos de la religión. Una apreciación de esta postura desafía la concepción del poder de un pueblo como se refleja en las estructuras sociales que sostienen los constructos de género en esa sociedad. Las actividades rituales por ejemplo a menudo reflejan la concepción del poder de un pueblo y cómo esto se refleja en las relaciones de género. La dinámica del cambio de género durante el ritual entonces podría tomarse como una referencia a la complementariedad de género entre un pueblo en lugar de una indicación de estructuras jerárquicas rígidas.

El ritual un componente importante de la religión y la cultura está guiado por la construcción y el simbolismo de género. Es un medio por el cual la humanidad controla construye ordena modela y crea una forma de ser completamente humano. Sus componentes incluyen la oración la canción la danza el sacrificio y el lenguaje invocativo. Los símbolos son fundamentales para los rituales subyacentes ya que los significados rituales se derivan de múltiples fuentes. La importancia de los símbolos en la comprensión del ritual se ve reforzada por el hecho de que el ritual está ligado al contexto. Las mujeres ocupan un lugar destacado en el ritual y los principios femeninos también prevalecen generalmente codificados en símbolos. Una manifestación de tales principios femeninos en el ritual es la teoría del cambio de género. James G. Frazer (1914) por ejemplo postula que el género de los líderes rituales masculinos proviene de la adoración de las diosas por parte de los parientes matrilineales. G. Bleibtreu-Ehrenberg (1970) sostiene que el cambio de género se encuentra comúnmente en las culturas con chamanes poseídos que están intrínsecamente predispuestos a identificarse con una deidad femenina. Como grupo R. L. Munroe J. W. M. Whiting y D. J. Halley (1969) proponen que las sociedades con distinciones sexuales mini-mal toleran el travestismo masculino institucionalizado más que las sociedades con distinciones máximas de sexo. Observamos que las situaciones en algunas tradiciones religiosas pueden diferir de estos puntos de vista como es el caso entre los yoruba. Se puede ver que las manifestaciones del cambio de género incluyen vestimenta y comportamientos trans-sexuales generalmente contabilizados a través de un llamado sobrenatural en visiones y sueños (posesiones). El arte sagrado también refleja el papel del cambio de género en los rituales en ciertas culturas.

## Perspectivas sobre la mujer y la religión en África

Es importante examinar algunos de los trabajos anteriores sobre la mujer y la religión en África con el fin de mostrar dónde mi trabajo encaja en el género. Muchos trabajos sobre la religión africana aunque no se centraron principalmente en el género han aludido a los roles de las mujeres en diferentes aspectos de la vida. Omoyajowo (1982) Peel (1968) Shorter (1980) y Tunner (1990) por ejemplo han examinado las funciones de las mujeres en el cristianismo africano desde varias perspectivas metodológicas. Un aspecto central de la tesis de estos trabajos es la sumisión de que el cristianismo africano ha mejorado la posición de las mujeres en el cristianismo una posición que se explica por la influencia de las culturas africanas. De una manera más directa la principal preocupación de Mercy Amba Oduyoye (1992 1995) ha sido el papel de las mujeres en la cristiandad africana. Como la primera académica y teóloga feminista notable eliminó el voto de un espacio sustancial para dilucidar cómo las mujeres desempeñan sus roles en un universo religioso africano aparentemente masculino. El papel de las mujeres en la religión indígena Yoruba ha llamado la atención de un buen número de académicos como Idowu (1962) Awolalu (1979) Ibitokun (1993) Olupona (1991 2000) Matory (1994) Barber (1993) Badejo (1996) Gleason (1994 2000) Hoch-Smith (1978) Oyewumi (1999) Laitin (1986) Ogundipe-Leslie (1994) Awe (1992 1999) Abimbola (1997) y Fadipe (1970). Algunos de estos trabajos se mencionarán aquí para reflejar su relevancia para mi estudio.

El trabajo de David Laitin discute la religión y la cultura desde una perspectiva gramsciana y hace dos observaciones relevantes que son pertinentes para este trabajo. Identifica dos caras de la cultura. La primera cara de la cultura es profundamente influyente y las identidades culturales son primordiales y se refuerzan a sí mismas proporcionando pautas ideológicas para la acción colectiva. La segunda cara de la cultura revela individuos que manipulan sus identidades culturales para mejorar su acceso al poder y la riqueza. De especial interés para este trabajo es la primera cara de la cultura identificada por Laitin. Sostiene además que el efecto de los significados culturales podría percibirse en el comportamiento de las personas. En base a la evaluación de Laitin de las mujeres musulmanas y cristianas en Ile-Ife Nigeria concluye que el Islam parece ser la religión de un hombre y el cristianismo una religión de mujeres dirigida por hombres. Secuela de este discurso sobre la cultura Omolara Ogundipe-Leslie (1994) enfatiza la importancia de tomarse en serio la clase en cualquier consideración del papel de las mujeres en África y afirma que el género fue equilibrado en el pasado en África. Ella también argumenta que el sexo se usa para crear roles de género y

problemas lo que lleva a concepciones que ayudan a las manipulaciones de los roles de género en las sociedades patriarcales. Ella reconoce los patrones indígenas para abordar la opresión y las injusticias dentro de las sociedades africanas y no está de acuerdo con que la actitud africana hacia la sangre menstrual provenga del desprecio o el odio. Su explicación preferida es que se le atribuye un poder místico. Este poder místico es el enfoque del trabajo de Judith Hoch-Smith. Afirma correctamente que entre los yoruba todas las mujeres son miembros potenciales de la Iya mi secta (brujas) 3 ya que todas las mujeres están vinculadas místicamente a través de la sangre menstrual. Hoch-Smith percibe que la brujería simboliza las luchas eternas de los sexos por el control de las fuerzas de la vida. Karin Barber (1991) se identifica con la sumisión de Judith sobre "brujas" en la religión Yoruba ya que afirma que la brujería es algo innato y está conectado con la feminidad de la mujer. Su cuidadosa observación sobre la escasez de mujeres con oriki personal a pesar de su alto estatus económico y social tiene implicaciones interesantes para la construcción de la construcción de género en Yorubaland. Ella demuestra cómo el oriki podría ir más allá del rendimiento y la función como un recurso para la construcción cultural y religiosa.

Benedict Ibitokun (1993) y Roland Matory (1994) están preocupados por el papel de las mujeres en los rituales. Para ellos es fundamental el papel desempeñado por el simbolismo. Matory identifica el travestismo como una manifestación del constructo de género fluido entre los yoruba. En el culto a Sango el sacerdote trenza su cabello y se viste como una mujer. De hecho es percibido como la esposa de Sango (iyawo orisa) durante el ritual. Él contrasta el papel de los reyes y sacerdotes como esposos y padres por un lado con sus roles como esposas en la orisa. Tan importante como es esta observación esta relación dinámica de género no se traduce necesariamente en relaciones homo-sexuales. Abimbola (1997) presenta la posición de las mujeres en el corpus literario ifa como seres poderosos y asertivos mientras que Gleason (1987) y Badejo (1996) discuten la personalidad el culto y la relevancia de dos diosas yoruba Oya y Osun respectivamente. Ibitokun se centra en el culto gelede entre los yoruba. Identifica los vínculos entre el culto gelede y la fertilidad en las mujeres y explica la influencia del grupo Iya un (Iya mi) en la práctica. Gelede según este autor es propiedad de Iya un que se traduce en los poderes de las mujeres en el espacio religioso. Sostiene que es erróneo equiparar los poderes del Iya mi con el de las brujas malvadas; más bien se debería considerar que esta clase de mujeres posee poderes asombrosos que pueden ser benevolentes o malévolos. Ibitokun (1993) sin embargo parece evitar el reconocimiento

los roles clave desempeñados por los hombres en el desempeño de gelede lo que podría ser un indicio de que la curiosidad el miedo y el control del poder femenino por parte de los hombres es un tema importante a considerar en la teoría de las relaciones de género Yoruba.

Jacob Olupona (1991) explora la implicación de los roles de género en la religión Yoruba para las construcciones de poder político y social que vincula a la tradición de la diosa y la realeza sagrada entre los Ondo-Yoruba. El mito ancestral de Ondo sostiene que una mujer rey fundó el reino. Sus discursos presentan a las mujeres Yoruba haciendo grandes contribuciones al bienestar de las comunidades como seres físicos y como principios femeninos de santidad. Oyeronke Oyewumi (1999) ofrece las ideas más desafiantes sobre las relaciones de género. Ella da una ojeada a los roles de las mujeres tanto en la religión yoruba como en el cristianismo en Yorubaland. Digno de mención es su insistencia en la inexistencia de constructos de género en las sociedades Yoruba precoloniales. Los yoruba no ven el género con las connotaciones negativas de subordinación e impotencia; más bien hay una interacción de hombre y mujer en los planos físico y metafísico. La interacción de la cultura Yoruba y la religión con otras religiones del mundo sin embargo hace que sea difícil ignorar la aparente prominencia de las categorizaciones de género y sus implicaciones para el estudio de la religión en Yoruba.

Los trabajos enumerados anteriormente sirven como precedentes útiles para este trabajo porque elucidan cuestiones pertinentes a cualquier consideración del papel de las mujeres en la religión entre los yoruba. Las obras también proporcionan un marco de orientación para este proyecto ya que se sitúa entre este grupo de actividades académicas. Sin embargo la orientación de mi trabajo estará relacionada con las preocupaciones teóricas metodológicas y prácticas dentro de la historia de la religión y la teología feminista y una participación activa en las vidas socioculturales de las mujeres Yoruba. Teóricamente me guiaré por las tres tareas de cualquier teología feminista. Una es la necesidad de exponer la parcialidad centrada en el hombre que se había tomado como universal. El segundo es una búsqueda de sabiduría alternativa e historia reprimida y el tercero es la necesidad de arriesgar nuevas interpretaciones junto con la vida de las mujeres (Malson et al.1989 298). Esto espero hacerlo dentro del marco del feminismo africano que es humanista. Preocupado y desarrollado desde una perspectiva de lo humano como una visión holística frente a una dicotómica de las relaciones el feminismo africano busca incorporar a todos los participantes en la empresa de la vida tanto física como espiritual. Es un feminismo humanista que está enraizado en las experiencias de vida de las mujeres en las sociedades tradicionales no tanto en términos de geografía

como en términos de filosofía. La mujer Yoruba tradicional sería una persona que defiende los principios subyacentes de la filosofía del pueblo incluidas las relaciones mutuas de género y poder y las relaciones armoniosas. Ella puede residir en las áreas rurales o la ciudad; el aspecto crucial para el feminismo humanista sería la actitud y no la ubicación de la residencia. Las diversas ramas de los feminismos africanos comienzan con el individuo social en oposición al atomístico (Pearce 2001 Steady 1981). El feminismo cultural también ayudará a mi exploración en la medida en que sea tomada para representar el "esfuerzo de revalidar los atributos femeninos infravalorados" (Malson et al. 1989 298). El enfoque de este trabajo está en desacuerdo con la sumisión de algunas feministas culturales de que el enemigo de las mujeres no es "un sistema social o institución económica sino la masculinidad misma y en algunos casos la biología masculina" (Malson et al. 1989 298). Integrado en este trabajo también está la teoría de un espacio alternativo de poder que no es el resultado de una acción compensatoria sino más bien de un intento de empoderar.

Conceptualmente la maternidad se considera una posición de poder en este trabajo. La maternidad como función biológica es simétrica con el "culto a la maternidad" (iya mi) en la religión Yoruba. Entre los yoruba entonces la maternidad manifiesta significados en dos niveles diferentes pero interrelacionados. Estos niveles de significados se pueden percibir en las imágenes y acciones de los procesos en la religión Yoruba. Las imágenes de figuras arrodilladas y amamantando (ikunle abiyamo y omu iya) en las artes visuales por ejemplo refuerzan el motivo de la maternidad como una vía de poder. Los dos conceptos e ideas se refieren a la dimensión ontológica del poder de las mujeres. El primero (ikunle Abiyamo) se deriva de la posición de arrodillarse durante el parto lo que significa que las experiencias de dolor y trabajo de las mujeres podrían ser consideradas como una potente fuerza de acción. El segundo (Omu Iya) se refiere a la alimentación y el sustento que un niño obtiene del pecho de la madre. Esta experiencia de darle al niño la leche sagrada de la vida se invoca como una fuerza igualmente potente para la acción. Las implicaciones que surgen de estos niveles de significados también se manifiestan en el plano sociocultural en Yorubaland. Un retrato ilustrativo es la relación entre "madre" y el niño que se considera como el tipo de vínculo más fuerte entre la gente de Yoruba. Esta clasificación abarcaría las relaciones entre las diosas y los devotos entre los reyes y las deidades patronas de sus dominios y entre las deidades y sus medi-ums. Ejemplos de diosas que se relacionan con sus seguidores en cumplimiento del motivo de la maternidad son Osun (diosa del río Osun)

Oba (diosa del río Oba) Yemoja (la diosa más antigua del panteón Yoruba) y Otin (diosa del río Otin).

Cabe señalar sin embargo que una manifestación negativa del motivo de la maternidad es posible en Yorubaland. Por un lado la incapacidad para convertirse en madre podría comenzar un proceso traumático de alienación y frustración para la mujer Yoruba. Ella es percibida como un callejón sin salida a través del cual la línea ancestral no puede continuar y esto podría traducirse en ridículo en la sociedad. En el espíritu de mantener el equilibrio sin embargo se ponen en práctica arreglos para que una mujer así amortigüe estas reacciones sociales y éstas pueden incluir la adopción del hijo de un hermano y el cuidado de los hijos de su hermano. El socorro para una mujer así rara vez proviene de su familia matrimonial. Además una postura negativa también podría impregnar ambos niveles de significados para la maternidad identificada entre las personas. Una madre biológica podría maldecir a un niño con los mismos elementos utilizados para bendecir alimentar y cuidar al niño (leche materna y sangre derramada durante el parto). De manera similar los poderes del culto a la maternidad (*iya mi*) podrían ser utilizados para promover o frustrar los planes de los humanos tanto como individuos como colectivos. Inherente al concepto de maternidad entre los yoruba por lo tanto está el acceso de la mujer a la autorrealización y el cumplimiento personal. La superposición perversiva entre los sectores público y privado en Yorubaland atestigua esta sumisión. Además los sectores de la vida cotidiana de las personas exhiben nociones de lo privado y lo público al mismo tiempo a menudo debido a esta superposición. La vida política de la gente por ejemplo incluye una estructura de poder tanto pública como privada. Aunque el gobernante y su consejo conforman las estructuras públicas de poder se sustentan en una estructura mística de poder privado que no se deja analizar por parámetros cognitivos pero que no obstante es real y potente.

## Experiencia de campo

Mi trabajo de campo entre los yoruba durante el curso de este trabajo incluyó a los pueblos de Osun Oyo Ekiti Ondo Lagos y algunas partes de los estados de Kwara en Nigeria. El estudio duró entre 1985 y 2001. Las metodologías para el estudio incluyeron entrevistas (estructuradas y no estructuradas) técnicas de observación participante para las cuales se visitaron santuarios iglesias festivos y otras ocasiones rituales. También utilicé los servicios de algunos asistentes de investigación

quien ayudó en la recopilación de datos. Mis experiencias durante el curso de este proyecto fueron en sí mismas informativas sobre las nociones de género y construcción de poder entre los yoruba. Soy una mujer yoruba enraizada en la cultura por nacimiento y afinidad; por lo tanto fue relativamente fácil para mí acceder a la información. Pude hablar el idioma pero lo más importante es que pude entender el lenguaje en sus formas verbales y no verbales. La importancia de hablar de diferenciación de un lenguaje que comprende nos trae a la mente una experiencia que vale la pena compartir. Al hacer una excusa para orar en inglés en lugar de en yoruba un clérigo yoruba dijo recientemente a una reunión en Londres "gbogbo wa la gbo ede ki se gbogbo wa lo ye" que significa "todos podemos hablar el idioma yoruba pero no todos lo entendemos". Reconocí y respeté las fronteras sociales integradas en el lenguaje y en las normas sociales. Cuando necesité transgredir algunos de estos límites durante mi trabajo de campo conocí y utilicé un lenguaje apropiado para explicar mis razones para hacerlo. Algunas preguntas que se debían plantear durante mis viajes tenían que formularse implícitamente ya que las prescripciones sociales prohibían que se plantearan explícitamente. En ciertas ocasiones llegué a experimentar lo que podría describirse como las transiciones difíciles pero gratificantes a las amistades entre el investigador (yo) y el investigado (mis encuestados).

Mis sesiones con mujeres en el cristianismo fueron más relajadas que las de hombres con la misma tradición. Creo que esto se debe a que los hombres eran escépticos con respecto a mi proyecto que veían como un intento de desafiar el status quo que no podía arrojar resultados positivos. Las mujeres por otro lado consideraron que mi meta era digna.<sup>4</sup> Las reacciones de las mujeres se derivan del hecho de que los aspectos de mi re-búsqueda tienen implicaciones prácticas y existenciales para sus vidas. Lo mismo no se puede decir sin embargo para los hombres. El caso de las tres mujeres ordenadas de la comunión anglicana Kwara que eventualmente fueron desvestidas viene a la mente a este respecto. Casi todos los líderes masculinos con los que hablé en las iglesias independientes africanas supusieron que había venido a orar por problemas relacionados con la maternidad y / o la paternidad. En ciertas ocasiones tuve que esperar hasta el final de las prescripciones de los elementos rituales para remediar mi situación asumida antes de declarar mi misión. Por el contrario los profetas me preguntaron acerca de mi misión antes de que cualquier conversación pudiera comenzar. Fue difícil involucrar a los ministros de las iglesias pentecostales (hombres y mujeres por igual) en la discusión ya que sus cónyuges o asistentes me dijeron continuamente que estaban viajando para cumplir con sus compromisos de hablar dentro y fuera del país.

Los hombres en la religión Yoruba me consideraban una hija o hermana e hicieron todo lo posible para que me sintiera cómoda. Estos hombres no estaban apurados para obtener la entrevista ya que continuaron haciendo su trabajo mientras conversábamos. De hecho tomé el almuerzo con algunos de ellos y en más de una ocasión compartí palmwine africano fresco. Tuve una experiencia similar con mujeres en la religión Yoruba. Visité a estas mujeres en sus casas puestos de mercado o lugares sagrados. Nuestras interacciones fueron informales y relajadas. Además nuestras discusiones exploraron diversos temas que no siempre se centraron en mi investigación. Algunas veces terminé con varios encuestados a pesar de que tenía una cita con un solo individuo. Las personas en el hogar o los visitantes dieron libremente opiniones no solicitadas algo de esta interacción ha producido amistades. Desde que completé el trabajo de campo para esta investigación he estado reflexionando sobre algunas de estas experiencias. Se me ocurrió que tal vez una de las razones por las cuales los devotos de orisa estaban abiertos a mis preguntas era que sentían que estas tradiciones estaban en peligro y sentían la necesidad de presenciar la belleza de una tradición que está experimentando una rápida transformación.

Tuve que enfrentar la realidad de algunos límites durante mi trabajo de campo. Estos incluyen problemas de etiqueta especialmente limitaciones en el uso del lenguaje que prohíbe a un joven preguntar a los ancianos algunas preguntas de ciertas maneras. Para obtener datos sobre membresía en cultos secretos por ejemplo tuve que formular mis preguntas diplomáticamente para evitar malos sentimientos y malas interpretaciones. Las finanzas fueron una gran restricción durante mi trabajo; muchas veces tuve que improvisar para obtener mis entrevistas. En ningún momento sin embargo me negaron una entrevista por cualquiera de los informantes contactados en las dos tradiciones religiosas. Aunque a veces se requerían llamadas repetidas finalmente tuvieron lugar las entrevistas. En general mi experiencia de investigación de campo fue interesante educativa y agradable.

**This page intentionally left blank.**



# Mujeres en Yoruba Cultura y Sociedad

## Introducción

Como antecedentes para examinar el género y el papel de las mujeres en la vida religiosa Yoruba me gustaría ofrecer una visión general del lugar y el estado de las mujeres en la cultura y la sociedad Yoruba. Para empezar exploraremos la suposición popular entre las feministas y los estudiosos de las mujeres de que "sin una ideología de la diferencia no puede haber una jerarquía sostenible" (Sered 1999 246). También interrogaremos la afirmación de que "es difícil encontrar una sociedad que no cree el género como una categoría crucial" (Sered 1999 9). Argumentaré que los principios de las relaciones de género y la construcción difieren de una sociedad a otra. Además la presencia de estructuras jerárquicas entre los yoruba confirma en cierta medida la existencia de una ideología de la diferencia y en consecuencia construye el género.

Una revisión de las experiencias socioculturales Yoruba revela que las mujeres desempeñan papeles trascendentales en todas las esferas de la vida. La evidencia puede deducirse de las tradiciones y mitos orales. En la filosofía y religión Yoruba es prominente la necesidad de un equilibrio entre los principios femeninos y masculinos una noción basada en la suposición de que los sexos son interdependientes. Los principios de opresión y dominación no se acomodaban en la concepción de la realidad de las personas. Los individuos cumplían con los deberes que se esperaban de ellos en la sociedad basados en la convicción de que esto era crucial para el bienestar de todos en la sociedad. Si bien es cierto que "el tipo de cuerpo no era la base de la jerarquía social" (Oyewumi 1999 xii) no se puede decir lo mismo de los roles ocupacionales y las identidades de linaje.

## Construcciones de género en la Sociedad Yoruba

Clasificaciones de género estuvieron presentes en la sociedad Yoruba precontacta pero estaban ligadas a la cultura. Se esperaban hombres y mujeres

para realizar ciertos roles aunque los límites para tales prescripciones permanecieron fluidos. En consecuencia algunas mujeres sí desempeñaron papeles que los hombres esperaban y viceversa. Cuando ocurrieron tales actuaciones la sociedad validó la situación utilizando otros índices culturales como la antigüedad la cohesión comunitaria y la continuidad. La presencia de "esposas" por ejemplo consolidó la posición de la mujer en su compuesto natal. Aunque residía con su linaje afiliado ella seguía siendo una parte integral de su complejo natal. Su papel como "esposo" facilitó tal sentido de pertenencia. Esto debe diferenciarse de la práctica de los maridos femeninos entre los Igbo en el sureste de Nigeria donde una mujer puede iniciar una propuesta de matrimonio pagar el precio de la novia y reclamar el origen de tal unión. Como lo demuestro claramente Amadiume esta práctica se ubica en la realidad histórica y sociocultural del pueblo igbo (Amadiume 1987). Las mujeres que trascienden los límites de los roles de género a menudo se describen entre los yoruba como "obinrin bi okunrin" (mujer como un hombre). Los ejemplos incluyen guerreras y cazadoras que son consideradas excepciones y no la norma.

En el sector religioso la construcción de género podría deducirse de la constitución de cultos entre personas del mismo sexo. Ejemplos de estos son el iya mi cult (la asociación invisible de mujeres de poder secreto que a menudo son erróneamente referidas como brujas) y el oro cult (una asociación de hombres vestidos con la autoridad para ejecutar juicios en la sociedad). Si bien es cierto que uno o dos de los miembros de estos cultos pueden ser miembros del sexo opuesto el iya mixto es predominantemente femenino mientras que el oráculo se compone principalmente de hombres. Las funciones de estos dos cultos nos brindan información sobre los roles de género en el sistema de pensamiento Yoruba. El oro culto se encargó de ejecutar sentencias de sentencia sobre los culpables de la sociedad. El iya mi cult por otro lado estaba preocupado por el sustento de los poderes rituales sobre los que descansaba la política yoruba. Así vemos aquí una manifestación de diferentes poderes visibles e invisibles ninguno de los cuales es menos potente. Además ilustra la dependencia de ambos géneros entre sí para el mantenimiento de una visión cósmica equilibrada. La postura Yoruba sobre el simbolismo de género respalda esta línea de argumentación. El hombre se toma como una representación de la dureza la volatilidad y la agresividad. Por el contrario la hembra representa frialdad dulzura y paz. A menudo en las prácticas religiosas se solicitan los principios tanto masculinos como femeninos para lograr un resultado equilibrado.

En la ilustración de esto puede ubicarse entre la gente de Ayede Ekiti durante el Odun Oba (Yemoja) como lo describe Apter (Apter 1993). En esta ocasión el rey ofrece sacrificios a la diosa Yemoja por su apoyo. Se hace un llamamiento en oraciones y canciones al principio femenino para regular la postura violenta del principio masculino en el entorno religioso. Un ejemplo de tales parece apropiado aquí

*Odun de loni oo  
K'odun ni yi yabo  
Abo lala bo mo  
Abo ni tura  
Abo ni rora  
K'odun wa ma y'ako  
Ako lo ni lile*

Traducción:

Nuestro festival ha llegado hoy  
Que este festival resulte ser femenino en la naturaleza  
En la feminidad la paz está escondida  
Es la mujer que consuela  
Es la mujer que calma  
Que nuestro festival no resulte ser masculino  
Porque la dureza es del hombre. (Apter 1993)

Los yoruba así delinearón los roles tanto para las mujeres como para los hombres pero estos fueron contextuales y no rígidos. Los hombres en contacto previo con la sociedad Yoruba se dedicaban a la agricultura limpieza de tierras fundición de hierro construcción de casas y escalada de palmeras. Además los hombres eran cazadores y guerreros. Por el contrario las mujeres participaban en el procesamiento de alimentos la cosecha y la comercialización de productos agrícolas el teñido y el comercio (Fadipe 1970). Debido a que la clasificación de género era fluida entre las personas es difícil encontrar áreas de la vida social de las cuales hombres o mujeres estaban completamente excluidos en la sociedad Yoruba. Todas las facetas de las experiencias cósmicas de la gente manifestaron el principio de la complementariedad de género y esto tiene una influencia profunda en el papel de la mujer en la sociedad.

La sociedad Yoruba es administrada por jerarquías que impregnan los entornos políticos económicos y religiosos. Normalmente un líder es el gobernante o jefe supremo y un consejo de ancianos puede ayudar en los procesos de gobierno y funcionar como un medio de control y

equilibrando los excesos del líder. Los principios rectores de esta empresa incluyen la antigüedad los logros personales de las personas y en ocasiones los roles de género.

Este capítulo examina el lugar de las mujeres en la historia y los mitos Yoruba y las tradiciones familiares y de linaje así como en varios géneros de literaturas orales como el ifa (corpus de adivinación) oriki (poesía de alabanza familiar) ewi (cantos orales del Egungun performances ancestrales) y artes visuales. Los puntos centrales de estos interrogatorios son las percepciones religiosas sobre las mujeres en la esfera social Yoruba. Aunque algunos estudiosos han examinado diferentes aspectos de la vida social y cultural de la mujer yoruba (Sudarkasa 1986 Oluwole 1993 Awe 1992 Oyewumi 1999) este capítulo considera el lugar de las mujeres entre los yoruba desde una perspectiva religiosa.

## Mujeres historia y mitología

Me gustaría examinar las mujeres y el género en la mitología Yoruba y también discutir su estado en la historia. Debo decir desde el principio que el mito y la historia no son necesariamente antitéticos. De acuerdo con el uso en la historia de las religiones considero que los mitos son esas historias sagradas que se creen verdaderas por las personas que las guardan. Por historia me refiero a los relatos cronológicos recopilados a través de la tradición oral o los materiales de archivo. Las liturgias orales constituyen las fuentes principales de la historia de Yoruba antes del contacto colonial. Las inferencias a este efecto son evidentes en los primeros registros concernientes a los Yoruba. La historia confirma que las mujeres desempeñaron papeles importantes en la sociedad Yoruba tradicional. Las mujeres tenían roles bien definidos y reconocidos en todas las esferas de la actividad humana y el énfasis estaba en las relaciones complementarias de género (Awe 1992). Además hay mucha evidencia que muestra que las mujeres en la cultura yoruba tradicional dominaban ciertas áreas de la vida social (Johnson 1921 115). La mujer Yoruba en la historia era relativamente independiente en su forma de pensar y su estado. Cuando era niña su entrenamiento la guió hacia roles sociales designados que incluían la maternidad los deberes de la esposa y una ocupación (por ejemplo el comercio la cerámica o la muerte de telas). Ella fue instruida en estas áreas para que ella pueda alcanzar el auto-cumplimiento. Se le exigió que abandonara su casa natal para residir con la familia de su esposo al casarse. Ella ayudó a su esposo en la granja mantuvo algunas aves domesticadas y pudo haber participado en el procesamiento de alimentos y el comercio. La sociedad Yoruba al ser una sociedad liberal tiene políticas que permiten a los individuos perseguir sus metas y cumplir

sus aspiraciones como lo demuestra la búsqueda económica de la mujer Yoruba. Ella era económicamente independiente de su marido y podía disponer de sus recursos a voluntad. Cada mujer Yoruba trabajó y participó en algunas empresas económicas para aumentar los ingresos de la familia (Fadipe 1970 88). Donde tanto hombres como mujeres comerciaban usualmente había una bifurcación de género a lo largo de las líneas de productos. Los hombres yoruba rara vez se encuentran como vendedores de productos alimenticios ni se dedican a la venta al por menor de provisiones diarias (alate) ya que estas áreas se consideran dominios de mujeres (Terborg-Penn 1996 35). En teoría se esperaba que el hombre supliera las necesidades de los miembros de la familia; matrimonios poligínicos sin embargo hicieron esto impracticable. Como resultado cada madre tenía que cuidar a sus hijos lo mejor que podía complementando lo que el padre pudiera ofrecer. Por lo tanto la historia apoya la posición de que las mujeres participaron y contribuyeron a la economía de la sociedad Yoruba.

Las identidades sociales yoruba fueron y siguen siendo fundamentalmente relacionales cambiantes y situacionales y la antigüedad es el determinante crucial de la clasificación. Los roles sociales de la mujer yoruba fueron por lo tanto informados en gran medida por su relación con otros en la sociedad. Tales roles sociales incluyen a la madre la esposa y la hija. Los privilegios y obligaciones dentro del marco social es decir la familia atendieron estas identidades. Los roles sociales como la maternidad otorgan un estatus mejorado a una mujer. Además los roles de hija y esposa estuvieron mediados por las configuraciones complejas de las relaciones de género como descubriremos en breve durante nuestra discusión sobre las mujeres en las tradiciones familiares y de linaje.

En el espacio religioso las mujeres funcionaban como sacerdotisas y sirvientas votivas constituyendo así un puente entre los mortales y el Ser Supremo. Las mujeres también estaban bajo custodia del poder ritual que sustentaba a la comunidad Yoruba. Hubo profesionistas mujeres que atendieron las necesidades médicas de las personas especialmente ginecología y pediatría. Las mujeres también constituyeron el factor sustentador de los diversos cultos religiosos; en consecuencia dependía de ellos la carga de la adoración diaria y el cuidado de los lugares sagrados de culto así como de los elementos sagrados de la adoración. Además el bienestar de todos los miembros de la familia usualmente descansaba en la viabilidad religiosa de la madre en la sociedad Yoruba.

Las mujeres fueron participantes activas en la escena política a través de su membresía en consejos políticos. Estos consejos solían tener oficinas para mujeres líderes que supervisaban las actividades de las mujeres en sus dominios y también representaban a otras mujeres en los consejos rectores tradicionales. Ejemplos de estos fueron los oficios de la

iyalode y el iyaloja. A veces las mujeres tenían un consejo separado como es el caso entre las personas de Ondo donde el Lobun conocido como oba 'binrin (rey mujer) podía gobernar (Olupona 1991). Una mención especial a este respecto es la capacidad de las mujeres para destronar a un mal gobernante a través de procesiones de protesta. En casos extremos esto se hace en la postura semidesnuda lo que refuerza la conexión entre las habilidades procreativas femeninas y la santidad de la vida. El ejemplo de la gobernante femenina de Oyo Alafin Orompoto es muy importante aquí (Oyewumi 1999 65). La institución de la regencia por la cual una hija del rey muerto se instala como un gobernante de transición hasta la instalación de un nuevo rey también refleja las percepciones de género Yoruba (Olajubu 1995 224). Se cree que las estructuras políticas yoruba descansan en ciertos pilares compuestos y sostenidos por principios místicos. Estos principios están bajo la custodia de las mujeres. Este poder ritual se usa para mantener la armonía en la sociedad; por lo tanto aunque los hombres en principio tenían funciones políticas y autoridad las mujeres controlaban la base ritual que hacía posible el gobierno político (Kaplan 1997 319).

El mito legitima las instituciones y prácticas sociales por sus referencias a la precedencia antigua. Según Eliade (1987) el mito tiene como característica una voz autoritaria al declarar lo que es real lo que es verdadero y lo que es sagrado. Los mitos son historias sagradas que ofrecen significado y explicación de incidentes que la historia no pudo explicar borrando así cualquier brecha en las experiencias del cosmos de un pueblo. El mito fomenta la cohesión exhibiendo valores intrínsecos que Malinowski describió como "carta poderosa" (Malinowski 1945 118). Por lo general cargado de complejidades el mito también proporciona un significado para las experiencias de vida de las personas. Los mitos yoruba tratan primordialmente el origen del mundo (cosmogonía) y el origen de las categorías sociales y rituales (cosmología). Como señaló Sproul "las respuestas más básicas a las preguntas de la vida se encuentran en los mitos de la creación" (Sproul 1979 4). El mito es una parte integral de la religión Yoruba y es sobre la base de la que dependen todos los otros constructos dentro de la religión. Los mitos ejercen una gran influencia en las percepciones de la gente sobre la vida. Esta influencia se puede observar en el proceso de la ingeniería social de las personas. La presentación de las relaciones de género y poder en estos mitos por ejemplo presenta una gran influencia en las imágenes y los roles de las mujeres en el entorno sociocultural. Reflejan el cambio y la continuidad y por lo tanto sirven como expresiones normativas de las condiciones existenciales Yoruba.

Beier (1980 xiv) clasifica el mito Yoruba en cuatro tipos mitos del conocimiento religioso de los cuales se obtiene información sobre Yoruba.

la cosmovisión puede ser derivada; cuentos populares en los que los protagonistas llevan los nombres de los dioses; mitos sobre dioses que tienen funciones históricas más que religiosas; y por último los ifa versículos oraculares. Estas categorías definitivamente se superponen como se puede observar en la composición del corpus ifa. Algunos de estos mitos exhiben influencias y referencias al Islam y otras tendencias modernistas. No obstante la mayor parte de la primera categoría identificada por Beier debe ubicarse en los versículos ifaraculares a los que nos referiremos ahora.

El corpus ifa nos proporciona algunas fuentes mitológicas que se relacionan con las mujeres. Según uno de estos mitos al principio de los tiempos Olodumare el Ser Supremo le dio a las mujeres poder sobre los hombres y alentó la interdependencia de hombres y mujeres en el mundo. El odu osa-meji del corpus ifa dice

*Nigbati won nbo l'aye  
Awon obinrin, won ko ri nkankan yan  
La t'odo Olodumare  
Nwon nbi ara won pe agbara wo ni awon ni  
Lati se gbogbo nkan t'awon fe se laye  
Awon okunrin beere si yan awon obinrin je  
Nwon nlo won bi eru, ati bi ko ti ye  
Awon obinrin ba to Olodumare lo  
Nwon ko ejo won ro fun  
Aanu won se Olodumare, o si fun won ni agbara  
Tio ko ja gbogbo ti awon ti o fun awon okunrin lo  
Olodumare lo gbe ase fun awon obinrin  
O ni awon aje ko gbodo maa lo lati  
Di 'ya je 'nikeni.*

Traducción:

Cuando vinieron a la tierra  
Las mujeres no tenían poderes de Olodumare  
Las mujeres se preguntaron qué poderes tenían  
Para hacer todo lo que querían hacer en la tierra  
Los hombres estaban maltratando a las mujeres  
Los hombres los esclavizaron y los trataron con dureza  
Las mujeres regresaron a Olodumare e informaron sobre el  
caso  
Olodumare se emocionó con compasión  
Olodumare les prometió un poder mayor que el del hombre

Olodumare otorgó a las mujeres poder sobre los hombres.  
Las mujeres recibieron instrucciones de no usar el poder.

indiscriminadamente\n Olodumare otorgó a las mujeres  
el poder de aje.

(Opeola 1994: 121)

Otro mito registrado en el odu ose tura narra cómo Osun fue excluido por los otros dieciséis irunmole (deidades primordiales) que Olodumare (Ser Supremo) envió a la Tierra a causa de su condición de mujer. Osun reaccionó reuniendo a sí misma a las mujeres en isalaye (Tierra) y formó el iya mi cult. La consecuencia de esto fue un caos total que envolvió a toda la Tierra. El irunmole masculino regresó a Olodumare con un informe de estos eventos adversos. Olodumare preguntó por el miembro femenino del grupo y se le dijo que había sido excluida por el irunmole masculino. Olodumare les aconsejó que regresen y hagan las paces con Osun cosa que hicieron. A partir de entonces la paz y la normalidad regresaron a isalaye (Badejo 1996 73).

Estos mitos persiguen dos motivos distintos pero estrechamente relacionados que están adecuadamente representados en la vida social de las personas. El odu osa meji postula que el poder otorgado a las mujeres por Olodumare es decir aje es superior a los poderes dados a los hombres. El odu ose tura no lo niega sino que enfatiza el deseo de complementariedad de género. Por lo tanto busca reforzar roles complementarios y estructuras equilibradas en las interacciones sociales de las personas. El primer motivo que presenta a las mujeres con poderes superiores a los de los hombres debe ubicarse en las prácticas místicas y esotéricas de los cultos femeninos. Estos cultos actúan como custodios del "poder" que regula y sostiene todos los demás aspectos de la experiencia cósmica de la sociedad ya sea económica gubernamental médica o social. Estos cultos pueden ser benévolos o malévolos pendientes de las circunstancias. Pragmáticamente por lo tanto parecería que las mujeres poseen poderes superiores a las de los hombres entre las personas. Sin embargo es digno de mención la práctica prevaleciente de la interdependencia de género entre los yoruba. En consecuencia los supuestos poderes superiores de las mujeres están mediados por otras estructuras sociales. Por ejemplo los hombres ocupan puestos más oficiales en la esfera política en comparación con las mujeres que prestan servicios en solo algunas oficinas políticas. Sin embargo la base ritual sobre la cual descansa la estructura política y de la cual obtiene su sustento está asegurada por principios femeninos / femeninos.

Además del corpus Ifá existen otros mitos que nos proporcionan información sobre los roles de las mujeres en la sociedad yoruba. Un

La tradición oral de Ile-Ife nos proporciona la historia de Moremi Ajansoro una heroína de Ile-Ife. Según esta versión Moremi un indígena de Ile-Ife se ofreció voluntario para ser asaltado como esclavo por los Igbo un grupo que atacaba constantemente a las personas de Ile-Ife. Esto lo hizo para descubrir los secretos del éxito de los enemigos cada vez que atacaban a la gente Ile-Ife. Ella buscó ayuda espiritual de la diosa del río Esinmirin y se hizo un pacto entre ellos. Moremi tendría éxito pero al lograr la victoria debe sacrificar a su hijo Oluorogbo. Moremi estuvo de acuerdo y prosiguió con sus planes. Ella fue capturada con otros esclavos en el siguiente ataque de la gente Igbo. El rey Igbo se casó con ella porque ella era una mujer hermosa. Mientras estaba en el palacio Moremi descubrió que el traje Igbo que generalmente asustaba a la gente de Ile-Ife para que se retirara y se rindiera no era más que bambú y cubiertas de hierba. Se apresuró a volver a casa para compartir las noticias y los igbo fueron completamente derrotados en su siguiente ataque. Más tarde Moremi sacrificó a Oluorogbo su hijo a la diosa del río Esinmirin según lo acordado. Este gesto espectacular es recordado hoy en Ile-Ife anualmente durante el festival Edi. El festival que dura siete días suele ser solemne con algunos aplausos pero sin batería. Una pelea de lucha que simboliza la lucha de los Igbo con el pueblo Ile-Ife se lleva a cabo frente al palacio de Ooni el rey de Ile-Ife. En el séptimo día una cabra es sacrificada para llevarse los males de la ciudad. Esta cabra representa a Oluorogbo y su sacrificio por el bienestar de la sociedad.

Podemos postular entonces que un retrato agregado de la mujer en la historia y el mito de Yoruba nos presenta a un individuo que es económicamente independiente socialmente activo y políticamente entusiasta. Además las relaciones de poder y de género que presentan estas fuentes confirman que las mujeres no eran pasivas u oprimidas sino que eran activas y poderosas. Los mitos yoruba reconocen claramente a Olodumare como la fuente de los poderes de las mujeres en la sociedad.

### La tradición de las mujeres en la familia y el linaje

En nuestro examen del estatus de la mujer en la tradición familiar y lineal nos beneficiaremos enormemente del amplio trabajo de Karin Barber sobre la producción y el rendimiento de Oriki entre los yoruba. Las identidades individuales dependen de las pertenencias de familia y linaje entre los yoruba. La familia y el linaje no son conceptos diferentes en Yorubaland. Ambos pueden ser referidos como Ile o Idile. Ile se traduce literalmente como house pero se refiere a un consanguine

compuesto mientras que Idile puede describir un linaje o familia extendida que abarca al menos cuatro generaciones. Las familias generalmente residen en agol-ile es decir un grupo de casas que se compone de unidades de vivienda donde residen los miembros de la familia. La membresía en un ile es el prerequisite fundamental de la ciudadanía (Barber 1991). Los yoruba residen en compuestos generalmente compuestos por niños agnes y sus cónyuges pero también es posible agruparlos. La membresía de un individuo en un ile puede también informar la elección y la práctica de la ocupación y las adhesiones religiosas (Babayemi 1979 4). Una imagen confusa de las concepciones familiares y de linaje se puede percibir entre los yoruba. La reacción de los académicos a este desarrollo ha sido recomendar una u otra de las dos unidades especialmente como unidades políticas primarias en el sistema de gobierno Yoruba. Peter Llyod (Barber 1991) postula que la unidad social Yoruba es un grupo de descendencia agnática localizado unificado debido a su singular pretensión de descendencia de un ancestro putativo común basado en el parentesco patrilineal. El linaje entonces debe ser relegado como la unidad primaria en su punto de vista. Fadipe (1970) y Eades (1980) presentan un modelo alternativo del compuesto como unidad social básica entre los yoruba. Además la membresía del socio se basa en la residencia común y no en el parentesco de sus miembros. También sostiene que dichos compuestos pueden estar formados por dos o más grupos de descendencia separados que viven juntos. Mis propios estudios empíricos entre las personas apoyan una modificación de las presentaciones anteriores ya que los miembros de la mayoría de los agol-ile eran generalmente relaciones de sangre en las líneas patrilineales. Por lo tanto estoy persuadido de que la unidad social básica entre los yoruba es el agol-ile formado por unidades de vivienda construidas en forma circular.

La posibilidad de residentes invitados en el agol-ile es un desarrollo normal especialmente a la luz de las prescripciones socioculturales Yoruba de la hospitalidad. Además se debe tener en cuenta la presencia de algunas hijas y / o sus hijos en estos compuestos aunque esto generalmente se desaconseja. A estas hijas se las conoce como "dalemosu".<sup>1</sup> El sistema de valores Yoruba mantuvo las relaciones matrimoniales y frunce el ceño ante las hijas que vuelven a sus casas natales para residir excepto en los pocos casos en que la necesidad así lo requiere. Por ejemplo se requiere que la iyalode (líder de la mujer) de Osogbo regrese a su recinto natal al asumir la o fi cina. Esto se debe a que ella ocupa el puesto como representante de su idilio natal.<sup>2</sup> Los significados estructurales y funcionales de la identidad para los Yoruba están por lo tanto incrustados en las relaciones. Los roles y el estatus de las mujeres en las tradiciones familiares y de linaje ilustran esto y se manifiestan en los textos relacionales. Los roles de las mujeres derivan de su condición de hijas esposas

y madres. Estas categorías generalmente constituyen un continuo para la mujer Yoruba. Una mujer soltera sin hijos es una aberración en la comunidad Yoruba pero una mujer casada sin hijos es atendida adecuadamente por la institución social lo que garantiza la cohesión y la armonía incluida la adopción el matrimonio en levirato y las redes sociales dentro de la cultura. Una mujer casada sin hijos puede adoptar a un hijo de uno de sus hermanos para facilitar su fructificación una práctica encapsulada en el yoruba que dice que "ori omo ni pe omo wa 'ye" que significa "es el ori (alma de la personalidad) de un niño que atrae a otros niños a venir a la tierra". En una situación en la que la mujer permanece sin hijos hasta la vejez y sobrevive a su esposo el matrimonio con levirato garantiza que la familia extensa lo cuide adecuadamente. Esto se hace ofreciendo a la mujer la opción de conservar su lugar de cocina por lo tanto los yoruba dicen "ko ma a pa aro da" que significa "que no puede cambiar su lugar de cocina".<sup>3</sup> Esto inevitablemente ocurrirá si ella decide volver a casarse con otra familia. Además el estado de una madre no depende totalmente de las funciones biológicas en la concepción de la maternidad de las personas. Los roles de las mujeres como esposas los ubican en el centro del poder y las relaciones de género en el espacio social. Ser una esposa entre los yoruba como es el caso de otros grupos étnicos africanos significa estar casado con un varón dado (esposo) y con todos los miembros de la familia / linaje del esposo. Esto se basa en la concepción que tienen las personas del matrimonio como una unión entre familias en lugar de la unión de individuos. La esposa debe cambiar de residencia al casarse con la casa de su marido. El matrimonio para la novia es un logro glorioso pero también un momento doloroso debido al cambio en la residencia y sus implicaciones. Esto es explícitamente expresado por la novia en su ekun iyawo (lamentación de la novia) un género de literatura oral Yoruba rica en imágenes y melodía. El término ekun es decir el llanto se usa para este género literal y metafóricamente (Barber 1991 110). Sin embargo a pesar de este cambio la novia recién casada permanece unida a su conjunto natal de maneras significativas ya que no cambia su filiación de linaje<sup>4</sup> y se nutre de una red de devociones sociales y religiosas. En su agilidad marital ella es en teoría independiente de su estatus e identidad con poco o ningún poder. En su compuesto natal sin embargo ella tiene acceso al poder como oko (esposo) de las esposas del compuesto tanto por herencia como como participante activo en la toma de decisiones en su calidad de omo-osu (hijos de la compuesto). El estado de la esposa se mejora una vez que se alcanza la maternidad porque la maternidad en el sistema de pensamiento Yoruba es una posición de poder. Manifestaciones

de esto se puede percibir en las experiencias sociales y religiosas de las personas.

Como hija (omo-osu) esposa (aya) o madre (iya) la mujer yoruba es una participante activa en el sector religioso. La hija se suscribe a las prácticas religiosas prevalecientes de su producto natal además de su orisa personal. Por ejemplo una familia dedicada a la adoración de Osun puede comprender individuos que adoran a Obatala además de su lealtad a Osun. De esta afiliación religiosa personal surgen prescripciones y restricciones (eewo) que incumben al individuo. Por lo general se llega a esto durante ese nita 'ye del niño que se realiza el tercer día después del nacimiento. En esta ocasión los pies del niño se colocan en la bandeja de adivinación (opon ifa) en la que se ha rociado el polvo de adivinación (iyere osun). Las marcas de configuración se hacen en ellas de acuerdo con el odu que el oráculo de ifa prescribe para el niño. El mismo odu hace saber a todos los presentes lo que se debe y lo que no se debe hacer para el niño. A partir de entonces estas regulaciones se convierten en una característica permanente de la vida del niño.<sup>5</sup> Por lo tanto una hija posee prescripciones religiosas personales así como obligaciones religiosas familiares y de linaje. Ella toma parte activa en las sesiones de adoración de la familia y podría funcionar en el cuadro de liderazgo si se lo califica con un entrenamiento o llamando para hacerlo. Además una hija puede ser llamada por una deidad para servir como sacerdotisa del culto familiar y ella está obligada a obedecer ya que las repercusiones de la desobediencia pueden ser peligrosas para ella.

En el matrimonio la hija se muda a su hogar con su orisha personal y las deidades de su familia / linaje. Se ofrece un espacio para la adoración de estas deidades en el recinto. En algunos casos se espera que el esposo asuma la responsabilidad de los gastos de tales sesiones de adoración con respecto a las deidades de su esposa. Por lo tanto queda claro que a lo largo de los años un conjunto acumulativo de deidades traídas al complejo por las esposas informará de manera significativa la suma total de deidades de familia / linaje. En otras palabras la movilidad de las mujeres necesitada por un cambio en la residencia al casarse puede explicar la mayor parte de las deidades que ahora se consideran deidades de familia / linaje. Las mujeres constituyen así el factor sustentador de los cultos religiosos en la familia / linaje. Esto se refleja en los roles de las mujeres en sus compuestos natal y matrimonial por igual. La veneración de antepasados es un aspecto integral de la religión Yoruba y las mujeres ocupan un lugar destacado en el procedimiento. Los hijos de un antepasado celebran una celebración anual de la vida de su padre o madre donde se hacen ofrendas y se rinden plegarias para obtener bendiciones y guía para todos

en la familia en el próximo año. Se ofrece un animal de sacrificio y sus entrañas se colocan en una pequeña olla de barro. Este bote se lleva a la tumba o si la muerte es reciente al poste de la puerta de la habitación del antepasado. Aquí se relatan las recitaciones alargadas del oriki del antepasado y sus hazañas mientras están vivos. Los niños apelan a él o ella para apoyo protección y orientación. Después de esto hay festividades generales tambores bailes y celebración. Para algunas familias se requiere un tipo específico de animal para el sacrificio; esto puede ser una cabra un cortador de hierba o un cerdo.

Los deberes religiosos de la esposa incluyen la propiciación de ori tanto para ella como para su esposo e hijos. Ori (cabeza) es concebido por los yoruba como una representación de la esencia interna en los humanos; simboliza la naturaleza esencial del individuo. Su concepción es subrayada por la percepción de Yoruba del yo como interior y exterior siendo este último dependiente del primero. De ahí que los Yoruba digan *ki ori inu mi ma ba t'ode mi je* '(que mi cabeza interior no estropee mi cabeza externa). La ocasión suele ser solemne y puede involucrar solo al participante y a la persona que realiza la oficio. El individuo cuyo Ori se propiciará se sienta en una estera vestido elegantemente. Los elementos prescritos para la ocasión por una adivinación ifa se colocan tem- porariamente en la cabeza del participante uno después del otro. Se ofrecen oraciones para que los participantes soliciten el apoyo y la orientación de Ori. A partir de entonces se ofrece un sacrificio a Esu (dios de la encrucijada y mensajero de las deidades) para garantizar el libre paso de las nuevas misiones realizadas. Se requiere que el individuo permanezca en el interior por algunas horas después de este procedimiento durante el cual él o ella medita y ofrece oraciones adicionales al *eleda* (el creador Dios). El momento preferido para esta ocasión es las primeras horas del día.

Los registros de la religión yoruba se transmiten oralmente y se reproducen consistentemente en actuaciones especialmente en ocasiones festivas. Las mujeres son conocidas por su aptitud en la recitación de algunos géneros de literatura oral yoruba aunque algunos profesionales masculinos sí lo hacen. Las ocasiones para estas recitaciones pueden ser sociales y / o reli-giosas. Por lo tanto hay recitaciones para celebrantes (humanos) y de-lazos dependiendo de las circunstancias. Debido a que el acto de recitar y su actuación requiere un largo período de práctica estas mujeres suelen estar en la cima de su capacidad de rendimiento en su compuesto conyugal. Por lo tanto las ocasiones de festividad incluyen esposas que sirven como depósitos de la literatura oral yoruba que es el almacén del sistema de creencias del pueblo.

Las estipulaciones religiosas prescritas para los hijos y el marido son vinculantes para la madre en Yorubaland. En consecuencia el

La armonía y la paz de los miembros individuales de la familia requiere que ella obedezca estas prescripciones y también se asegure de que su esposo y sus hijos hagan lo mismo para evitar problemas a la familia. La madre ora y pregunta a ifa sobre cualquier problema que pueda afectar a la familia. Además ella constituye la única fuente de consulta en situaciones de crisis para el niño. El sacerdote ifa requeriría el nombre de la madre de un individuo para llevar a cabo cualquier investigación por una adivinación. Esto es porque la maternidad de un individuo permanece indiscutible mientras que la paternidad puede ser impugnada.<sup>8</sup> En la misma línea la gente cree que el nombre de la madre de un individuo proporciona a los antagonistas acceso a la esencia real de la persona sin la cual todas las intenciones diabólicas pueden fallar. La significación implícita de la maternidad también se podía percibir en el espacio religioso de Yoruba a través del *iya mi* cult. Como se mencionó anteriormente la fuente de los poderes de este culto podría remontarse al creador *Olodumare*. Como lo señala *Ibitokun* (1993) equiparar a *iya 'un* (*iya mi*) con brujas malvadas es erróneo. No deben concebirse como poseedores de las mismas cualidades del mal que se representan en el Islam (*djinns*) o el cristianismo (*satanás*). Podrían ser malévolos o benévolos según la situación. Las referencias populares a ellos incluyen *iya mi osorong*<sup>9</sup> *afejefoso ala*<sup>10</sup> y *ajedo ma bi*.<sup>11</sup> Las madres pueden emplear el asombroso poder del *iya mi* para nutrir y proteger a sus hijos y para la comunidad que a su vez es un "Niño" de la *iya mi*. Sin embargo es digno de mención la tendencia a utilizar este poder negativamente dentro de la familia / linaje en Yorubaland. El sentido de decoro de las personas siempre se subraya por la necesidad de evitar actos ostentosos. Esto es para evitar la envidia y las disposiciones negativas de poderes como el de *iya mi*. De ahí los Yoruba dicen "*bi isu eni ba jina, a a fowo bo o je ni*" (si terminas tu ñame comes con la boca tapada).

## Mujeres y literatura oral

La literatura oral constituye el almacén de la religión y filosofía Yoruba que informa la respuesta de la gente a las experiencias de la vida individual y colectivamente. La oralidad aumenta el valor de la palabra hablada y puede considerarse como el cañón y el núcleo de la erudición religiosa indígena. Comprende varios géneros de literatura compuestos y realizados por la gente y utilizados para la ingeniería social en un intento de cohesión social a lo largo de la historia. La literatura oral para los yoruba es siempre de relevancia actual como lo es

re flejado en su resiliencia a las tendencias modernistas. Incrustados en la composición de estos géneros son elementos de teatro y performance. Por lo tanto su recitación está estrechamente relacionada con la música y la danza. Además la literatura oral muestra una gran influencia emanada de la religión popular ya que deriva una gran parte de su contenido del corpus religioso Yoruba. Además se realiza tanto para deidades como para individuos y ubica y sitúa su tema en el tiempo y el espacio. La identidad del individuo en todas sus ramificaciones está codificada en las tradiciones orales. La historia y los mitos de la familia y / o los linajes deben ubicarse en ellos hasta el punto de que una familia puede perder todo menos su oriki un género de literatura oral. Ejemplos de géneros de la literatura oral yoruba son versos oraculares proverbios conjuros (ofó madarikan ayajo) poesía de alabanza (oriki) poemas de alabanza de cazadores (ijala) cantos de cultos ancestrales (ewi / iwi) lamento de la novia (ekun iyawo) e historias (itan). Las composiciones y las interpretaciones de la literatura oral de Yoruba se atienden por varias complejidades que incluyen género clase y profesión y algunas veces la edad.

El desempeño de la literatura oral es un aspecto integral de las sesiones religiosas en los diversos cultos. El dios (dess) es elogiado a través de la recitación de algunos géneros de la literatura oral para establecer el escenario para una consulta adecuada entre la deidad y su suplicante humano. La palabra hablada se convierte así en una encarnación del dios (dess) creando así un nivel multidimensional de comunicación mística. Además la información esencial sobre la historia de la deidad los viajes las preferencias en los alimentos la bebida el tipo de tela el color y otros tabúes se registran en estas versiones orales. La recitación y el rendimiento de algunos géneros son peculiares de algunas profesiones (por ejemplo Ijala para cazadores) mientras que algunos géneros se limitan a cultos religiosos particulares (por ejemplo ewi para el culto egungun ancestral). El ekun iyawo está destinado a las novias en vísperas de sus ceremonias de boda al igual que oriki orile es la preferencia conocida de las ancianas en la organización de la familia. La recitación y el rendimiento de la literatura oral Yoruba están informados por el espacio y el tiempo según lo dictado por parámetros dentro de la cultura. Sus estructuras y funciones no son rígidas sino situacionales como mediadas por las prescripciones de la sociedad que pueden variar según las ocasiones.

Las calificaciones para el desempeño de la literatura oral Yoruba trascienden los límites de género. Las mujeres sin embargo constituyen un porcentaje mayor de quienes recitan y realizan literatura oral yoruba especialmente en el cuadro no profesional. Las mujeres en su calidad de custodias de la literatura oral Yoruba constituyen los depósitos de la esencia la historia y la identidad de las personas. Esta postura es subrayada por

el hecho de que el sistema de pensamiento filosófico Yoruba se basa en la literatura oral. A pesar de las transcripciones recientes de algunos géneros de la literatura oral yoruba la gente todavía recrea estos géneros a través de la recitación y el rendimiento en lugar de a través de la lectura. Los artistas masculinos profesionales involucrados en la transmisión de la tradición oral entre los yoruba a menudo se encuentran en los palacios reales. Cuando los hombres aparecen a este respecto en el sector religioso a menudo son una minoría entre los grupos no profesionales que recitan géneros orales propios de cada culto religioso. Las mujeres normalmente constituyen una mayoría entre los expertos en interpretaciones de literatura oral. Ahora se considerarán algunos géneros de literatura oral para facilitar nuestro interrogatorio sobre el lugar de las mujeres en la literatura oral entre los yoruba.

Oriki se ha definido como un género de literatura oral yoruba compuesto de atribuciones o denominaciones colecciones de epítetos concisos o elaborados que están dirigidos a un sujeto (Barber 1991). Sus temas son tan numerosos como sus métodos de interpretación y el rendimiento varía. Son discursivos y convincentes con alcance abarcando todos los sectores de interés humano ya sea comida política económica o espiritual. Oriki también sirve como una herramienta para reforzar la identidad validando la autoridad de algunos grupos mientras se niega a otros el acceso al poder. Todo esto logra Oriki apelando a los registros pasados incrustados en la literatura oral transmitida de generación en generación. La recitación y el rendimiento de Oriki forman una parte integral de cualquier ocasión social y / o religiosa entre los yoruba.

Hay diferentes tipos de Oriki. Personal Oriki se le da a la persona en la ceremonia de nombramiento de ocho días en la mayor parte de Yorubaland. Tales Oriki están informados por una combinación de factores que pueden incluir las circunstancias del nacimiento la posición del bebé en la línea de hermanos y el nivel de prosperidad dentro de la familia en el momento del nacimiento. Ejemplos de estos son ajani abeni (un niño nacido después de mucha lucha) ayoka ayoni amoke (después de muchas expectativas) isola akanbi (un nacimiento noble) anike arike (nacimiento querido sexo especialmente preferido) y una gran cantidad de otros. Este tipo de Oriki funciona principalmente como un cariño que se usa para elogiar al niño por su buena conducta o para aplacar al niño cada vez que se lastima. Los esposos también a veces usan este tipo de Oriki para ganar la aprobación de sus esposas. También se han identificado Derivational Oriki además del personal Oriki mencionado anteriormente (Babayemi 1989). Estos son adquiridos por el niño desde el nacimiento hasta la vejez y están informados por las identidades multinivel del individuo en la sociedad. De manera ilustrativa una persona llamada Abimbola en el momento del nacimiento podría recibir el Oriki Anike personal y debido a su pulcritud

aparición ella adquiere otros derivados Oriki como. Aji yo bi ojo que significa "uno que sale limpio como el amanecer del día"; al ser una persona alta también se le llama opelenge (delgada y delgada); y en la vejez ella es hecha la Iyalode de la ciudad. En resumen su Oriki se verá así Abimbola Anike Aji yo bi ojo opelenge Iyalode. Otro grupo de Oriki personal puede ser identificado entre los yoruba generalmente para celebrar personalidades locales especialmente hombres y mujeres ricos (grandes) (Barber 1991). Los Oriki de los hombres y mujeres grandes están compuestos por una combinación de otros tipos de Oriki con el único objetivo de elevar el ego del sujeto hacia el cual está dirigido. Las hazañas heroicas de los antepasados del individuo se relatan para dar al individuo el coraje de hacer lo mismo. Estos se recitan junto con los atributos personales y financieros del individuo. La respuesta predecible del sujeto en este momento es la lluvia de regalos en efectivo sobre el artista (s) y a veces materiales de tela. En los tres casos de Oriki identificados anteriormente las mujeres ocupan un lugar destacado en la recitación y el rendimiento. Las madres usan el Oriki personal de los niños a diario ya que están más cerca de sus hijos que cualquier otra persona. El rendimiento de Oriki para el hombre o la mujer rica también presenta a mujeres predominantemente. Las mujeres aprenden y dominan el Oriki de las familias y por extensión las personas que tejen juntas para producir el compuesto Oriki de estas personalidades eminentes en ocasiones festivas. Estas mujeres a menudo son esposas en el compuesto del sujeto de su recitación. El arte se aprende mediante la observación y el estudio desde el momento del matrimonio hasta el complejo pero la aptitud individual juega un papel importante en el arte de la recitación. Esto es evidente en la experiencia de algunas esposas más jóvenes en el complejo.

Oriki Orile (poesía de alabanza familiar / de linaje) otra rama de Oriki se preocupa por los registros de la historia de familia / linaje y las interacciones con otros grupos de personas a lo largo del tiempo. Oriki constituye el mapa social sobre el que las personas construyen identidades (Barber 1991). El primer indicio del papel importante de las mujeres tal como se concibe en la literatura oral entre los yoruba se puede ubicar en la postura asumida de que Oriki Orile debe cubrir necesariamente las raíces maternas y paternas de las familias / linajes; el dicho yoruba "un ki nile baba ka ma nile iya" que significa "no se puede tener la casa de un padre sin tener la casa de una madre" lo resume claramente. El lado de la madre es por lo tanto un componente esencial para cualquier construcción de identidad significativa entre los yoruba. Aparte de esto las mujeres ya sea como individuos o como grupo realizan Oriki Orile predominantemente. Como consecuencia de esto las mujeres tienen acceso a la autoridad porque

recrean y refuerzan la identidad y ciudadanía de las personas en la sociedad.

Además está el Oriki de las deidades que podría proporcionar información sobre las hazañas características tabúes y preferencias de las deidades. Una vez más las mujeres están a la vanguardia de tales presentaciones. Actuaciones como estas son componentes normales de sesiones semanales (ose) así como anuales en estos cultos religiosos. Durante la sesión semanal de adoración a Obatala por ejemplo las mujeres vestidas con atuendo blanco lo elogian así:

*E pa orisa, orisa epa  
Olua o wa jire bi  
Agbe won ji taro taro  
Aluko won ji tosun tosun  
Lekeleke o ji re pel'efun  
Erin o je ko binu  
Oosa t'ro mi titu  
So'ogun agan  
Baba to r'omi titu  
So'ogun abiku<sup>13</sup>*

Traducción:

Gran divinidad gran divinidad  
Nuestro Señor esperamos que hayas despertado bien  
Pájaro Agbe se despertó con tinte  
Pájaro aluko se despertó con camwood  
Pájaro Lekeleke se despertó con tiza  
Él se ríe y no se enoja  
Divinidad que usa agua  
Para hacer medicina para los estériles  
Padre que usa agua  
Para hacer medicina para el niño nacido para  
morir.

Así las mujeres constituyen los depositarios de la historia del culto y continúan manteniendo viva su memoria a través de representaciones de poesía oral como las discutidas anteriormente.

Los proverbios son expresiones que resumen los eventos cósmicos en un lenguaje conciso y didáctico. Expresan la sabiduría adquirida a través de la reflexión la experiencia la observación y el conocimiento general y están estrechamente relacionados con la cultura de cada sociedad (Mbiti 1991). En ellos la sabiduría de los sabios Yoruba se almacena de forma segura. Ellos han estado

concebido como un área lingüística básica para resistir la invasión del lenguaje y para mantener la pureza del lenguaje que a su vez sostiene la tradición y la identidad cultural yoruba (Fadipe 1970 17). Los proverbios son verdaderos almacenes de información sobre las mujeres y cómo la sociedad las percibe. Los sujetos investigados por los proverbios en su relación con las mujeres incluyen la belleza los celos el parto y el cuidado la lealtad y la deslealtad. La posición de la sociedad Yoruba sobre las mujeres y los rasgos que se les atribuyen pueden describirse mejor como ambivalentes. Esto se refleja adecuadamente en los proverbios que se encuentran entre las personas. Mientras que algunos proverbios exaltan las virtudes de la maternidad y el cuidado de los niños así como la lealtad de algunas esposas a sus maridos otros describen a las mujeres como desleales y traidoras.

<i>Iya ni wura, baba ni jigi</i>	La madre es oro el padre es un espejo.
<i>Iyawo dun lo sin gin</i>	Una novia es dulce de recibir en la juventud.
<i>E wo le f'obinrin, orisa l'obirin</i>	Dar a las mujeres el debido respeto las mujeres son como dioses.
<i>Ojo wu 'binrin, a b'ponrin leti</i>	La mujer celosa con un afilando piedra junto a su oreja.
<i>Eni to fe arewa fe iyonu</i>	El que se casa con una belleza se casa con problemas.\n Marido
<i>Okò ku nba o ku, ekun eke ni l'odo obinrin</i>	muere moriré contigo es un grito falso de las mujeres.
<i>Iwa lewa obinrin nile oko</i>	El carácter es la belleza de un mujer en su casa conyugal.
<i>Akesan lopin Oyo, ile oko lopin obinrin</i>	Akesan (un mercado) es el final de Oyo el matrimonio es el final del viaje de una mujer (Olajubu 1995 183).
<i>Ati gbeyawo ko t'apon, owo obe lo soro</i>	Conseguir una esposa no es gran cosa; es dinero para sopa eso es Duro para encontrar
<i>Alakori baba ni jogun omo, oponu egbon ni su'po aburo</i>	Es un padre sin sentido que hereda la propiedad de su hijo y es una Hermano tonto que hereda su joven\n La esposa del hermano (Yusuf 1998 71).

Estos proverbios muestran a las mujeres con luces poco agradables y exaltan sus cualidades a la vez. Podemos deducir de ellos que las mujeres eran subordinadas en la sociedad pero al mismo tiempo ocupadas

posiciones prominentes en el plano espiritual. El hecho de que los hombres ocupó puestos de liderazgo prominentes en grandes cantidades no debería por lo tanto borrar las funciones significativas de las mujeres en la sociedad; especialmente en el plano espiritual. Los yoruba reconocen esto y lo acomodan en la práctica de complementariedad de género mutua como se refleja en algunos proverbios como

<i>Ajeje owo kan o gbe'ru do'ri</i>	He aquí una mano no puede levantar una
<i>K'okunrin r'ejo k'obinrin pa,</i>	carga a la cabeza\n Un hombre
<i>k'ejo sa a ti ku</i>	ve una serpiente pero una
<i>Agbajo owo la fi nsoya</i>	mujer mata\n esto lo
	importante es para
	la serpiente a ser asesinada.
	Golpeamos nuestro pecho con
	manos combinadas (a diferencia
	de una mano).

La importancia de estos tres proverbios es reiterar la necesidad de la vida en comunidad y postular sobre sus méritos para las relaciones armoniosas de género. Los vicios atribuidos a las mujeres en algunos de los proverbios discutidos anteriormente en el documento no son exclusivos de las mujeres pero cuando se consideran a la luz de los registros históricos la coloración patriarcal dominante en ellos se vuelve comprensible. La carga de la recuperación de imágenes femeninas positivas en los proverbios Yoruba recae en las feministas en los muchos campos relacionados con la cultura y la religión de las personas.

### Mujeres Yoruba en tiempos contemporáneos

La mujer Yoruba contemporánea y la cultura Yoruba podrían describirse como extraños compañeros de cama. Esto resulta de una influencia conflictiva ya menudo confusa de la civilización occidental y la educación sobre la mujer mientras que ella sigue siendo una parte integral de la sociedad para la cual las normas de la vida diaria continúan ubicadas en la filosofía de la vida Yoruba tradicional. Ella se esfuerza por alcanzar las alturas recomendadas por la cultura occidental y reconocidas por la filosofía Yoruba pero a través de métodos occidentales que no son apreciados en el mundo Yoruba tradicional. Además aunque ignora las prescripciones de la vida tradicional yoruba la mujer Yoruba contemporánea trata de encontrar el cumplimiento dentro de los parámetros del mismo sistema que ella condena y describe como arcaico. los

el resultado ha sido caótico y a veces triste. El centro de esta confusa empresa ha sido la institución matrimonial y la procreación. La cultura Yoruba prescribe el matrimonio para cada hombre y mujer y cualquier intento de ignorar esto equivale a ser excluido de la comunidad. En el mismo sentido el énfasis de los Yoruba en la procreación es primordial como lo es para la mayoría de las comunidades africanas. Todo se hace para garantizar que las personas tengan hijos porque el sustento de la comunidad depende de ello. Hoy la mujer yoruba ve la compulsión del matrimonio y la procreación por parte de la cultura como una violación de su libertad de elegir una sola vida y / o de mantenerse libre de niños como su contraparte occidental. Puede creer que la monogamia es preferible a la poligamia esta última muy alejada de lo que ha llegado a identificar con la civilización. Ella sostiene tenazmente esta postura a pesar de aparentes realidades de poligamia disfrazada y / o difusa a su alrededor. La resistencia a estas categorías tradicionales y supuestamente impuestas se manifiesta claramente en las crecientes estadísticas de casos de monoparentalidad y divorcio en la sociedad Yoruba especialmente en las ciudades. Estos desarrollos provocan la interrupción de la vida familiar y consecuentemente un debilitamiento de la sociedad ya que la familia sigue siendo la base de la sociedad. La prevalencia del fracaso en las sociedades modelo a las que aspira la mujer Yoruba moderna dista mucho de ser alentadora; de hecho esas sociedades no presentan nada en el camino de un modelo al que cualquiera debería aspirar. De hecho estas sociedades están buscando un retorno a los mismos ideales especialmente de la vida familiar de los cuales la mujer Yoruba moderna quisiera ser excomulgada percibiéndolos como arcaicos y opresivos.

Aunque el patriarcado existió antes del advenimiento del Islam y el cristianismo a Yorubaland las influencias del patriarcado en las mujeres desde la llegada de estas dos religiones han sido trascendentales. Esto está estrechamente relacionado con la prescripción subordinada de ambas religiones para las mujeres en contraste con la religión Yoruba que permitió la participación femenina en todos los niveles. Con la llegada del cristianismo y el Islam las mujeres fueron alentadas a estar satisfechas con ser apegados de los hombres y sus maridos. El encuentro entre la cultura Yoruba y estas religiones que resultó en la domesticación de ambas religiones sin embargo ha mejorado esta situación. No obstante el plano de conflicto para la mujer Yoruba contemporánea sigue siendo verdadero dentro de la psique (Sofola 1993) que es donde deben comenzar los temas de reorientación. Existe una necesidad imperiosa de que las mujeres Yoruba vuelvan a evaluar su herencia centrándose en aquellas

mujeres poderosas que tomaron iniciativas y que aunque estaban casadas no eran apéndices de nadie porque el matrimonio no borraba sus identidades previas. Además una reevaluación y apreciación de las prescripciones culturales debe ser parte de cualquier búsqueda por parte de las mujeres para restablecer su verdadera personalidad frente a categorías intimidantes como el patriarcado y el sexismo.

Económicamente el paradigma de operación en el espacio económico de Yoruba ha continuado cambiando. Mientras que las mujeres controlaban el sector económico tradicionalmente el examen actual revela que los hombres ocupan ahora posiciones significativas en el espacio económico. Esto para la mujer es un desafío que exige atención y una evaluación continua. La otra cara de la moneda para la mujer es la necesidad de conciliar sus actividades profesionales con las responsabilidades de su familia. Lograr el cumplimiento en el hogar y en su carrera exige una medida de evaluación continua pero no es imposible ya que las mujeres de carrera casadas yoruba pueden dar fe.<sup>14</sup>

Acumulativamente podemos suponer que la mujer Yoruba contemporánea tiene a su disposición numerosos recursos para actualizar su potencial en todos los sectores de la sociedad y que la cultura ocupa un lugar privilegiado en el mismo. Por lo tanto los esfuerzos para el auto-cumplimiento deberían estar dirigidos hacia la forja de paradigmas que tomarán en cuenta la cultura Yoruba así como las experiencias de la mujer en la educación y la civilización occidentales.

C A P I T U L O  
T R E S



## Mujeres en Yoruba Y La Tradicion Cristiana

### Introducción

Las mujeres ocupan puestos importantes en la tradición cristiana Yoruba como lo demuestran su gran número de miembros de iglesias en Yorubaland. Además las mujeres han podido influir significativamente en la configuración de las relaciones de poder en la iglesia en Yorubaland. Comienzo con algunas explicaciones y aclaraciones. Soy consciente de que la agrupación social llamada mujeres cuyos miembros son todos iguales sienten lo mismo y experimentan el mismo grado de influencia de diversos fenómenos es por decir lo menos ilusoria (Shaw 1985 Meigs 1990 Moore 1994) . Aparte de esto los componentes biológicos de los sexos se consideran predominantemente como la categoría principal para pertenecer a esta clase llamada "mujeres" (Rosaldo & Lamphere 1980 Foucault 1984 Yanagisako y Collier 1987). Sin embargo uso el término "mujeres" porque sirve para mi propósito aquí no porque describa un grupo unido caracterizado por la mismidad sino como un colectivo que describe personas que a veces exhiben reacciones similares a algunos eventos en algunas ocasiones. Esta postura es especialmente apropiada dado el enfoque de este trabajo que es la religión Yoruba. Las diferencias en clase y estado se atenúan con frecuencia en el entorno religioso yoruba al menos durante la adoración.

En los últimos tiempos varios académicos se han centrado en las relaciones de género el lugar de las mujeres y el simbolismo femenino en la cultura Yoruba (Sudarkasa 1996 Drewal \_0000\_Drewal 1983 Abiodun 1989 1990 1994 Olupona 1991 Oyewumi 1999 Matory 1994 Lawal 1996). Aunque los trabajos de estos académicos intentan examinar la importancia del género como un factor en el proceso de organización social y cultural algunos académicos presentan explicaciones más matizadas sobre los roles de las mujeres en la cultura Yoruba y su cultura.

las obras son relevantes para nuestra discusión sobre la construcción de género en el Cristianismo Yoruba.

Además aunque el análisis de género en los estudios de las mujeres es multifacético existe un acuerdo general de que el género se construye socialmente y que la interpretación de las cuestiones de género en cualquier sociedad debe examinarse en el contexto de las experiencias y cultura históricas de esa sociedad. Los cambios que la sociedad ha sido testigo son especialmente importantes para el análisis de género en el Cristianismo Yoruba porque las relaciones de género en Yoruba nunca han sido estáticas. La construcción de género ha sido un proceso continuo que comienza en la época precolonial y continúa hasta el presente.

El "cristianismo" como se usa en este capítulo se refiere a la iglesia cristiana como la introdujeron los misioneros en Yoruba en el siglo XIX. Si bien su modo de expresión ha sufrido algunos cambios (por ejemplo el papel mediador de la cultura popular en la doctrina y la liturgia) el núcleo del mensaje continúa siendo la obra redentora de Jesucristo el hijo de Dios que es se cree que murió en la cruz del Calvario fue sepultado y resucitó al tercer día después de la crucifixión. La salvación se obtiene solo a través de la creencia en el trabajo redentor de Jesús. La tradición cristiana en Yorubaland generalmente se agrupa en tres formas las iglesias de la misión las iglesias independientes de América y las iglesias pentecostales / carismáticas. Las iglesias de la misión fueron introducidas en Yorubaland alrededor de 1843 primero por los misioneros metodistas y luego por otros misioneros de Europa y los Estados Unidos. Estos incluyeron a la Sociedad Misionera de la Iglesia los Bautistas los Católicos Romanos y la Misión Interior de Sudán. Una relación cercana existió entre las autoridades coloniales y los misioneros cristianos en Yorubaland. En algunos casos como es el caso de Ijebuland el poderío colonial se utilizó para mejorar la empresa misionera. Además las autoridades coloniales y los misioneros fueron percibidos como pertenecientes a la misma patria. En términos de efecto el cristianismo y el colonialismo cooperaron. Por ejemplo los misioneros capacitaron a los alumnos yoruba en las escuelas y las autoridades coloniales proporcionaron a los estudiantes que se graduaron avenidas para el empleo como empleados de la administración pública.

A principios del siglo XX algunos miembros de las iglesias africanas de las iglesias de la misión que reivindicaban llamamientos proféticos comenzaron a establecer iglesias separadas e independientes ahora conocido como Aladura (el que reza). Una característica central de estos nuevos movimientos religiosos fue el énfasis puesto en la cosmovisión Yoruba y el reconocimiento de la capacidad de la persona Yoruba para crear nuevas doctrinas.

y rituales que eran más relevantes para las necesidades de los miembros que los proporcionados por las iglesias de la misión.

El tercer grupo de iglesias es el movimiento pentecostal / carismático que entró en escena en la década de 1970. Estas son iglesias establecidas por jóvenes y educados miembros yoruba de la misión o las iglesias de Aladura. Ellos dicen haber sido llamados por Dios a través de visitas divinas para comenzar estas iglesias. Una característica distintiva de las iglesias pentecostales / carismáticas es que no tienen una perspectiva étnica. Apelan a una clientela amplia que abarca a todos los grupos étnicos en Nigeria y más allá.

## Historia e historiografía

Las iglesias de la misión europea llegaron a Yorubaland a través de Badagry y Abeokuta alrededor de septiembre de 1843. Los esfuerzos para introducir el cristianismo a Yorubaland fueron hechos por misioneros como Henry Townsend Thomas Freeman el padre Francisco Borghero y Thomas Brown. Concomitantemente había esclavos liberados de origen yoruba que habían sido rescatados de barcos de esclavos y convertidos al cristianismo en Sierra Leona y Brasil (Ajayi 1965) que también regresaron a sus hogares y trajeron consigo la religión cristiana. Las primeras iglesias de misión eran eurocéntricas como sus iglesias madres en Europa. Cuando los misioneros europeos y yoruba se embarcaron en la conversión del pueblo yoruba al cristianismo se encontraron con una cosmovisión religiosa indígena y sistemas de valores que estaban muy desarrollados y eran ricos en tradiciones. Estos misioneros tenían que tratar no solo con reyes y jefes sino también con mujeres poderosas que hasta ese momento habían desempeñado papeles importantes en sus comunidades. La presencia de mujeres poderosas contrastaba marcadamente con la agenda de las iglesias de la misión caracterizada principalmente por estructuras jerárquicas y un entorno ritual estrictamente dominado por los hombres. Estas iglesias ofrecieron poco espacio para la participación de las mujeres en los roles de liderazgo y excluyeron por completo a las mujeres de los foros de toma de decisiones. Además se distanciaron de cualquier aspecto de la cultura Yoruba y etiquetaron la cultura de la gente como demoníaca malvada y adaptada solo para ser descartada por todos los verdaderos creyentes. Aunque algunos eruditos (Ajayi 1965 Ayandele 1966) han documentado las actividades de las iglesias de la misión en Yorubaland ninguno ha abordado específicamente los roles de las mujeres en estas iglesias. Este trabajo llenará esa brecha al mostrar cómo la tradición cristiana en

Yorubaland ha producido un cambio en la construcción de género y las relaciones de poder en las iglesias de la misión.

La segunda ola de iglesias cristianas en Yorubaland comenzó a principios del siglo XX. Nuevas iglesias se afianzaron como consecuencia de la epidemia de la influenza de 1914 (Peel 1968) y el fracaso de las iglesias misioneras anteriores para proporcionar el apoyo médico y emocional necesario a los afectados por la epidemia. Otras razones para su establecimiento incluyen los roles no participativos del pueblo Yoruba en el culto y la necesidad imperiosa de contextualizar el mensaje cristiano en la perspectiva cósmica Yoruba. Algunos líderes de la iglesia Yoruba comenzaron a congregarse en pequeñas reuniones de oración lo que inevitablemente condujo al establecimiento de nuevas iglesias ahora denominadas iglesias independientes africanas que abordaron las sensibilidades yorubas y cubrieron las necesidades de la gente. Los hombres y mujeres que profesaron el don de la profecía fueron fundamentales para fundar estas iglesias. Aunque el liderazgo masculino era predominante no similar a las iglesias de la misión los dones espirituales de las mujeres como profetisas y líderes rituales fueron reconocidos por primera vez. Además las doctrinas y prácticas de estas iglesias están fuertemente influenciadas por las concepciones Yoruba religio-culturales. Ejemplos de tales influencias incluyen el modo paralelo de liderazgo en el que se establece una estructura dual de liderazgo una para las mujeres y otra para los hombres el uso de elementos musicales culturales en el culto y la práctica de la profecía y la posesión de los espíritus.

A principios de la década de 1970 en la era posterior a la independencia algunos miembros cristianos yorubas educados de la misión y las iglesias de Aladura comenzaron a formar grupos de oración en colegios universidades y centros urbanos. Debido a su exposición a los movimientos Pentecostales / Carismáticos en Europa y América a través de la literatura y los viajes estos jóvenes fueron equipados para experimentar al fundar iglesias similares en Yorubaland. Su trabajo representa la tercera fase de las iglesias cristianas en Yorubaland. Entre estas iglesias se encuentran la Vida más Profunda la Iglesia de Dios Redimida la Capilla de la Fe Viva la Capilla Rhema la Capilla de Cristo la Iglesia del Nuevo Pacto y el Ministerio de Montaña en Fuego. Una diferencia significativa entre los pentecostales y las iglesias de Aladura era que varios líderes pentecostales eran profesores y maestros en instituciones de educación superior de las cuales sacaban el mayor segmento de seguidores al principio. Al igual que con las iglesias de Aladura sin embargo las mujeres fundaron algunas de las iglesias pentecostales que enfatizaban la dirección del Espíritu Santo en oposición a las estructuras organizacionales en estas iglesias. Líderes

de las iglesias pentecostales incluyen mujeres que sirven como representantes de Dios y son generalmente carismáticas y elocuentes mientras que la espontaneidad y un ambiente relajado marcan las sesiones de adoración. Ser-mons enfatiza la prosperidad de los fieles lo cual está directamente relacionado con dar grandes donaciones y pagar el diezmo obligatorio del 10 por ciento de las ganancias de uno a la iglesia. Cuanto más da un individuo más recibirá de Dios. Algunos han etiquetado esta tendencia como "el síndrome de prosperidad" o "gospel de pan y mantequilla". En los últimos años algunas iglesias pentecostales comenzaron la ordenación de oficiales sacerdotales como obispos arzobispos reverendos diaconisas y diáconos. . Esto puede ser una indicación del uso de estructuras organizacionales tomadas de las iglesias de la misión. Dentro de la tradición cristiana estas estructuras a veces trabajan en contra de la participación femenina en el liderazgo y en las relaciones de poder mutuas.

## Teorizar el género en el cristianismo yoruba

Las tres divisiones de iglesias enumeradas anteriormente (Misión independiente africano y Pentecostal / Carismático) han llamado la atención de los estudiosos durante mucho tiempo. Ayandele (1966) Ajayi (1965) y Laitin (1986) han examinado las actividades de las iglesias de misión en Yorubaland. Otros estudios sobre iglesias africanas independientes incluyen Turner (1967) Ayandele (1966) Peel (1968) Ikenga-Metuh (1989) Hackett (1987) y Omoyajowo (1982). Ojo (1989) ha estudiado las iglesias pentecostales. Además algunos trabajos de investigación en los Departamentos de Estudios Religiosos en las universidades de Nigeria han dado lugar a nuevos análisis de la tradición cristiana que son dignos de nuestra atención especialmente en lo que se refiere a cuestiones de género.

Me gustaría analizar estos tres aspectos de la tradición cristiana Yoruba en el contexto de tres cuestiones centrales en la teoría de género y los estudios culturales. Primero está el tema del contacto cultural; Geertz (1973) ha argumentado que el encuentro cercano de las tradiciones produce asimilación modulaciones o adaptaciones para todas las tradiciones involucradas (véase también Blanc-Szanton 1990). La hipótesis de que todas las tradiciones involucradas en tales relaciones de contacto cambian de una manera u otra informa al capítulo que ni la identidad ni la cultura son estáticas ya que las interrelaciones existen en todos los niveles de la vida. No obstante dentro de cada cultura los mecanismos protegen el núcleo filosófico central que a su vez es altamente resistente a las influencias externas (Kato 1976). El encuentro entre los cristianos y los yoruba religiosos

tradiciones ha llevado a cambios en ambas tradiciones. Sin embargo el núcleo de cada una de las dos tradiciones consideradas aquí permanece intacto.<sup>2</sup> Podemos plantear aquí algunas cuestiones importantes sobre las implicaciones del contacto cultural para ambas tradiciones religiosas. ¿Hasta qué punto las iglesias cristianas responden a la tradición indígena Yoruba que encontraron? ¿Cómo este encuentro afectó las relaciones de género en la sociedad a la cual se introdujo el cristianismo? ¿Cómo les fue a las mujeres en este proceso de contacto cultural?

El segundo concepto es el patriarcado definido aquí como producto del sexismo y las percepciones androcéntricas. El patriarcado ha sido descrito en algunos círculos como una comprensión jerárquica de la diferencia que se basa en nociones de dualismo. Encuentra expresión en la opresión de un grupo sobre otro con un fuerte énfasis en la separación como una cualidad para la santidad (Sharma & Young 1999 191). Otros perciben el patriarcado como un producto del elitismo masculino que surge de la doctrina fundamental del cristianismo basada en la idea de que la salvación por un salvador masculino perpetúa la opresión patriarcal (Hageman 1974 44). Una clara manifestación de la prescripción patriarcal en la tradición cristiana es la exclusión de las mujeres de las estructuras de liderazgo basadas en la noción de que la separación es una cualidad de santidad. Como antídoto para esto algunas teólogas feministas recomiendan la representación de igual género en el cuadro de liderazgo de la tradición cristiana (Oduyoye 1995).

En tercer lugar la perpetuación de las estructuras hegemónicas en algunos aspectos de la tradición cristiana Yoruba ha producido diferentes reacciones de las mujeres que ocupan la "periferia" del corredor del poder. Estas reacciones a menudo son informadas por las prácticas culturales y sociales predominantes de las personas. Una de esas reacciones ha sido el concepto de diferentes tipos y espacios alternativos de poderes especialmente en las epistemologías de género (Sharma & Young 1999 29). Esto se refiere al poder de nombrar un espacio y determinar las reglas de conducta para la conducta dentro del espacio. Estrechamente relacionado con esto está el concepto de un eje de valor diferente que hace imperativo contemplar los valores inherentes de estos espacios de poder alternativos y su función para las mujeres frente a una hegemonía patriarcal intimidante. Un espacio alternativo de poder ha sido confirmado por algunos como una forma de resistencia mientras que otros lo consideran como una vía de empoderamiento el principio rector para cada grupo es la definición de poder (Stark Buubridge 1985). La teoría de un espacio de poder alternativo es diferente pero no opuesta al patrón triple de Susan Palmer (1993) de las relaciones de género entre las mujeres en los nuevos movimientos religiosos. Ella sostiene que el triple

el patrón incluye la polaridad sexual (los dos sexos son distintos y generalmente útiles el uno para el otro) el dominio sexual (de los dos sexos el hombre es superior) y la unidad sexual (dos sexos pero ambos son iguales). Estas tres manifestaciones se producen en la misma congregación en diferentes momentos y en diferentes contextos que apuntan a múltiples modelos de género en lugar de un modelo unitario. Las semejanzas de estos patrones son a veces visibles en la tradición cristiana Yoruba especialmente en el espacio ritual. Algunos estudiosos han argumentado que el espacio ritual es el lugar más importante donde se desarrolla la vida religiosa africana (Zeusse 1979 Ibitokun 1993 Matory 1994 Olupona 1991). Por lo tanto los poderes sostenidos y exhibidos en el entorno ritual en África podrían considerarse potentes y activos. Las mujeres ocupan puestos importantes y desempeñan papeles de liderazgo en el entorno ritual de la religión Yoruba. Este paradigma tras haber sido transferido al Cristianismo Yoruba ahora brinda a las mujeres una alternativa de poder para la tradición.

Mi objetivo en este capítulo es examinar la tradición cristiana en el contexto de la cultura y sociedad Yoruba con especial atención a la dinámica de género dentro de la tradición. Seguiré este análisis teniendo en cuenta las relaciones prevalecientes de género y poder que se manifiestan en la tradición que se basa en las nociones de contacto cultural patriarcado y espacio de poder alternativo. Se usarán estudios de casos de los tres grupos de iglesias previamente identificados.

## Mujeres en Iglesias de Misión

Las iglesias católica romana y anglicana servirán como estudios de caso para nuestra consideración de las relaciones de género en las iglesias de misión. Nuestra elección de estas dos iglesias está informada por las realidades contrastantes de la construcción de género dentro de ellas en Yorubaland. Mientras que la Iglesia Católica Romana se adhiere a los estrictos roles de género y las relaciones de poder la Iglesia Anglicana mantiene características que sugieren algunas negociaciones de género.

La ideología imperante en ambas iglesias es una hegemonía jerárquica que sostiene las estructuras de liderazgo patriarcales. Es este liderazgo el que dicta las estructuras de poder y prescribe regulaciones que guían las relaciones de género en estas iglesias. Encuentra un aliado en las escrituras y elucida las interpretaciones de la Biblia para consolidar sus fortalezas patriarcales. Se hace hincapié en los pasajes bíblicos que prescriben roles subordinados para las mujeres.<sup>3</sup> Más-

terminado la interpretación es masculina enfocada porque los intérpretes son masculinos. Por lo tanto la red del patriarcado en las iglesias de la misión ha sido hasta hace poco autosuficiente e indiscutible. Las mujeres han aceptado y realizado roles prescritos para ellos por sus líderes religiosos como una indicación de su obediencia a lo divino. El intercambio entre las iglesias y la cultura Yoruba sin embargo desafió esta situación. Primero la iglesia libró guerras doctrinales incesantes contra las tradiciones Yoruba que fueron constructivas en ciertos casos para los derechos y el estatus de las mujeres en la sociedad. La iglesia condenó a los matrimonios de poligamia y levirato (viuda casada con un miembro de la familia del marido fallecido) y dejó en claro que los involucrados en estas prácticas no podían ser considerados como verdaderos cristianos. La respuesta fue que una gran cantidad de hombres que se habían convertido al cristianismo acordaron divorciarse de sus esposas por el bien del evangelio. Además el matrimonio con levirato que desde tiempo inmemorial protegió al sistema de familia extendida se disolvió y las viudas tuvieron que valerse por sí mismas. Todas las iglesias de la misión adoptaron la educación como instrumento de emancipación y crecimiento en la sociedad. Se establecieron escuelas para educar a los nuevos conversos; sin embargo se otorgó una gran prima a la educación de los hombres. En consecuencia las escuelas de gramática se establecieron especialmente para niños a principios del siglo XX. No fue hasta finales de la década de 1950 cuando se fundaron escuelas paralelas para niñas y escuelas de doble sexo para proporcionar vías para la capacitación de las niñas. Incluso con la creación de estas nuevas escuelas los planes de estudio estaban cargados de ciencia doméstica que capacitaba a las jóvenes a cultivar hábitos de obediencia y respeto hacia los hombres y sus futuros maridos. En pocas palabras las niñas fueron entrenadas para sus roles como domóticas y amas de casa. Sin lugar a dudas la cosmovisión cristiana y la agenda de la iglesia socavaron los roles y el significado tradicional de las mujeres en la sociedad Yoruba.

La Iglesia Católica conocida como *ijo aguda* entre los yoruba fue introducida en Yorubaland en 1846 cuando los ex esclavos cristianos brasileños regresaron a África con la determinación de evangelizar a sus compatriotas en casa. Poseían habilidades educativas y profesionales superiores. De hecho el primer grupo de laosianos de la clase alta (elites de Lagos) eran ex esclavos brasileños de Yoruba. La misión católica que se introdujo en Yorubaland compartió el ethos católico universal los valores y las ideologías patriarcales; de ahí que las monjas y hermanas religiosas fueran excluidas de los roles de liderazgo ya que no podían ser ordenadas al sacerdocio. En consecuencia fueron obligados a desempeñar papeles subordinados porque la Biblia se interpreta

como diciendo que deberían y en consecuencia las doctrinas de la iglesia lo respaldan. La práctica de la mariología que exalta la posición de María la madre de Jesús pero no da crédito a los roles de las mujeres en el cuadro de liderazgo de la Iglesia está llena de paradojas. Esta postura sobre mariología y empoderamiento femenino también indica que la maldad no siempre conduce al empoderamiento un hecho que hace que el caso Yoruba sea apreciable. La maternidad es una posición de poder para la mujer yoruba tanto en los planos sociales como religiosos. Algunos académicos consideran que la exclusión femenina del sacerdocio en la tradición cristiana es simbólica. Perciben que la cuestión de la ordenación se extiende más allá del nivel pragmático. Según ellos debido a que el sacerdote se presenta ante los fieles como un representante de Cristo Cristo se presenta ante el mundo como Dios y Dios en el entendimiento popular de las tradiciones judías y cristianas es masculino por lo tanto la mujer no es un símbolo apropiado como sacerdote. Ella no puede representar a Dios porque ella no es hombre. La credibilidad de argumentos como estos es discutible especialmente a la luz del reclamo del evangelio de la universalidad (véase Gálatas 3:28) pero tales argumentos se usan para excluir a las mujeres de la ordenación. Además cualquier intento de derogar estas restricciones se interpreta como desobediencia a la instrucción divina lo que plantea preguntas fundamentales sobre la posición espiritual del individuo en la iglesia. En la tradición cristiana entonces el patriarcado sostiene el status quo. Esto ha provocado reacciones opuestas de académicos feministas en todo el mundo (Daly 1973 Staton 1967 Ruether 1979 Johnson 1992 Schussler-Fiorenza 1998).

La Iglesia Anglicana en Yorubaland exhibe características similares aunque con algunas modificaciones. Los hombres lideran las mujeres lo siguen y cualquier intento de revocar esta práctica se desalienta. Recientemente sin embargo los desafíos al status quo parecen listos para desbanicar al patriarcado. Los participantes en esta empresa han sido en su mayoría pero no exclusivamente mujeres. Trabajando en la agenda implícita de que "lo que subyuga siempre domina y lo que exhibe superioridad divide y manipula" 4 las mujeres continúan buscando vías de autoafirmación dentro de las limitaciones de la tradición cristiana Yoruba. Sus esfuerzos recientemente culminaron en la ordenación de tres mujeres en el sacerdocio anglicano el 12 de diciembre de 1993 en la diócesis de Ilorin Nigeria por el Obispo Haruna (ahora retirado). Gran parte de la controversia saludó este desarrollo y finalmente el Sínodo Episcopal de la Cámara de Obispos en Aba Nigeria anuló la ordenación el 5 de enero de 1994. Una declaración firmada por el antiguo primado de la Iglesia de Nigeria Comunión Anglicana Abiodun Adetiloye fechada El 20 de enero de 1994 aconsejó a los miembros de las iglesias concernientes

rechazar las ministraciones de estas mujeres ya que su ordenación fue nula e inválida. Una de las mujeres dio información de que las tres mujeres completaron los programas de capacitación necesarios y aprobaron con buenas calificaciones. Por lo tanto la anulación no se basó en ninguna deficiencia de las mujeres sino que la anulación de la ordenación de las mujeres estableció el imperativo de que el sexismo fuera desmovilizado. Descrito como "la incapacidad fundamental de un grupo dominante para tratar con la otredad para reconocer la humanidad y el parentesco iguales de aquellos que son diferentes de ellos mismos" 5 el sexismo busca suprimir cualquier comportamiento fuera de la norma establecida.

La anulación de los tres sacerdotes en la diócesis anglicana de Kwara en Nigeria es un claro caso de resistencia al cambio. Por otro lado es una indicación de cambio inminente. Las tres mujeres involucradas continúan siendo miembros activos de la Iglesia Anglicana Nigeria lo que refuerza el hecho de que los roles de liderazgo en la iglesia deben ser un llamado y no una lucha cargada de emociones exageradas. Por ahora la situación es tranquila en la diócesis y el futuro puede ofrecer el próximo paso en cuanto a la ordenación femenina en cualquier diócesis de la comunión nigeriana. Es importante señalar que aunque la ordenación y anulación de la ordenación de los sacerdotes tuvo lugar en la diócesis de Kwara las mujeres ahora son miembros de la diócesis de Kogi que fue tallada en la diócesis de Kwara.

Hasta que se ganen las batallas por la ordenación formal el espacio ritual ofrece a las mujeres una vía alternativa para el empoderamiento en la tradición cristiana Yoruba. Las representaciones rituales en estas iglesias incluyen la representación de canciones y oraciones y el ayuno. Las mujeres constituyen la mayoría de los miembros del coro y también se dedican a escribir canciones que contienen una forma de sermones. Además las mujeres líderes de oración en la Iglesia Anglicana presiden las reuniones de oración y por implicación llevan a otros adoradores a Dios. Otra área del espacio ritual en el que las mujeres acceden al poder son los grupos de mujeres como Mother's Union y Women's Guild en la Iglesia Anglicana y el Consejo Nacional de Mujeres Católicas en la Iglesia Católica. En estos entornos las mujeres se reúnen para participar en deliberaciones teológicas socializar y desarrollar redes de apoyo que fomentan la solidaridad y la armonía. La formación del grupo que se muestra en estas iglesias se puede rastrear directamente a las prácticas culturales de Yoruba. Aunque estos cuerpos existen en las dos iglesias en otros lugares la agenda y los métodos para perseguirlos en las iglesias Yoruba están fuertemente influenciados por la cultura del pueblo. Además de discutir preocupaciones teológicas estos grupos también atienden necesidades sociales y económicas. Los miembros aprenden habilidades que mejoran su estado económico

recibir capacitación y algunas veces obtener acceso a facilidades de crédito. Además estos grupos sirven como un foro para promover la hermandad ya que los miembros se apoyan mutuamente en tiempos buenos o malos (por ejemplo durante las ceremonias de bodas de niños la viudez o el duelo). El poder y la autoridad que las mujeres fueron negadas como individuos son ejercidas aquí por las mujeres en solidaridad como grupo. Afortunadamente para las mujeres su poder es tal que ningún líder de la iglesia podría darse el lujo de separarse de ellas.

La influencia de la cultura yoruba en la tradición cristiana se muestra en la creación de oficinas para mujeres en las iglesias de la misión que les abren vías de empoderamiento. La experiencia Yoruba tradicional y cosmológica requiere que todas las personas participen en todas las decisiones. Esto se refleja en oficinas dentro del gobierno y en sectores religiosos. Los ocupantes de estas oficinas se consideran representantes de sus distritos electorales lo que les confiere grandes responsabilidades y poderes. Las iglesias de la misión en Yorubaland han encontrado que es conveniente emular esta práctica proporcionando oficinas de jefatura para mujeres y hombres por igual en la iglesia. Esto se basa en estructuras de género paralelas que existen en la tradición Yoruba. Iya Ijo<sup>6</sup> y sus lugartenientes<sup>7</sup> supervisan las actividades de las mujeres en la iglesia. Además ayudan al ministro como avisos para garantizar el buen funcionamiento de la iglesia. Algunos de estos oficiales se han convertido en autoridades formidables en la iglesia. Fui informado confiablemente por uno de los ministros con los que hablé del caso de un Iya Ijo con quien trabajó a comienzos de la década de 1950 sin cuya firma no se podía retirar o gastar dinero<sup>8</sup> aunque el presidente de la iglesia tenía que acatar sus dictados para que la paz reine. Aunque una situación como esta no es la norma nos proporciona información sobre la concepción de poder del pueblo incluso dentro de la tradición cristiana. La clasificación de género que en el advenimiento del cristianismo fue fija y rígida ha sido renegociada debido al factor cultural. Sin embargo a pesar de esto existen restricciones para las mujeres en la tradición cristiana Yoruba a las que ahora nos referimos.

El concepto de lo puro e impuro en la religión es universal. Una extensión de esto refleja la comprensión de las personas de lo que es sagrado y lo profano (Eliade 1987). La sangre ha sido concebida de diferentes maneras en diferentes contextos pero especialmente en religión. Mientras que algunos ven a la sangre como una fuente de vida para ser reverenciada otros la consideran contaminante y evitan cualquier contacto entre ella y los elementos sagrados. Algunas tradiciones combinan estas dos posiciones centrándose en lo que es auspicioso (Marglin 1985). Algunas iglesias

en Yoruba excluyen a las mujeres de las posiciones de liderazgo debido a la etiqueta impura que los misioneros le dieron a la sangre menstrual en los primeros años del cristianismo entre las personas cuya influencia todavía es perceptible hoy. Esta prohibición de las mujeres se manifiesta en sanciones transitorias y permanentes según las situaciones prevalecientes. En algunos casos una mujer puede no ir a la iglesia durante su período menstrual. En otras situaciones se le niega la ordenación al sacerdocio debido a su susceptibilidad a los períodos menstruales. Sin embargo es digno de mención la tendencia creciente a restar énfasis a esta noción de que la menstruación indica impureza. Esta tendencia se manifiesta a nivel personal entre las fieles que pueden optar por asistir a las sesiones de adoración durante su período menstrual. A pesar de esto uno de los argumentos tácitos utilizados contra la ordenación de las mujeres al sacerdocio se deriva de la etiqueta impura que se coloca en la sangre menstrual. Las teólogas feministas y otras académicas feministas han enfatizado la necesidad de reevaluar esta posición una reevaluación que se vuelve cada vez más pertinente para el empoderamiento de las mujeres en la tradición cristiana Yoruba.

Las negociaciones de la construcción de género y las relaciones de poder en las iglesias de misión están informadas por una combinación de prescripciones culturales Yoruba y doctrinas de la iglesia. Estas negociaciones indican que existen diferentes tipos de poderes así como diversos ejes de valores. El poder no se limita a lo que es coercitivo y dominante sino que abarca la capacidad de influir y actuar. En consecuencia los espacios de poder alternativos pueden considerarse empoderadores y cumplidores. De acuerdo el rol de las mujeres en la tradición cristiana Yoruba necesita ser mejorado al poner a disposición de cada cristiano oportunidades iguales en todos los niveles de la tradición. Sin embargo sería engañoso llegar a la conclusión de que la mujer cristiana Yoruba es impotente porque no está predicando desde el púlpito.

## Mujeres en las iglesias independientes africanas

La necesidad de contextualizar el mensaje cristiano fue una de las razones para el establecimiento de iglesias independientes africanas. En consecuencia la influencia de la cultura yoruba en las estructuras y prácticas de estas iglesias es fuerte. El papel de las mujeres en las iglesias independientes africanas está por lo tanto muy influenciado por las expectativas del papel femenino incrustadas en las perspectivas socioculturales Yoruba. Algunas de estas iglesias incluyen los Querubines y los Serafines la Iglesia Evangélica de Yahweh y el Celestial

Iglesia de Cristo. La observación crítica de Jules-Rosette de muchas iglesias africanas de que "el liderazgo ceremonial que da a las mujeres la oportunidad de ascender al poder en las iglesias africanas sin que tengan un estatus de liderazgo oficial" (Rushing 1996 102) no es cierto para las iglesias Yoruba Aladura. Las iglesias independientes africanas han creado cada vez más avenidas de cumplimiento para las mujeres yoruba que las iglesias de la misión antes que ellas. Deberíamos ver esto prismáticamente como una influencia de la cultura y tradición Yoruba. Paradójicamente el mismo factor juega un papel importante en la limitación de su participación en ciertas actividades religiosas. Examinemos ahora cómo se desarrollan los roles en la estructura organizacional y las actividades rituales de estas iglesias.

En la Iglesia Celestial de Cristo por ejemplo se proporcionan oficinas para que las mujeres líderes garanticen el equilibrio de género en las estructuras organizativas. Ejemplos de estos incluyen títulos como la Madre Superintendente Madre en Israel y Madre en Jerusalén. Estas oficinas se crean con el propósito de vincularlas con marcos de referencia bíblicos para subrayar sus elementos signficativos y al mismo tiempo hacerlos relevantes para las nociones africanas de la maternidad. Estas oficinas son atendidas por responsabilidades carismáticas en la iglesia con oficiales que toman roles activos en la administración diaria de la iglesia. Quizás la designación y el título más importantes en las iglesias independientes africanas es el de la profetisa. La profetisa ocupa una posición importante en las iglesias independientes africanas. Ella tiene sesiones de oración en la iglesia y a veces en su casa. Sus deberes abarcan la transmisión de mensajes a la gente de Dios y de Dios a la gente. En el estado de posesión ella representa lo divino y pone las instrucciones divinas a disposición de los miembros de la congregación. Esta es una posición de poder y una indicación de una construcción de género fluida que niega las sumisiones de que Dios es hombre y que solo podría ser representado por el hombre. Las Profetisas también fundaron iglesias sobre las cuales presiden. Un ejemplo que encontré durante mi trabajo de campo fue el de la Profetisa Olubunmi Olujide de la Iglesia Celestial de Cristo Oke-sa Ilesa quien es ampliamente conocida por sus dones de profecía y visiones. Las personas se aglomeran en su casa en busca de ayuda y oraciones en todo momento del día y de la semana. Aquellos cuyas necesidades se satisfacen generalmente regresan con regalos para expresar su gratitud a Dios. Ella sintió el llamado de Dios en su vida y fundó la Iglesia Celestial Iyanu en 1986. Auxiliares masculinos y femeninos por igual la ayudan en la administración de la iglesia. Esto es muy importante dado que la Iglesia Celestial de Cristo bajo cuyos auspicios

La Profetisa Olujide estableció que su rama es una iglesia caracterizada por un liderazgo predominantemente masculino.

Del mismo modo las mujeres son visibles y activas en el cuadro de liderazgo de la Iglesia Querubines y Serafines. A diferencia de algunas iglesias africanas independientes en Yorubaland la Iglesia Cherubim y Seraphim fue fundada por una mujer (Christiana Abiodun Akinsowon) y un hombre (Moisés Orimolade Tunolase) en 1925. Tras la muerte de Moisés Orimolade Abiodun Emmanuel (antes Akinsowon) se convirtió en el líder de la iglesia pero no sin la oposición de algunos miembros. La disputa fue a la corte y finalmente se resolvió a favor de Abiodun Akinsowon en 1986. Este fue un caso clásico en la historia del cristianismo africano debido a la larga lucha de Madam Akinsowon para mantener el control sobre una iglesia que ella cofundó. Además de esto fue su rechazo al arbitraje de los reyes yoruba que le aconsejaron que aceptara el control de la iglesia por parte de los líderes masculinos. Grupos de mujeres religiosas de todo el país celebraron la victoria de Akinsowon en 1986. La consecuencia imprevista de su victoria fue que las mujeres comenzaron a cuestionar la idea de que las relaciones de poder en las iglesias africanas independientes dependían de las prescripciones de género como veríamos en el caso de las iglesias pentecostales / carismáticas. Akinsowon murió como el líder de la Iglesia Cherubim y Seraphim. Que la decisión que la confirma como la líder de la iglesia tuvo que venir después de un juicio indica que el poder no depende de las prescripciones de género entre los yoruba. Además confirma que la influencia de la cultura Yoruba sobre el género y las relaciones de poder dentro de la tradición cristiana es fuerte.

Las mujeres han desempeñado papeles de liderazgo en la Iglesia Cherubim y Seraphim desde sus inicios. De los setenta discípulos que comenzaron la difusión efectiva del evangelio en esta iglesia veinticinco eran mujeres. Del mismo modo cuatro miembros de la primera junta de síndicos de la iglesia eran mujeres.<sup>9</sup> Además de las mencionadas anteriormente las mujeres sí funcionan como profetisas visionarias y fundadoras de iglesias. Las mujeres fundadoras de iglesias presiden sus iglesias y lideran en todos los aspectos de la adoración y la administración. Ejemplos son Madre en Israel V. John quien fundó la iglesia Ona Iwa mimo C&S Ilorin; La Profetisa F.E. Alabi quien estableció la Iglesia de la Gracia de Dios Ilorin y Su Gracia E.B. Kolawole el fundador de la iglesia espiritual del Santo Ilorin. Las relaciones de poder en la Iglesia Cheru-bim y Seraphim son fluidas y son atendidas por negociaciones constantes. La marca aquí se desplaza de las estructuras hegemónicas a la complementariedad mutua. Esta situación es sin embargo no es cierto de

todas las iglesias independientes africanas como descubriremos de la Iglesia Cristiana Apostólica.

El tercer caso de estudio de las iglesias independientes africanas es la Iglesia Cristiana Apostólica (CAC) que se estableció en 1931 aunque la iglesia ha sido testigo de una serie de secesiones a lo largo de los años. La formación de 1931 sin embargo ha sido testigo de la fragmentación en los últimos años algunos de los cuales se refiere a las mujeres fundadoras de la iglesia. El término CAC se usa aquí para referirse al cuerpo principal de la iglesia de la cual se formaron otras iglesias o de la cual otros dependen para las perspectivas doctrinales. Para una fácil identificación designaré a la segunda ola de iglesias CAC como CAC2. Algunas de las iglesias CAC2 fueron fundadas por mujeres que encontraron que las restricciones dentro de los sistemas patriarcales prevalecientes del cuerpo matriz eran engorrosas no bíblicas e injustificadas. Además de esto estas mujeres líderes reclaman un llamado en sus vidas para funcionar en el cuadro sacerdotal. Como esto no pudo ser acomodado dentro del CAC salieron para establecer nuevas iglesias.

Dentro del CAC principal los roles de las mujeres son subordinados y secundarios a los de los hombres. Los mandamientos bíblicos se citan regularmente en sermones para apoyar esta situación incluyendo Génesis 316; I Corintios 14 34-35; y I Timoteo 212. Las mujeres en estas iglesias están excluidas de los roles de liderazgo y el espacio de autoridad. Puede que no funcionen como ujieres en la iglesia aunque se les permite interpretar sermones en ciertas ocasiones como diputados de líderes o oficiales masculinos. El mandamiento de que las mujeres se cubran la cabeza se aplica estrictamente para confirmar la subordinación de las mujeres a los hombres ya que el hombre es la cabeza de la mujer como suele afirmarse en la iglesia. Las mujeres en esta iglesia practicaban la formación de grupos pero no para desafiar los roles que se esperaban de ellos en la iglesia. En cambio el enfoque de los grupos de mujeres en el CAC se basa en la necesidad de preparar a las mujeres para roles femeninos y femeninos. A diferencia de la situación entre algunas iglesias misioneras y algunas otras iglesias africanas independientes los grupos de mujeres no constituyen una vía para el empoderamiento. La agenda de formación de grupos de mujeres entre estas iglesias es puramente teológica sirviendo como un medio para internalizar las percepciones androcéntricas de las mujeres.

En contraste con esto las iglesias CAC2 establecidas por mujeres enfatizan las relaciones mutuas y complementarias de construcción de género en la tradición cristiana. Ejemplos de estas iglesias son CAC el Poder de Dios nunca falla (Agbara Olorun Ki Ba Ti) y CAC Daniel's Yard (Agbala Daniel) ambos en Ibadan estado de Oyo Nigeria. Las relaciones de género y poder en estas iglesias son fluidas y

modulado por factores distintos de sexo y sexo. A veces las mujeres lideran mientras que en otras ocasiones el liderazgo es por hombres. El oficial que preside sin embargo sigue siendo la mujer fundadora de la iglesia. Debo señalar sin embargo que las iglesias CAC2 no deben verse como casos aislados de relaciones mutuas de género. Por el contrario debe quedar claro que abundan muchas iglesias en el sudoeste de Nigeria donde una combinación de liderazgo femenino y masculino es una característica frecuente. Los dones de profecía y visión por los que las mujeres son especialmente conocidas hacen que estas iglesias sean atractivas tanto para hombres como para mujeres. La relación complementaria de los roles de género encuentra expresiones explícitas en el entorno ritual de las iglesias CAC2. Las mujeres son participantes activas en las sesiones de oración la representación de canciones y la Eucaristía. Las expresiones simbólicas que resaltan el retrato femenino de la di-vine se emplean en la adoración especialmente en canciones. El simbolismo también se refleja en los elementos de las oraciones en estas iglesias.

Dos ejemplos de canciones de este personaje se dan aquí con fines ilustrativos:

Apon mo ma we 'hin/2ce  
 Pon mi Oluwa f'oja mu mi  
 Ma je nja lule  
 Lehin re Oluwa  
 Pon mi Oluwa  
 F'oja mu mi.  
 Quien respalda a un niño con confianza / 2ce me  
 respalda oh Señor y abrázame con oja (banda) no  
 me dejes caer al suelo\n de tu espalda oh Señor\n  
 Vuélveme Oh Señor\n y abrázame con oja (faja).

La imagen de fondo de esta canción es la de una madre que coloca al niño sobre su espalda de forma segura para garantizar la calidez la comodidad y la protección. En el lenguaje Yoruba que un niño caiga al suelo desde la espalda de la madre es un tabú con consecuencias peligrosas para el niño la madre y la comunidad en general. Por lo tanto se percibe a Cristo como una madre que con confianza pone al bebé (adorador) sobre su espalda y asegura al niño con oja y de ese modo proporciona la seguridad de la madre. La siguiente canción presenta una imagen de Dios como un esposo que lleva al adorador a su novia. Se espera que el esposo proporcione a la novia cuidado y protección así como Cristo protege y cuida a sus adoradores.

La canción va así:

Mo ye ge Alleluia mo yege/2ce  
Jesu ri mi l'omoge  
O si gbe mi ni'yawo o  
Alleluia mo ye ge  
He logrado el exito Aleluya he tenido éxito. Jesús me  
vio como doncella.\n Y él se casó conmigo.\n Aleluya  
he logrado el éxito.

Las implicaciones de las canciones son múltiples que Cristo es concebido como hombre y mujer en la experiencia cristiana Yoruba y que se espera que Cristo brinde cuidado y protección para el adorador. Además los adoradores femeninos y masculinos de Cristo son retratados como sus novias. Una situación similar se puede encontrar en la religión Yoruba donde los adherentes masculinos y femeninos son novias de las deidades. Se puede afirmar entonces que la fluidez de género en la relación entre lo divino y los humanos es una similitud encontrada con la religión Yoruba y el cristianismo.

De manera similar las fuerzas contrarias reciben representaciones simbólicas durante las sesiones de oración. El obispo Bola Odeleke fundador femenino de Agbara Olorun Kii ba Ti (el poder de Dios nunca falla) por ejemplo organiza reuniones de oración para diferentes clases de personas en la iglesia incluidos artesanos estudiantes hombres de negocios y mujeres y futuros padres (Awon ti won nwoju Oluwa). Ella habla sobre el diablo como el enemigo responsable de los males que experimentan las personas y se alienta a los miembros a destruir este poder negativo a través de medios que de ningún modo son convencionales. Por ejemplo Odeleke instruye a los fieles a traer consigo bastones (Atori) con los cuales golpear al enemigo severamente (Ana ja ti) o garrotes (ponpo) con los que el enemigo puede romperse en pedazos durante las sesiones de oración.

Digno de mención son las iglesias CAC2 dirigidas por parejas. Las interpretaciones de las relaciones de poder en tal situación varían. Aunque algunos ven a la esposa como algo secundario al esposo en sus roles dentro de la administración de la iglesia de acuerdo con el mandato bíblico de que las esposas sean sumisas a sus maridos las parejas en esta situación parecen estar en desacuerdo. Ellos profesan que la jerarquía se descuenta en su modo de administración de la iglesia y enfatizan en cambio la armonía y la interdependencia. Estas parejas presentan jóvenes cristianos yoruba con modelos para hogares cristianos donde el principio rector es el respeto mutuo en oposición a la dominación y la opresión.

Ha surgido lo que podemos llamar la identidad de las mujeres de Aladura que es distinta de la identidad de las mujeres en las iglesias de la misión que examinamos en la primera parte de este trabajo. Aunque las mujeres tienen acceso a roles de liderazgo y autoridad en diversos grados en las iglesias independientes africanas la solidaridad grupal sigue siendo una realidad. El Consejo Celestial de Mujeres y las Buenas Mujeres de la Iglesia Cristiana Apostólica son ejemplos de estas formaciones grupales. Esto podría ser percibido como una indicación de la preferencia de la mujer Yoruba por las relaciones sociales colectivas por encima del individualismo (Rushing 1996). La norma para la mujer Yoruba es buscar el cumplimiento a través de identidades de grupo en lugar de como individuos. Esta norma encuentra expresión en todas las esferas de las actividades humanas incluidos los planos político económico y espiritual. Conocido popularmente como *egbe* el motivo se trasplanta aquí a la tradición cristiana en virtud de las relaciones mutuas de género y poder. Algunos consideran la formación de grupos como una forma de resistencia al status quo o como una compensación ofreciendo consuelo a las mujeres debido a su exclusión del espacio de poder. Los casos de las iglesias independientes africanas en Yorubaland sin embargo parecen negar esta postura. A pesar de su acceso a posiciones de liderazgo en estas iglesias las mujeres aún encuentran que la formación grupal es un aspecto integral de su ser e identidad. Preferiríamos considerar estas formaciones como un aspecto esencial de la apuesta de la mujer yoruba por el cumplimiento de sí misma sin relación con su proximidad al espacio de poder y autoridad.

La dinámica de género en las iglesias africanas independientes se ve acentuada en gran medida por las reglas prohibitivas relativas a la sangre de hombres. Los estudiosos han visto la sangre menstrual como una manifestación de las categorías binarias incrustadas en la historia occidental categorías que sugieren que la naturaleza (los aspectos materiales de la existencia) es fe-masculina mientras que la mente (la fuente de teorías abstractas sobre la existencia) es masculina. Estrechamente relacionada con esto está la postura de algunos filósofos de que la materia es femenina (material pasiva corporal y perceptible por los sentidos) mientras que el hombre es activo racional incorpóreo y más parecido a la mente y al pensamiento (Bernard et al. 2000). Por lo tanto por implicación la hembra es inferior al macho y la etiqueta prohibitiva colocada sobre la sangre menstrual es solo una de las muchas maneras de hacer cumplir esto. Sin embargo estas categorías no son universales y a menudo son problemáticas. No existe una base cognitiva para la suposición de que ciertos aspectos de la naturaleza o la mente humana son predominantemente masculinos o femeninos. Otros estudiosos trazan la etiqueta prohibitiva puesta en la menstruación en la esfera religiosa del hecho de que la sangre es un símbolo de la muerte; ya que el derrame de demasiado

la sangre produce la muerte (Girard 1981). Sin embargo otros estudiosos sostienen que la sangre simboliza la vida y por lo tanto es sagrada. La etiqueta negativa colocada en la sangre menstrual también se ha interpretado como un reflejo del miedo primario de los hombres a la sangre emitida por las mujeres mensualmente.<sup>10</sup> El punto más importante aquí es que la sangre menstrual está etiquetada como contaminante no por las mujeres que la experimentan sino por los hombres quienes no menstrúan. La prohibición lleva a situaciones paradójicas por ejemplo algunas mujeres en las iglesias independientes africanas ocupan puestos de autoridad pero no pueden realizar sus deberes durante el período masculino. Dado que la sangre menstrual y el parto son auspiciosos para la humanidad y deben ser apreciados en lugar de degradados abogamos por una reevaluación de tal prohibición para que las mujeres puedan disfrutar de su potencial de liderazgo en las iglesias africanas independientes.

## Mujeres en las iglesias pentecostales

Es imperativo afirmar que el término "pentecostales" se refiere a iglesias con características diversas. Esto explica por qué las diferencias en las prácticas se pueden identificar entre estas iglesias. Sin embargo ciertas características comunes de las iglesias pentecostales en Yoruba pueden ser identificadas. Uno es un aparente énfasis en los dones del Espíritu Santo que incluyen entre otros la glosolalia. Segundo los líderes en estas iglesias generalmente poseen carisma y elocuencia. En tercer lugar se hace hincapié en el "evangelio de la prosperidad". Finalmente la mayoría de las iglesias pentecostales se fundaron entre 1970 y 2000. Hay fundadores de iglesias masculinas y femeninas entre los pentecostales. En cada caso el cónyuge del fundador es automáticamente cooptado en el ministerio. Para entender la dinámica de género y las relaciones de poder entre este grupo de iglesias es fundamental el estatus del líder / fundador ya que hasta hace poco había pocas estructuras organizativas propias de las iglesias. La mayoría de las actividades se coordinaron y giraron en torno a la personalidad del fundador. Los líderes de las iglesias pentecostales generalmente son educados y algunos pertenecen a la clase profesional; por ejemplo algunos son médicos académicos ingenieros y administradores. Su condición educativa se refleja en la forma de administración y gestión de recursos humanos y de otro tipo. El líder es el director ejecutivo y el principal funcionario de contabilidad. Se ha sugerido en algunos círculos que algunas de estas iglesias no son más que empresas comerciales a juzgar por sus prácticas y métodos.

empleado en alcanzar riqueza. Tal sugerencia se basa en el énfasis de la iglesia en la prosperidad que para la iglesia depende de la medida de la entrega por parte de los fieles. Se alienta a los miembros a donar a la iglesia para que sean prósperos aunque la única señal de prosperidad a lo largo de los años ha sido de parte de los líderes que a menudo mantienen un estilo de vida fl orante. Esto se ha convertido en un problema serio para las iglesias pentecostales especialmente en una sociedad donde la pobreza es una realidad cotidiana.

Las mujeres en las iglesias pentecostales presentan una imagen de poder debido a su participación en el cuadro de liderazgo. Teóricamente las mujeres tienen el mismo acceso a puestos de liderazgo en estas iglesias y pueden funcionar en todas las capacidades. Además no hay reglas prohibitivas basadas en la anatomía femenina en estas iglesias. Aunque ninguna mujer está excluida de la casa de adoración o el entorno ritual debido a las reglas prohibitivas sobre la emisión de sangre algunas iglesias pentecostales sin embargo requieren que las mujeres cubran sus cabezas en la iglesia. La mayoría de mis informantes no conectaban en absoluto la cobertura de la cabeza de las mujeres en la iglesia con la superioridad masculina; más bien lo ven como una prescripción de la Biblia. Sin embargo vale la pena notar que algunas otras iglesias pentecostales profesan que el cabello de la mujer es una cubierta para su cabeza por lo que puede no ser necesario el uso de bufandas y sombreros. Finalmente mis discusiones con algunos pentecostales en pueblos yoruba<sup>11</sup> sugieren que el enfoque de la iglesia es ganar las almas de las personas para Dios; cualquier otro problema es secundario a esto. Ahora procederé a analizar algunos ejemplos de iglesias pentecostales en Yorubaland como casos de estudio.

La Sra. Bola Adedeji Taiwo popularmente conocida como Mama Tolu fundó el primer caso la Iglesia Last Days Miracle Revival Ilesa.<sup>12</sup> Recibió el llamado de Dios y comenzó su ministerio en 1985. Tiene un Certificado Nacional de Educación y está casada. al Sr. Taiwo. Ella administra la iglesia junto con su esposo. Su esposo predica y enseña en la iglesia mientras que ella funciona principalmente en el área de la profecía y la curación. La profecía y la curación podrían identificarse como vías de empoderamiento para las mujeres en la tradición cristiana Yoruba. Ambos fenómenos se llevan a cabo no por los poderes y habilidades de las mujeres afectadas sino por los poderes divinos que operan a través de las mujeres. Por lo tanto desafiar la autoridad de la profetisa o curandera sería equivalente a cuestionar lo divino para quien la mujer es solo una agencia de expresión. Por lo tanto las mujeres obtienen un mejor estado de las actividades de profecía y curación en el Cristianismo Yoruba. El caso de la Sra. Bola Adedeji Taiwo no es una excepción como es evidente por el

pliegue en sus seguidores durante el corto lapso de la existencia de su ministerio. Las mujeres en esta iglesia disfrutaban del mismo acceso al espacio de poder y no están sujetas a reglas prohibitivas. Las relaciones de género son complementarias y la atención se centra en la predicación efectiva de la palabra de Dios para el bienestar de las personas. Esto ha producido una atmósfera de armonía en la iglesia que se manifiesta en la alta tasa de crecimiento desde su inicio en 1985.

En la misma línea el Reverendo Akindayomi que murió el 2 de noviembre de 1980 estableció la Iglesia Cristiana Redimida de Dios. Pastor E.A. Adeboye sucedió al reverendo Akindayomi en marzo de 1981. En la Iglesia Cristiana Redimida tanto mujeres como hombres tienen el mismo acceso al poder divino y la autoridad y se tratan mutuamente con respeto mutuo. Esta iglesia también enfatiza el llamado de Dios en la vida del individuo. Las mujeres funcionan en esta iglesia como párrocas de la parroquia y del área.<sup>13</sup> Además se fijan en el entorno ritual especialmente en la administración de la Sagrada Comunión. Las mujeres en esta iglesia por lo tanto tienen la oportunidad de pasar a la cima de la jerarquía de la iglesia.

Sin embargo las situaciones en algunas de las iglesias pentecostales no son tan empoderantes para las mujeres. El Obispo David Oyedepo en Ilorin fundó la Iglesia de la Fe Viviente (también conocida como Ministerios de Liberación de Fe) en 1983. En sus comienzos esta iglesia no tenía estructuras de organización pero recientemente pastores diáconos diaconisas y obispos han sido designado para las diversas ramas de la iglesia. Ninguna mujer sin embargo ha sido ordenada como sacerdote. Aunque las mujeres a veces pueden sacar a la congregación del altar no se les permite presidir como pastoras en la iglesia.

Una evaluación de las relaciones de género y poder en las iglesias pentecostales revela una fusión de paradigmas culturales y bíblicos. El papel de las mujeres suele estar mediado por su condición de esposas; por lo tanto hay una transmutación de las prescripciones matrimoniales cristianas en el reino de la adoración. Por otro lado el hecho de que las mujeres jueguen papeles importantes en el entorno ritual en la mayoría de las iglesias puede estar conectado con la cosmovisión sociocultural Yoruba que proporciona un papel de calidad para la adoración de las mujeres. La negociación de las relaciones de género y poder en las iglesias pentecostales es pues un viaje continuo en el proceso y en el tiempo.

En resumen podemos postular que los papeles y el estatus de las mujeres en la tradición cristiana Yoruba están influenciados por el patriarcado las relaciones de poder el contexto ritual las adaptaciones desiguales y los préstamos de los mandatos bíblicos y la cosmovisión cultural y religiosa Yoruba. Las influencias patriarcales en la tradición se pueden ubicar en las prácticas

y regulaciones especialmente el tabú de sangre. En reacción a estas restricciones las mujeres buscaron vías alternativas de poder y trabajaron para hacer cambios en el nivel pragmático de la cristiandad. Sus esfuerzos incluyen la reinterpretación de algunos pasajes bíblicos previamente citados para excluir a las mujeres de puestos de liderazgo. Además las mujeres se han apropiado de los marcos culturales para actualizar su apuesta por la igualdad de oportunidades dentro de la tradición cristiana. Un ejemplo de esto es el motivo de la formación grupal. La educación y la influencia de la civilización occidental también han ayudado a cosechar praxis de las prescripciones arcaicas de género en el cristianismo. La cultura sirve como una herramienta potente para forjar nuevos paradigmas de género y relaciones de poder en la tradición cristiana Yoruba. Es cierto que los roles de género que ofrece el cristianismo en su advenimiento en Yorubaland ya no son sostenibles. Con la creciente influencia de las mujeres en la sociedad el proceso de entrelazar nuevos patrones de relaciones de género y poder en la tradición cristiana seguramente dará como resultado más oportunidades para las mujeres.



# Identidad poder y relaciones de género en las tradiciones religiosas de Yoruba

## Introduccion

La identidad como fenómeno abarca un compendio de diferentes elementos que sin embargo están interconectados. Los ingredientes para la construcción de la identidad son provistos por una combinación de cultura religión y relaciones de poder entre otros. Además la fluidez y las reconfiguraciones son características sobresalientes de la construcción de la identidad ya que el tiempo y las configuraciones dictan qué aspectos de la identidad del individuo se priorizan. Otro elemento importante en la construcción de la identidad es el mito. Los mitos proporcionan el arquetipo para la construcción de la identidad especialmente en sociedades donde la religión es una característica importante y dominante. Los mitos ofrecen modelos que influyen en la construcción de la identidad de manera explícita o sutil. Esto es específicamente cierto de los mitos cosmogónicos que se relacionan con el origen del mundo y los mitos cosmológicos que proporcionan explicaciones de los valores y significados en las vidas de las personas. En esa medida los mitos podrían considerarse como "un espejo de la realidad una reflexión de la vida real una forma semántica derivativa en resumen una extensión de los significados culturales primarios" (Weiner 1988 2).

El poder transmite la noción de influencia la capacidad de afectar y afectar una situación de manera significativa. El poder puede manifestarse entre "cada punto del cuerpo social miembros de familias o entre todos los que saben y todos los que no" (Foucault 1980 187). Aunque a veces se exhibe a través de medios coercitivos el poder también puede incluir la capacidad de ejercer influencia sin coacción. Como concepto el poder está imbuido de nociones de diferencia y posesión de conocimiento exclusivo y jerarquía. Por lo tanto se supone que el poder está bajo la custodia de una minoría pero se ejerce

sobre una mayoría. Digno de mención son las diferencias en tipos y formas de poder. El poder puede ser visible y formal como es el caso de las autoridades políticas pero también puede ser invisible e informal como es el caso del conocimiento esotérico y las prácticas místicas en la religión. En ambos casos el producto final de tales poderes y el efecto de su influencia indican su potencia y relevancia incluso cuando no puedan analizarse intelectualmente.

En el centro de las relaciones de género hay problemas de poder y cómo los humanos se ven afectados por la influencia del poder. El género como construcción asume ciertas características básicas para las personas debido a su sexo. Tal clasificación sin embargo ha sido un matiz constante ya que la búsqueda continúa para exponer la insuficiencia de una definición clara y unitaria de los seres humanos basada únicamente en las características biológicas. Parece claro que el género como una construcción necesariamente debe acomodar múltiples paradigmas para permanecer válido en los discursos académicos.

Este capítulo analizará la influencia de los mitos en la construcción de la identidad el poder y las relaciones de género en la tradición religiosa Yoruba. Esto se hará desde un punto de enfoque que toma en serio el acceso de las mujeres al poder y la importancia de esto para la construcción de identidad de las mujeres. En este sentido consideraremos los mitos cosmogónicos y cosmológicos la tradición de la diosa y el papel de las diosas y las mujeres en la sagrada realeza y las narrativas migratorias. Hasta tiempos recientes los registros escritos de la tradición religiosa indígena Yoruba han sido retratados predominantemente desde la perspectiva de los hombres. Un análisis de los materiales clave indicará que el discurso dominante ha sido influenciado por el sexismo masculino con la excepción de unas pocas lecturas feministas intermitentes de textos conocidos sobre la religión yoruba como los de Idowu (1962) Bascom. (1969) y Lucas (1948). Este capítulo sin embargo examina la tradición religiosa yoruba para demostrar no solo los roles significativos de las mujeres sino también para criticar las imágenes de las mujeres presentadas en textos estándar. Empleando un enfoque interdisciplinario me preocuparé por los materiales etnográficos y su análisis crítico ya que se relacionan con cuestiones de género tradiciones orales materiales de archivo análisis fenomenológico estudios culturales y análisis feminista. En última instancia espero presentar una imagen más equilibrada de las mujeres en la tradición religiosa.

## Mitos Cosmológicos

Los mitos cosmológicos proporcionan explicaciones para cuestiones de significado y causas primarias. Estos mitos constituyen la base de

la construcción de la cultura y la visión del mundo por parte de las personas y proporcionar modelos para patrones posteriores para aquellos que intentan captar el significado de la vida y la vida (Sproul 1979 6). Elucidan la conexión entre lo sobrenatural y lo natural entre la realidad última y los humanos. Los mitos cosmológicos emplean símbolos y metáforas para ubicar el comienzo del comienzo y en el proceso ofrecen arquetipos para los esfuerzos humanos. Debido a que los mitos cosmológicos funcionan como modelos para la actividad humana (Eliade 1958 412) los roles desempeñados en ellos por hombres y mujeres tienen una gran importancia para la construcción y las relaciones de género en una cultura determinada. Eliade (1967) delinea cuatro tipos de mitos cosmológicos. El primer mito de creación es ex-nihilo es decir creación ocasionada por el pensamiento la palabra o el creador que se calienta en una choza de vapor. El segundo mito de creación emplea el motivo del buzo de la Tierra donde el creador envía pájaros acuáticos o se sumerge en el fondo del océano primordial para traer una partícula de tierra de la cual emanó todo el mundo. En el tercer mito la creación resulta de la división en dos de una unidad primordial que podría manifestarse como la separación del cielo de la Tierra el corte en dos de un huevo cosmogénico o simplemente a través del caos. Por último la creación se remonta a la desmembración de un ser primordial.

Según el relato cosmogénico yoruba la creación no era ex-nihilo (Awolalu & Dopamu 1979 64). Ciertos materiales preexistentes se usaron para crear la naturaleza y las figuras físicas de los humanos. Sin embargo en algún momento después de la creación de los humanos se produjo una separación entre el cielo (que se considera la morada del creador) y la Tierra. Las explicaciones para esto varían pero parece claro que los humanos en la Tierra originalmente tenían libre acceso a la morada del creador mientras que las deidades (orisa) podían visitar la Tierra a voluntad.

## Mito Cosmológico Yoruba

La cosmología yoruba se presenta en muchas versiones a través de las cuales se proporcionan explicaciones para el origen del universo. Estas cuentas trazan la creación de la naturaleza así como los humanos a Olodumare (Dios) que delegó algunos poderes a los irunmole (divinidades primordiales). En una de las cuentas Olodumare delegó los poderes para crear el paisaje y la figura física de los humanos a Orisanla (divinidad superior). Olodumare le dio a Orisanla algunos elementos para lograr estos objetivos incluyendo barro terroso (erupa) en una concha de caracol (ikarahun igbin) un ave (ojo) y una gallina (akuko)

(Awolalu y otros 1979). En esta versión se le pidió a Oduduwa que acompañara a Orisanla en este viaje misionero. Oduduwa es una figura en el sistema de pensamiento Yoruba con clasificación dual como divinidad y ancestro<sup>1</sup> (Awolalu 1979 25). El relato afirma que en el camino a la Tierra Orisanla se emborrachó y Oduduwa tuvo que cumplir los mandamientos de Olodumare sobre la fundación del paisaje en la Tierra (Beier 1980 9). La importancia de la historia para el presente estudio es que Oduduwa se presenta en muchos textos orales como femenino un hecho que ha sido reconocido por algunos estudiosos (Lucas 1948 Parrinder 1967 13 Awolalu y otros 1979 57; Olaniyan 1992 65) pero no por otros por las razones mejor descritas como polémicas. Si asumimos por una vez que Oduduwa era como afirma esta versión mujer ¿cómo afectaría esto al análisis de la cosmología yoruba? Primero significaría que Oduduwa a quien se considera el progenitor del pueblo yoruba y el primer gobernante era mujer. Segundo la historia sugiere que la creación fue llevada a cabo conjuntamente por Oduduwa (una mujer) y Orisanla (un hombre). Mientras que Oduduwa creó la tierra los valles y las montañas con los elementos proporcionados por Olodumare Orisanla al recuperarse de su estado de embriaguez creó las figuras físicas de los humanos. Se dice que Orisanla creó algunos humanos hermosos y otros como albinos y jorobados; como consecuencia las personas con discapacidad siguen siendo consideradas como seres especiales y sagrados para el grupo Orisanla en Yorubaland.

Una mujer Oduduwa está completamente dentro del ámbito de la posibilidad teniendo en cuenta que durante un cierto período los yoruba pudieron haber sido gobernados por mujeres (Olaniyan y otros 1992 41 66). La evidencia de esto es proporcionada por las tradiciones orales yoruba especialmente los versos del corpus Ifa y por las historias de origen que describen la necesidad de que las personas consulten a un gobernante antes de que puedan establecerse en un área. Un ejemplo de esto fue la situación de Osogbo donde los cazadores visitantes tuvieron que negociar con Osun antes de que la gente pudiera establecerse en su morada actual. El festival anual de Osun es uno de los requisitos acordados para el asentamiento popular en esta área (Ogungbile 2000 Olupona 2000 Badejo 1996 Olajubu 1995). Del mismo modo los relatos de cómo las mujeres tenían poderes al principio de los tiempos pero fueron engañados por hombres que tomaron estos poderes de ellos y los convirtieron en subordinados están repletos en el corpus de Ifá. Una de esas cuentas a menudo citada como el origen del culto egungun que originalmente pertenecía a las mujeres (Adediran 1994 123) se registra en Odu (capítulo) irantegbe de Ifa:

*Ha! Agba t'oba s'aseju, tite ni te  
A d'ifa fun Odu*

*Nigbati ode isalaye  
Won ni ki o se suuru  
Ki o ma yaju  
Odu ni ko si nkankan  
Nwon ni ki o ru ebo  
O ni oun ko ru ebo  
E bo k'obinrin le ri agbara gba la t'od' olodumare loru  
Ko ru ko le lo agbara na titi  
Ko ru'bo k'aye ma ri idi oun  
Lo ba wo igbo igbale, o mu eegun jade  
Obarisa wa ko na 'pe  
Ase Odu ni Olodumare ko gbogbo aye le lowo  
Ati kaa eegun ni atiti oro tabi gbogbo orisa  
Oun ko gbodo wo kankan ninu won  
Obarisa ni ha! Obinrin yi ni yio wo 'gbo gbogbo aye naa  
Ni obarisa be ke si orunmila ti 'se babalawo ti re  
Orunmila ni ki obarisa ru 'bo, o si ru  
Orunmila si se ifa fun un  
O ni ile aye yi nbo wa di tie  
O ni sugbon suuru ni ki o mu  
Nigbati o ya Odu pe obarisa  
O ni igba ti o je wipe awon jo wa si 'le aye ni  
O ye ki awon fi 'nu han ara won  
Ni Odu ati Obarisa ba jo ngbe po  
Orisala fun Odu ni omi igbin ti maa je mu  
Odu ni ki Orisala kalo  
Obarisa si telee  
Odu si wo igbe eegun  
O si da eku b'ori loju Obarisa  
Ni oun ati Obarisa ba jade ni igbo igbale  
Nigbati won pada wo igbo igbale t'eegun wo le tan  
Ni Obarisa wa lo si ibi eku wa  
Ni o ba tun da, o fi awon ti ko si nibe tele si i  
Aso lasan ni eegun ti ko ba ni awon l'aju  
Lehin igbati nwon de ile tan  
Obarisa wo ilerun eegun lo, o si gbe eegun jade  
O si mu ore lowo  
Ko da gbere fun Odu mo ti o fi gbe eegun jade lo  
O bere si fo 'hun eegun, ki won ma ba da mon  
Eyi ni o s'eru ba Odu  
Bayi ni okunrin fi ogbon gba agbara lowo obinrin*

## Traducción:

¡Decir ah! Un anciano que se porta mal tiene que ser deshonrado. Ifa fue adivinado por Odu.  
 Cuando ella llegó a la tierra Se le aconsejó que gobernara su pasión Odu no hizo caso al consejo  
 Le pidieron que sacrificara pero ella se reuzo  
 Ella sacrificó para apelar a Olodumare para que le otorgue su poder  
 Ella deseaba usar el poder durante mucho tiempo pero no se sacrificó para evitar que la gente supiera su secreto.  
*Ella entró en el surco sagrado de eegun (mascarada ancestral)* un día y  
 Salió como un enmascarado  
 ¡Decir ah! Entonces es Odu que Olodumare (Dios Supremo)

dio el poder  
 Sobre todo el mundo dijo obarisa (Obatala)  
 Obarisa fue a orunmila para consultar Ifa  
 Orunmila le pidió que sacrificara y obedeció. Orunmila le dio el remedio necesario.  
 Pero advirtió que tenía que ser paciente  
 Para convertirse en el gobernante del mundo  
 Un día Odu invitó a Obarisa a una discusión  
 Ella dijo como colegas que tenían que estar más familiarizados el uno con el otro  
 Luego se acercaron viviendo juntos  
 Obarisa le dio a Odu el líquido del caracol que era Parte de su dieta Y a Odu le gustó y prometió beberlo siempre  
 Odu luego invitó a Obarisa a venir  
 Y él la siguió al surco sagrado de eegun. Se puso su eku y salió como un enmascarado. Salieron de la rutina juntos.  
 Cuando volvieron al surco Y Odu eliminó el eku  
 Obarisa moved closer and inspected the *eku*  
 Lo modificó poniéndole una red para cubrirse la cara. Cualquier enmascarado que no tenga red es un ordinario

disfraz Después de  
 llegar a casa

Obarisa entró al santuario eegun y se volvió  
En un enmascaramiento  
Él sostuvo un látigo  
Cambió su voz a la de un eegun  
Para disfrazarse Cuando Odu vio el eegun ella tenía  
miedo Así fue como los hombres dominaron astutamente  
a las mujeres

Este mito presenta a Odu como una mujer poderosa que tenía el control de una importante práctica religiosa. Odu en la religión Yoruba también es reconocido como la esposa de Orunmila (la deidad a cargo de la adivinación y la sabiduría) y la designación de los capítulos en el corpus Ifa. Toda consulta en el sistema adivinatorio de Ifa depende de un Odu u otro. Además los antepasados se perciben como parte de la comunidad humana y por lo tanto una fuente de continuidad para la humanidad. Del mismo modo la procreación que se considera un atributo de la mujer es un medio para garantizar la continuidad de la humanidad. Parecería comprensible entonces si la práctica ancestral que es otro medio de continuidad para la raza humana descansara en una mujer. La tensión de género es aparente en la historia también entre Obarisa (un hombre) y Odu (una mujer). Tal se acomoda dentro de la cosmovisión Yoruba donde las mujeres y los hombres compiten por el poder en todos los niveles pero especialmente en el ámbito religioso. Snail Fluid simboliza frialdad y suavidad (ero) en la religión yoruba y a menudo se percibe como una cualidad femenina pero esta historia refleja la fluidez de la construcción de género yoruba en que presenta el líquido caracol como alimento para una deidad masculina (Obarisa).

Otro mito a menudo citado que apoya el lugar primordial de las mujeres en los relatos cosmológicos Yoruba es la historia de Osun:

*Komu-n-koro*  
*Awo Ewi n'ile Ado;*  
*Orun-mu-dedeede-kanle*  
*Awo Ode Ijesa;*  
*Alakan-ni-n-be-lodo*  
*Ti-n-tele-tutu-rin-rin-rin.*  
*A dia fun'rinwo 'mole Ojukotun*  
*A bu fun 'gba 'mole Ojukosi*  
*Nijo won n t'ode orun bo*  
*Won de isalaye*  
*Won la igbo oro*  
*Won la igbo opa*

Won la ona gbooro olufe n to  
 Won gbimo  
 Won ko fi'mo je t'Osun  
 Won pe Eegun ile, Eegun ko je  
 Won pe oro, oro ko fohun  
 Won la 'na tooro olufe, won ko r'eni rin in  
 Won gun'yan, iyan won l'emo  
 Won ro'ka, oka won pa'pete.  
 Ase o d'oyun, Ato o d'omo  
 Ojo ko ro, ile nsa  
 Won se'le aye titi  
 Ile aye o gun rara  
 Agberegede Ajuba  
 A juba re, Aboju gberegede  
 Adifa fun Osun seegesi  
 Olooya iyun  
 Eyii ti yoo maa gbe ikoko  
 Ba ebo irunmole yooku je  
 A dia f'ejendinlogun Orodu  
 Won gbe'ra paa  
 Won to Olodumare lo  
 Olodumare ki won tan  
 O beere eketadinlogun won.  
 Olodumare ni, "kin ni o de  
 Ti e kii fi kee si?"  
 Won ni, "Nitori pe o je obinrin laarin awon ni"  
 Olodumare ni, "Agbedo o!  
 Obinrin bi okunrin ni Osun"  
 Olodumare ni,  
 Boribori, Awo Iragberi,  
 Omo ekose Osun ni i se  
 Egba, Awo Ilukan  
 Omo ekose Osun ni i se  
 Ese, ti i se Awo won n'Ijebu Ere  
 Omo ekose Osun ni i se  
 Atomu, Awo won ni Ikire Ile,  
 Omo ekose Osun ni i se  
 Awon Irunmole wonyii  
 Ni i je k'omo s'owo  
 Awon ni i je k'omo jere;  
 Sugbon, won ki i je  
 K'omo kere oja dele.

*Olodumare ni  
Ohun ti e ko tete mo  
Ni e waa mo wayi  
E pada s'ile aye  
Ki e si maa ke si Osun  
Fun gbogbo ohun ti e ba fee se.  
Ohunkohun tee ba da wo le  
Yoo si maa tuba-tuse.  
Igba ti won dele aye  
Won waa n'f'imo je t'Osun ile aye wa n gun  
Ode ilu n tooro  
Won waa bere sii ki Osun bayi  
"A-ri-pepe ko 'de si  
a fi'ide re'mo  
Yee mi, Af'ilu gba'se  
Ota o! Omi o! Edan o!  
Awura! Olu! Agbaja!  
Abawonpejo nidii imoran  
Ladekoju! Oore Yeye Osun!.*

Traducción:

*Komu-n-koro*  
Su adivino en la ciudad de Ado  
*Orun-mu-dedeede-kale*  
Su adivino en el reino de Ijesa;  
El cangrejo está en el río  
Y se arrastra sobre terreno extremadamente frío.  
Adivinaron para los 400 irunmole (divinidades) en el  
mano derecha  
Adivinaron para el irunmole 200 en el lado izquierdo en el  
día en que descendían del cielo  
Para la tierra planetaria  
Despejaron la arboleda de Oro  
Despejaron *Opa* arboleda  
Construyeron un amplio camino para que Ife indigenes pasara  
directo  
Ellos planearon  
Nunca tuvieron en cuenta a Osun en sus planes  
Invocaron a Eegun Eegun nunca habló  
Invocaron a Oro Oro nunca respondió  
Construyeron un camino recto para Ife indigenes

El camino estaba desierto  
 Golpeaban ñame estaba lleno de grumos  
 Preparaban oka se volvían desordenados. Ovarios y  
 espermatozoides nunca fecundados.  
 No llovió la tierra estaba seca  
 Ellos trataron de mantener el mundo  
 No hubo orden en el mundo Agberegede Ajuba.  
 Te honramos Aboju Agberegede  
 Quién adivinó para Osun el rico y hermoso El dueño del  
 hermoso peine de cuentas  
 El que se esconde  
 Para debilitar los sacrificios de otros orisas  
 Adivinaba para las dieciséis principales divinidades  
 Se levantaron de inmediato  
 Y fue a Olodumare.  
 Olodumare los saludó y  
 Preguntado por su decimoséptima persona.  
 Olodumare les preguntó "¿Por qué no?  
 Consulte con ella? "Ellos respondieron  
 "Fue porque ella era solo una mujer entre ellos". Olodumare  
 dijo "¡Que no sea así!  
 Osun es una mujer varonil ".  
 Olodumare dijo  
 "Boribori su adivino en Iragberi  
 Él es un aprendiz de adivinación de Osun  
 Egba su adivino en Ilukan  
 Él es un aprendiz de adivinación de Osun  
 Ese que es su adivino en Ijebu Ere  
 Él es un aprendiz de adivinación de Osun  
 Atomu su adivino en la ciudad de Ikire  
 Él es un aprendiz de adivinación de Osun  
 Estas divinidades  
 Permiten a una persona comerciar  
 Permiten que una persona obtenga ganancias;  
 Pero no permiten que la persona lleve las ganancias

A casa."

Olodumare dijo  
 "Lo que ignorabas es lo que ahora sabes".  
 Regresa al mundo y consulta a Osun en lo que sea  
 que emprendas  
 Lo que sea que tengas en tus manos

Continuará prosperando ".  
Cuando llegaron al mundo  
Comenzaron a consultar a Osun por sus planes.  
La normalidad regresó al mundo.  
Las ciudades comenzaron a ser testigos de la paz y la  
tranquilidad.  
Comenzaron a alabar a Osun así  
"Uno que tiene una tienda de bronce en un estante grande  
Uno que apacigua generosamente a sus hijos con bronce Mi  
madre ella que acepta ofrendas rituales con

tocar los tambores (y bailar)Ota (piedra de Osun)! Omi  
(aguas)! ¡Edan (figuras de bronce)! ¡Awura! Olu! Agbaja!  
El consejero omnipresente en la toma de decisiones

Reuniones.  
*Ladekoju!* La Madre Graciosa Osun!"  
(Ogungbile 2000)

Esta cuenta pone de relieve dos motivos importantes. Primero Olodumare reconoció y por implicación endosó los roles complementarios de los humanos masculinos y femeninos prefiriendo que las deidades masculinas retrocedan y hagan las paces con Osun. En segundo lugar Osun posee la capacidad de afectar y afectar el poder que activa la fuerza de la vida (Badejo 1996); por lo tanto ella podría inmovilizar todos los procesos normales de la vida. No hay duda por lo tanto de que la explicación normativa de la cosmología Yoruba que no le da a la mujer ningún papel en el proceso de creación falla en contar toda la historia. Los mitos de la cosmología que prevalecen entre los yoruba reflejan una coloración patriarcal latente que no concuerda con la experiencia cósmica Yoruba histórica que hace espacio para los principios masculinos y femeninos. Las tradiciones alternativas a menudo no se toman en serio y las tradiciones susceptibles a nuevas interpretaciones son ignoradas. Esto suele ser por razones subjetivas que sirven al interés sectario y que inadvertidamente tratan de ocultar el hecho de que la mujer desempeñó papeles positivos e importantes en estos conteos. Por lo tanto es apropiado cuestionar los relatos cosmológicos presentados actualmente en Yorubaland. Una hermenéutica de sospecha puede ser necesaria cuando se trata de textos religiosos yoruba. Una reexaminación desde la perspectiva feminista puede revelar que el agente primario en el proceso cosmológico a quien Olodumare delegó autoridad bien pudo haber sido una mujer (Oduwa). De hecho el principio femenino es primordial para la cosmogonía y la cosmología en las tradiciones religiosas de todo el mundo. En lugar de ser extraño por lo tanto el liderazgo femenino en realidad sería considerado como la norma. los

La importancia de esta historia para los roles de las mujeres en la religión Yoruba se manifiesta en los roles de liderazgo que desempeñan. Sin embargo la tensión entre el hombre y la mujer es una característica común de la religión Yoruba y esto podría haber informado las estipulaciones establecidas para restringir la participación de las mujeres en algunos aspectos de la religión Yoruba. A pesar de esto los mitos cosmológicos constituyen una rica fuente de información sobre las relaciones de género Yoruba y siguen siendo un modelo indiscutible para el empoderamiento de las mujeres en Yorubaland.

## Diosas y Heroínas Culturales

Las diosas han sido objeto de adoración en todas las religiones del mundo. Algunos estudiosos atribuyen la adoración a la diosa al hecho de que las sociedades humanas fueron inicialmente matriarcales llegando a ser patriarcales solo con el advenimiento de la guerra. Estudiosos como J. B. Townsend (Bernard 2000) J. J. Bachofen K. Max F. Engel y R. Briffault (Eliade 1987) pertenecen a este grupo. Otro grupo de estudiosos sostiene que la familia patriarcal era la unidad social humana original (Eliade 1987). También se han hecho intentos para vincular el culto a la diosa y la psique de las mujeres y para explicar cómo las mujeres especialmente las madres son vistas en la sociedad. Freud postula que el culto a la diosa representa las fantasías inconscientes universales características de un estadio en el desarrollo psíquico temprano en el que la madre le parece al niño ser todopoderoso<sup>2</sup>. Además Neumann identifica cuatro manifestaciones de la gran madre a la que vincula la adoración a la diosa. Estas son la buena madre (hijos misterios de vegetación y renacimiento); la terrible madre (muerte desmembramiento enfermedad y extinción); la diosa positiva transformadora (sabiduría visión éxtasis y misterios de inspiración); y la madre transformadora negativa (rechazo privación locura e impotencia) (Eliade 1987). Aunque algunas de estas teorías pueden ser inadecuadas para explicar el culto a la diosa algunas no solo son relevantes sino también cruciales para cualquier examen del fenómeno en situaciones contemporáneas. Hay similitudes en el culto a la diosa en todas las culturas así como existen diferencias. Esto es comprensible porque cada diosa y su adoración es el producto de una cultura determinada.

Los temas comunes en el culto a la diosa incluyen las nociones de pureza y fertilidad. La maternidad es otro tema central en la adoración divina y se basa en la suposición de que la madre constituye la fuente de la vida espiritual y carnal en la sociedad humana. Estrechamente entrelazada con esta noción está la concepción de diosas

como fuentes de fertilidad de todo tipo. Este vínculo entre las diosas y la fertilidad es una extensión lógica de las tradiciones intelectuales occidentales que identifican la materia como femenina y la mente (que se considera superior) como masculina (Benard 2000). No todas las diosas están unidas a la Tierra sin embargo como lo demuestra la diosa egipcia Nut una deidad del cielo; la diosa japonesa sintoísta Amaterasu una deidad solar; y la diosa Yoruba del viento y las tormentas Oya (Gleason 1987). La curación en su sentido más amplio es otro tema común asociado con el culto a la diosa probablemente debido a la accesibilidad y las cualidades nutritivas de las madres que son la fuente de toda vida. Algunos dioses-diosas manifiestan ira y violencia y esto se refleja en la discusión de la adoración de la diosa a través de las culturas. Cuando esto ocurre el útero de la Tierra del que procede toda la vida se invierte para funcionar como la tumba a la que todo regresa. Sin embargo vale la pena señalar que estas clasificaciones no están hechas de hierro ya que la misma diosa puede manifestar rasgos opuestos en diferentes ocasiones en una cultura determinada.

Ha habido un resurgimiento del interés en el culto a la diosa y su implicación para el campo de los estudios religiosos en general y los estudios de las mujeres en particular. Se ha producido un cambio paralelo de enfoque en la erudición de la religión desde las tradiciones religiosas occidentales hasta las religiones mundiales. Este último cambio puede ser responsable del mayor interés en las tradiciones de la diosa (Benard 2000). Además no se puede ignorar el aumento en el número de eruditas religiosas lo que ha resultado en una seria consideración de la tradición de la diosa y las experiencias de las mujeres en encuentros religiosos. Digno de mención es el hecho de que el aprecio por la tradición de la diosa ha resultado en el surgimiento de un conjunto diferente de categorías para evaluar el lugar del principio femenino en los estudios religiosos. Estas categorías reconocen los parámetros culturales dentro de los cuales se consideran los relatos de las diosas o los principios femeninos en las religiones y las complejidades incluidas en la tradición de la diosa y su estudio. Complejidades como las diferencias en las percepciones y los diversos orígenes de las diosas y las metodologías empleadas en su adoración han hecho que una reevaluación de toda la empresa de adoración a la diosa sea obligatoria.

La tradición de la Diosa es un reino importante para entender los problemas de género Yoruba. La adoración de Diosas es una característica de la religión yoruba subrayada por la concepción de las relaciones de género que es esencialmente complementaria. Las deidades son personalidades reales de los yoruba porque participan en la vida cotidiana de las personas. Hasta cierto punto las deidades dependen de la gente

ya que las personas dependen de ellos. Según Mbiti (1969) las divinidades son criaturas de Dios o héroes nacionales engañados que están asociados con Dios y que a menudo representan Sus actividades o manifestaciones. Sin embargo los yoruba reconocen diferentes clases de divinidades incluidas las divinidades adulteradas y primitivas así como los fenómenos naturales personificados (Awolalu 1979: 20). Los deseos de Dios en Yoruba están representados en todas estas clasificaciones. Los yoruba reconocen diecisiete deidades primordiales siendo Osun la única hembra. Deidades divinizadas entre los yoruba son Ayelala Oya Otin y Orosen. La mayoría de las diosas Yoruba son manifestaciones de la personificación de los fenómenos naturales especialmente ríos arroyos y el océano. Un estudio de diosas nos proporcionaría herramientas para evaluar y analizar la posición de las mujeres en la religión Yoruba así como ayudar a nuestro análisis de las dinámicas de género inherentes en la tradición. Los ejemplos seleccionados de diosas en la religión Yoruba captarán nuestra atención en el presente.

## Osun la diosa de las aguas frías

Osun una diosa del río personificada en el río Osun que cruza Osogbo pero se originó en Igede-Ekiti en el estado de Ekiti Nigeria.<sup>3</sup> El río Osun que forma una confluencia con los ríos Oba y Asejire contiene el agua primordial utilizada por Orisanla para suavizar la arcilla con la que se formaron las figuras físicas de los humanos. Ella manifiesta personalidades complejas como un ser espiritual un ser humano y un fenómeno natural. Esto se vuelve comprensible a la luz de la percepción cosmológica Yoruba que considera que todos los elementos visibles e invisibles poseen dos características básicas una existencia primordial y una combinación de elementos humanos y espirituales. Por lo tanto es posible examinar a Osun en su existencia primordial así como a sus personalidades humanas y de diosas.

Osun como diosa representa la dimensión sagrada de las aguas; por lo tanto ella es esencial para la vida diaria de los humanos y las deidades. Así como el agua es necesaria para sostener la vida humana cada santuario de divinidad en Yoruba tiene agua almacenada en vasijas de barro por diferentes razones; y tales aguas representan Osun porque *omi gbogbo l'Osun* (todas las aguas representan a Osun) como dice un adagio yoruba. Además Osun se percibe como el espíritu creativo y la dimensión espiritual del embarazo y el parto porque el cuerpo humano está constituido principalmente por agua. Además las cualidades de fertilidad de Osun garantizan a las personas su única esperanza de inmortalidad.

la importancia de esta cualidad singular no puede exagerarse en una cultura como la Yoruba donde se concede la mayor importancia a la procreación. El papel central de Osun como fuente de capacidad creativa lo ilustran las muchas personas que visitan su santuario desde lejos o cerca para pedir el favor de un niño o para dar gracias por el regalo de los niños. Ella es una diosa benévola cuyo epíteto es "uno con muchos hijos" (olomoyoyo). Ella es madre y dadora de hijos pero también tiene conexiones con otros roles se ha dedicado a teñir y peinarse de ahí su nombre de alabanza alaro (uno que teñe) y olooya iyun (uno con el peine de perlas preciosas) ) Además ella es la líder del grupo Iya mi (sociedad de mujeres poderosas). Ella también tiene acceso a diversos grados y tipos de poder como resultado de los matrimonios con sus maridos de deidades. En la misma línea Osun es la diosa que cura en el sentido más amplio tanto a sus adherentes como a todos los que toman sus aguas. Para este grupo de personas el agua de Osun es agbo (bebaje a base de hierbas). Esto se afirma explícitamente en una canción Yoruba

*Seleru agbo, agbara agbo  
L'osun fi nwo 'mo re  
Ki dokita o to de*

### Traducción:

Brebaje del suelo como un arroyo  
Una inundación de brebaje  
Es lo que usó Osun para sanar a los niños  
Mucho antes del advenimiento de la medicina occidental  
(doctores).

Además sus cualidades curativas se reflejan en algunos versos de su poema de alabanza(*oriki*):

Sus ojos brillan en el bosque  
Como el sol en el río  
Ella es la sabiduría del bosque  
Ella es la sabiduría del río.  
Donde el doctor falló  
Cura con agua dulce.  
Donde el medicamento es impotente  
Cura con agua fría.  
Ella cura al niño  
Y no le cobra al padre. (Beier 1980: xiii)

Además de su capacidad de fertilidad Osun también posee conocimientos de adivinación a través de los cuales ofrece ayuda a sus devotos asesorándolos sobre su destino y ayudándolos a superar cualquier obstáculo para su plena realización. Siendo la única hembra de las diecisiete deidades primordiales enviadas a la Tierra por Olodumare Osun indudablemente ejerce enormes poderes en la actualización de elementos físicos y espirituales en el cosmos. Estos poderes los pone a disposición de sus devotos que creen que ningún adorador de Osun podría carecer de algo bueno en la vida. Las cosas buenas en el lenguaje Yoruba siempre se dividen en tres grupos niños riqueza y longevidad.

Como se señaló anteriormente Osun fue la única mujer de los diecisiete Irunmole enviados a la Tierra por Olodumare para equipar a la Tierra para la habitación humana. La posición de Osun entre los Irunmole como una mujer en medio de dieciséis deidades masculinas no da una valoración justa de su importancia. Esto se debe a que la posición de Osun es tanto literal como simbólica ella representa tanto el principio femenino como las mujeres en la empresa cósmica. Aunque las proporciones no son favorables la importancia simbólica es considerable. Además aunque el mito al que se hace referencia aquí es de carácter patriarcal la preocupación feminista y la necesidad de equidad de género son no obstante evidentes. Osun es el líder de las mujeres en el sistema de pensamiento Yoruba como se describe en el capítulo de Osetura del corpus Ifá. Los mitos la muestran como un motivador de las mujeres para la acción (Bascom 1969 413-419). También es una diosa que pelea y en consecuencia protege a sus seguidores y a todos los que buscan su protección. Esto es explícito en su poema de alabanza donde se la describe como un luchador:

*Obinrin gbona, okunrin n sa  
O tori ogun o da irungbon si  
Agegun s'oro  
O gbamugbamu, obinrin  
Ko see gbamu*

#### Traducción:

Mujer caliente que bloquea la carretera (al inundarla)  
Y hace que los hombres corran. Ella mantiene su barba  
Por la guerra Uno que en furia causa problemas y caos.  
La mujer poderosa y enorme  
Quién no puede ser capturada.

Un ejemplo reciente de esto fue el rescate milagroso de Iyanda Olayiwola-Olosun un sacerdote de Osun que fue secuestrado de Ondo

donde fue aprendiz Cuando sus secuestradores lo llevaron al bosque para matarlo Osun apareció con un vestido rojo acompañado por muchos de sus sirvientes para salvarlo. El color rojo del vestido de Osun era de un rojo intenso que se obtiene al teñir telas con índigo lo cual es de esperar ya que Osun es alaro (uno que teñe). En la aparición de Osun los secuestradores quedaron inmóviles. Osun ordenó al chico secuestrado que caminara delante de ella pero que no se diera la vuelta. Después de solo unos minutos el joven se encontró cerca del palacio en Osogbo. Osun lo tocó en los hombros y lo dejó con las palabras "saludar a la gente en casa". El joven se reconcilió con su preocupada familia que había sorprendido a Osun por su seguridad.<sup>4</sup> Los poderes de Osun también son evidentes en el uso del agua de Osun para detectar mentirosos y malvados. Se requiere que los sospechosos beban agua en la cual se ha colocado ota (piedra de Osun). La creencia es que un culpable se hincharía con agua y moriría pero los inocentes se mantendrían sanos. Osun es una mujer emprendedora que protege y otorga riqueza a sus adherentes. Ella es descrita como una mujer varonil porque muestra las características asumidas de los hombres en la comunidad.

## Otin: la diosa de la defensa

Otin una diosa del río está personificada en el río Otin ubicado en el área del gobierno local de Odo-Otin en el estado de Osun Nigeria. Las ciudades donde se la adora incluyen Okuku Ijabe Igbaye Inisa Okua y Eekosin. Ella tiene una existencia humana y una espiritual. Como diosa es percibida como un poder que protege a las personas de cualquier peligro pendiente. Según relatos míticos evitó que la ciudad de Okuku fuera invadida por enemigos y esto marcó el comienzo de su culto. Ella es descrita en su poema de alabanza:

*Mo bere, mo dotun poro  
Ajifoluke, o rin gboro  
O ya olu omo  
Arun-run roun s'ole  
Omo laalu, a wi bee 'se bee*

## Traducción:

Me pongo en cucillas en el suelo  
y Se hizo nuevo uno que bendice

Y mima en las primeras horas de la mañana  
 Uno que camina en posición vertical  
 Una que es ella misma una niña de elección  
 ¿Quién está equipado para detener el  
 perezoso?  
 hijo de Laalu que cumple las promesas.

Sus seguidores están convencidos de que les otorga prosperidad buena salud y longevidad. Aunque ella protege con su agua no hay registros de su ira ya sea en forma de inundaciones o como un medio para detectar mentirosos como es el caso de Osun.<sup>5</sup> También es interesante notar que nadie podía recordar el Río Otin alguna vez sobrepasando sus límites. Otin es percibida como dueña de la riqueza y posee la capacidad de otorgar grandes ventas a sus devotos comerciantes. Ayudó a los dos fundadores masculinos de Okuku a derrotar a sus enemigos lo que garantiza un largo período de paz para la ciudad de Okuku. Su acción es especialmente notable ya que ella es una indígena de Otan y no de Okuku. Otin era una guerrera que defendía a su pueblo contra los ataques al igual que lo hace con sus adherentes hoy. Otin es adorado semanalmente y anualmente en estas ciudades. Otin es un ejemplo de una diosa que exhibe cualidades de liderazgo y valentía. Su presencia hizo la diferencia necesaria en la política de Okuku y ella es recordada por esto incluso hoy en día.

## Oya: La diosa del viento y las tormentas

La diosa del viento las tormentas y el borde Oya posee una identidad dual como otras diosas. Ella exhibe una existencia tanto humana como espiritual su nombre completo es Oya Akanbi.<sup>6</sup> Tanto la historia como el mito coinciden en que Oya era un indígena de Ira una pequeña ciudad cerca de Offa en el estado de Kwara Nigeria. Como diosa ella podría ser benévola o malévol. Ella es altamente impredecible pero busca mantener el equilibrio en una situación dada un proceso que es crucial para la percepción cósmica de Yoruba (Gleason 1987). Se cree que Oya posee poderes misteriosos (oogun) que adquirió de su familia materna en la tierra de Nupe (Ile Tapa) a través del río Níger (Odo Oya). Los misteriosos poderes de Oya la convierten en una mujer poderosa descrita en el lenguaje yoruba como obinrin bi okunrin que significa "una mujer como un hombre". Oya lucha con rayos como su marido terrenal Sango. Las mentirosas y los ladrones temen su santuario ya que los trata con decisión; ella es por lo tanto una custodia de la moral en la comunidad. Oya también les da hijos y riqueza a sus seguidores al igual que ella

los protege de todos los peligros. Estos niños reciben nombres como Oyabunmi (el regalo de Oya para mí) Oyafunke (Oya lo confía a mi cuidado) Oyafemi (Oya me ama) y Oyawale (Oya vuelve a casa). Los devotos le piden ayuda en el período de crisis y dan fe de su asistencia efectiva.

Una consideración de las tres diosas discutidas anteriormente sugeriría que la construcción de género entre los yoruba es fluida y complementaria. Las mujeres pueden exhibir características asumidas de los hombres y viceversa. Del mismo modo una diosa podría manifestar características asumidas de hombres y mujeres a la vez. La noción predominante es la necesidad de equilibrio e interdependencia.

## Diosas y Soberanía

Ahora examinaré la importancia religiosa política y económica de algunas diosas entre los yoruba. Es particularmente interesante que muchas diosas Yoruba son deidades del agua. Los ejemplos de otras mujeres yoruba que ejercieron poderes considerables y soberanía influida en las ciudades yoruba también se registran en los textos orales de la gente.

### Osun y Soberanía en Osogbo

La cuenta de origen de Osogbo le da un lugar prominente a Osun que estaba a cargo del área antes del advenimiento de los inmigrantes que más tarde se establecieron allí. La fundación de la ciudad de Osogbo muestra claramente cómo el mito se convierte en un vehículo de significado e identidad para un grupo de personas (Ogungbile 2000). Olarooye un príncipe de Owate en Ipole-Omu un pueblo cerca de Osogbo y Oguntimehin un cazador de elefantes estaban en una expedición de caza cuando descubrieron el río Osun. A partir de entonces abandonaron su expedición para anunciar las buenas nuevas a la gente de Ipole que estaba pasando por un período de calado en este momento. Mientras limpiaba el arbusto y talaba árboles en preparación para erigir edificios un árbol cayó al río Osun. Una voz femenina enojada inmediatamente acusó a la gente de romper todas sus vasijas diciendo "Oso igbo o gbogbo ikoko aro mi ni e ti fo tano" que significa "magos del bosque has roto todas mis ollas de teñido". Se cree que el nombre Osogbo es un derivado de su etiqueta acusadora para el pueblo "oso igbo" (asistente del bosque) en esta ocasión. Después de mucha consulta y disculpa Osun instruyó

las personas se muevan cuesta arriba y se instalan en un lugar que se les mostrará con algunas señales de la diosa. Osun presentó a Larooye el gobernante con un pez que recibió con las manos extendidas descrito por el pueblo como "o te wo gb'eja" (recibió el pez con las manos extendidas) del cual el título del rey Ataoja se deriva. Por lo tanto Osogbo disfruta de una relación especial con los dioses de Osun como se refleja en el elaborado festival de adoración que anualmente celebra el pueblo.

En su existencia humana Osun era una mujer hermosa rica y trabajadora. Osun también fue un luchador; está registrado que durante las guerras de Fulani por la expansión del Islam en Yorubaland en el siglo XVIII vendió hortalizas venenosas a los invasores que intentaron atacar Osogbo. El resultado de esto fue que los soldados comenzaron a pasar banquetas sueltas y se debilitaron lo que llevó a su eventual derrota. Osogbo fue así rescatado de la invasión del Islam y el sometimiento por las fuerzas islámicas. Digno de mención es también la relación especial entre el Ataoja de Osogbo y la diosa Osun. El rey confesó que sin el apoyo de Osun (y por implicación de las mujeres) no podía gobernar con éxito.<sup>8</sup> El rey representa una estructura patriarcal pero debe su primera lealtad a Osun y a quienes la representan quienes a menudo son mujeres . Se requiere que el rey se siente en el taburete antiguo en el cual Larooye se sentó en el inicio de Osogbo durante el festival anual de Osun lo que significa una recreación del pacto entre Osun y los fundadores de Osogbo. Por lo tanto Osun ocupa un lugar importante en la soberanía de Osogbo y ella es apreciada por esto continuamente.

## Otin y Soberanía en Okuku

El mito dice que la ciudad de Okuku sufrió invasiones reportadas por sus vecinos pero que dos hombres y una mujer llamados Oke Agbona Oloku y Otin respectivamente generalmente peleaban en estas guerras. Sin embargo Otin no era un indígena de Okuku a diferencia de los dos hombres ella solo vino para ayudarlos contra los enemigos. Dos ataques después de su llegada a la escena convencieron al enemigo de la invencibilidad de Okuku y los ataques cesaron. Cuando Otin se dio cuenta de que había logrado su objetivo para la ciudad regresó a su ciudad natal Otan. Los dos hombres le suplicaron que no se fuera pero ella se negó. Sin embargo prometió regresar a Okuku cada vez que estuviera lista para casarse. No mucho después de esto uno de los hombres Oke Agbonna murió. An-

Otro hombre valiente llamado Enle o Erinle lo reemplazó. Erinle se hizo tan famosa que Otin supo de él en Otan y decidió ir a verlo por sí misma. Encontró a Erinle en Okuku confirmó su destreza y luego se casó con él. Otin pertenecía a una familia adinerada antes de casarse y fue ayudante y compañera de su esposo quien la excluyó de sus deberes domésticos como una marca de su amor. Después de un tiempo se pelearon y en consecuencia Otin abandonó la casa de su marido en dirección al centro de la ciudad de Okuku donde se convirtió en río. Como un río ella protegió a la gente del ataque enemigo y así comenzó su adoración en el área. Actualmente es venerada no solo en Okuku sino también en las ciudades de los alrededores cuya gente se siente atraída por sus características benevolentes. En esta historia Otin cumplió todos los roles culturalmente definidos para una mujer como esposa y madre pero además también es retratada como luchadora guerrera y salvadora. Llegó a Okuku como una extraña y se convirtió en una deidad y protectora de la gente. Otros ejemplos de heroínas culturales son Pupupu of Ondo (Olupona 1991) y Moremi de Ile-Ife (Awe 1992).

Como sugiere el discurso anterior las diosas y por extensión las mujeres (Eliade 1958 421) han contribuido activamente a la política yoruba a lo largo de la historia. No eran un grupo servil y oprimido que solo funcionaba en la esfera doméstica. Los tributos y roles desempeñados por estas diosas refuerzan la multiplicidad que acompaña a la construcción del género Yoruba. Las diosas se presentan como guerreros y madres a la vez lo que refleja la apuesta de la gente por mantener el equilibrio acomodando y reconciliando todos los contrarios.

## Diosas matrimonio y relaciones de poder

La filosofía yoruba está impregnada de la idea de que lo que se ve es una representación de lo invisible. En la cosmovisión Yoruba por lo tanto es lógico que dado que los humanos se casan también lo hacen las deidades. Las diosas Yoruba tienen maridos con los cuales adquieren o ejercen poderes. La práctica de la poligamia es también una característica de tales matrimonios; La envidia los celos y las luchas por el favor de un marido se sabe que ocurren entre algunas diosas que también son esposas. Para la comprensión de la dinámica de género de estos matrimonios es esencial la definición y el uso del poder. La mayoría de las diosas poseen ciertos poderes que pueden usar junto con sus maridos o que pueden aumentar con los poderes de su esposo. Algunas de las diosas ejercieron poderes en nombre de su

maridos; otros utilizaron sus poderes de forma independiente. En otras situaciones una diosa engaña a su esposo en el uso del poder. Estas observaciones nos presentan inferencias interesantes sobre la dinámica de género en la religión Yoruba arraigada en la base de la cosmología del pueblo. Por ejemplo ¿en qué medida las diosas y sus matrimonios influyen en las relaciones matrimoniales de las mujeres? ¿Hay alguna posibilidad de que la conducta de las diosas en sus matrimonios influya en la conducta asumida o aceptada de las mujeres en los matrimonios en Yoruba? Pero lo más importante ¿qué inferencias proporcionan estos matrimonios de diosas para una construcción de relaciones de género y poder en el entorno sociocultural Yoruba tanto en el pasado como en el presente? ¿Cómo podemos apropiarnos de estos análisis para futuros análisis entre las personas? Intentaremos ofrecer reacciones a algunas de estas preguntas si no a todas durante nuestro examen de algunos de estos matrimonios.

Osun estuvo casado en diferentes momentos con al menos tres deidades Ogun Sango y Orunmila (algunos también han sugerido Obatala). Su matrimonio con Ogun (el dios del hierro) fue probablemente corto ya que la leyenda dice que finalmente se fugó con Sango.<sup>9</sup> Sin embargo sí adquirió algunos poderes de Ogun. Siendo un guerrero Ogun necesitaba un potente oogun<sup>10</sup> para tener éxito en la guerra. Era deber de Osun su esposa cuidar de estos oogun e inevitablemente llegó a conocer algunos de los secretos relacionados con el oogun. Cuando se fugó con Sango se llevó algunos de estos oogun. Ogun persiguió a los dos amantes y se produjo una pelea durante la cual Osun le dijo a Sango que dejara la batalla a ella. La lucha fue por lo tanto entre Osun y Ogun con Osun utilizando los poderes que le otorgó Ogun. Al final del encuentro ambos se dividieron en pedazos y es por eso que encontramos la adoración de las dos deidades en todo Yorubaland. Ogun como el dios del hierro está involucrado en forjar y crear implementos de hierro así como Osun está involucrado en actos de creación a través de la procreación. Además los implementos de Ogun se utilizan para labrar la tierra con fines agrícolas lo que podría estar relacionado con la fertilidad un atributo de Osun que otorga fertilidad tanto al ser humano como a la naturaleza. La noción yoruba de las mujeres como fuente de fertilidad se refuerza aquí. Se creía que Osun era una mujer muy hermosa. Se fugó con un amante y también usó el poder de su marido contra él lo que la presenta como una esposa desleal. Los Yoruba registran en proverbios su convicción de que las mujeres son traidoras (odale) y cuanto más bella es la mujer más peligrosa (eni fe arewa fe iyonu). El matrimonio de Osun con Ogun sin embargo la muestra como una mujer independiente que tomó los necesarios

acciones como la ocasión exigió y no rehuyó las responsabilidades derivadas de sus decisiones.

El matrimonio de Osun con Sango la colocó en un entorno polígamo donde tuvo que luchar por el favor de sus esposas Oya y Oba ambas diosas también. Sango es el dios del trueno y la luz después de lo cual viene la lluvia (por implicación agua que es Osun). Sus relaciones con sus esposas reflejan en cierta medida la situación en los entornos polígamos yoruba. Una de las leyendas dice que Osun era un cocinero muy bueno mientras que Oba no. Oba le pidió a Osun el secreto de su buena cocina que siempre le ganó el favor de su esposo Sango. Osun le dijo a Oba que su oreja que estaba atada debido a una herida en realidad estaba atada porque se había cortado la oreja y la había usado para preparar la comida de Sango y ese era el secreto de su buena cocina. Oba dispuesto a hacer cualquier cosa para ganarse el favor de Sango se cortó la oreja y la usó para preparar la sopa. Cuando ella trajo la comida a Sango él le preguntó acerca de su oreja limitada que confesó usar para la sopa. Sango la persiguió con el plato.<sup>11</sup> Esas riñas son situaciones cotidianas en los entornos polígamos de Yoruba. ¿Podría ser esta una réplica de la situación con las diosas?

Osun también estaba casado con Orunmila (el dios de la sabiduría). Ella recibió el sistema de adivinación Eerindinlogun dieciséis cauris de Orunmila. El conocimiento de adivinación de Eerindinlogun y su liderazgo del grupo Iya mi otorga su tremendo poder el cual ella emplea ya sea para sostener o interrumpir las fuerzas esenciales de la vida dependiendo de las circunstancias. Su matrimonio con Orunmila no revela su conexión con el culto a la adivinación entre los yoruba. El Eerindinlogun que recibió de Orunmila ofrece acceso directo a hierbas y raíces (oveja ati egbo). Estos son cruciales para cualquier intento de curación o restauración entre los yoruba. Se ha encontrado una explicación para esto en el rol de liderazgo de Osun en el grupo Iya mi (Ogungbile 2000). Por lo tanto mientras que otros adivinos tienen que rendir homenaje al grupo Iya mi a través de ofrendas y sacrificios por la eficacia de hierbas y raíces utilizadas los practicantes de Eerindinlogun debido a su posición en relación con Osun no necesitan someterse a estos procesos. Digno de mención es el etiquetado de estos practicantes de Eerindinlogun como esposas de Osun (independientemente de su sexo). Osun una diosa tiene esposas así como el omo-osu (miembros masculinos y femeninos de un compuesto natal) es considerado como un esposo de todas las esposas de la familia extendida entre los yoruba. El matrimonio de Osun con Orunmila es pues un caso en el que la esposa adquiere el poder del marido y lo utiliza para el bien de la comunidad.

Emanando de muchos matrimonios de Osun como se discutió anteriormente es la doble perspectiva desde la cual los yoruba ven a las mujeres positivas y negativas. Esta postura ambivalente es uno de los factores que obligan a una necesidad continua para mantener el equilibrio entre las personas.

Oya tenía un solo matrimonio y esto era para Sango (algunos postulan un matrimonio anterior con Ogun). Ella era la esposa favorita de Sango y la envidia de sus otras esposas. Su ciudad natal era Ira mientras que su madre era de Nupeland (Ile Tapa). Se cree que ella adquirió poderes mágicos potentes de sus relaciones maternas en la tierra de Nupe cada vez que ella visitaba lo que era a menudo. Por lo general al regresar de tales viajes probaría algunos de estos poderes mágicos en el río Níger y esta es la razón por la cual el río se conoce como Oya River (odo Oya) .12 En Ira al menos hay una opinión que es No está claro si Oya obtuvo algunos de sus poderes de Sango o si fue Sango quien obtuvo algunos de sus poderes de Oya. Cualquiera que sea el caso parece claro que ambos tenían poderes independientes antes del matrimonio pero ejercieron poderes complementarios como resultado de su unión. Dos descripciones diferentes de las relaciones maritales de Oya y Sango corroboran esta relación de poder complementaria. El primero dijo que Sango tenía una poderosa medicina que hacía que el fuego saliera de su boca; le dio algo a Oya para mantenerlo a salvo. En lugar de guardarlo Oya comió la parte restante que se le dio para que se lo quedara. El resultado fue que también podía escupir fuego al igual que su esposo (Beier 1980 28). La segunda cuenta dice que Oya se casó con Sango con la condición de que él mantendría su secreto de ser un animal un antílope. Ella se convirtió en la favorita de Sango y fue muy envidiada por sus otras esposas quienes finalmente obtuvieron el secreto de Oya de Sango. Lo usaron contra ella y ella se lanzó al monte como un antílope. Sango se disculpó e hizo las paces con ella pero ella se negó a regresar. Sin embargo le prometió a Sango que cada vez que lo necesitase debería golpear los dos cuernos que le había dado y que ella acudiría en su ayuda (Beier 1980 33). Aquí se ejemplifican relaciones complementarias de género y poder yoruba relaciones que se replican en el plano social entre la gente.

## Mujeres y Sagrada realeza

Ahora volvemos a la relación entre las mujeres y la realeza sagrada en la religión Yoruba. El papel de las mujeres en la realeza sagrada incluye a los gobernantes femeninos jefes y regentes. Registros de mujeres gobernantes han sido identificados recientemente por algunos estudiosos de la lista de reyes

presentado por Johnson (1921) que asumió la masculinidad de todos los gobernantes Yoruba (Oyewumi 1999 Olaniyan et al. 1992). Los ejemplos incluyen Alafin Orompoto (mujer gobernante de la ciudad de Oyo en el estado de Oyo Nigeria) y Ooni Luwo (mujer gobernante de Ile-Ife). La información sobre estos gobernantes sin embargo todavía es escasa y requiere más investigación por parte de los estudiosos.

Las sociedades Yoruba son manejadas por estructuras jerárquicas. En la cúspide de tales jerarquías está el rey o el jefe. El rey es la encarnación de todo el poder espiritual y la autoridad material y solo es superado por las deidades de la tierra; por lo tanto se lo describe como "iku Baba Yeye ekeji orisa".<sup>13</sup> En los entornos de contacto preeuropeos tradicionales él era el dueño de la tierra y no se podía hacer nada con respecto a la tierra física y en la ciudad sin su permiso. Aunque esto ya no es cierto el rey continúa ejerciendo alguna influencia sobre lo que sucede dentro de su dominio como lo ilustra la prescripción en algunas ciudades de que una parte especificada de cualquier animal asesinado para ceremonias festivas se le entregue al rey. Irrespective de su edad el rey es el padre de todos los habitantes de esa ciudad y por lo general se queda en el palacio (aa fi n). Governa la ciudad con la ayuda de jefes femeninos y masculinos designados de los diversos barrios de la ciudad. Las jefas son representantes de las mujeres en cualquier entorno dado y también son personalidades consumadas. Actúan como enlaces entre el gobernante y las mujeres en la ciudad; por lo tanto las demandas y las quejas se canalizan a través de ellos en ambos sentidos. Las jefas en las ciudades de Yoruba incluyen Iyalode Iyaloja y sus lugartenientes. Para fines ilustrativos sin embargo discutiré una jefa Yeyesaloro de Ilesa en el estado de Osun Nigeria. Mi elección se basa en la posibilidad de clasificar al actual ocupante de esta oficina como jefe y oniseñador (mujer de medicina) no por entrenamiento sino por un regalo dado al nacer.

## Mujeres como Jefes

El contemporáneo Yeye Saloro de Ilesa estado de Osun es la señora Abebi Kila una mujer notable que podría describirse como una triunfadora en la vida. Su oficina implica un ambiente festivo a diario. Se espera que esté alegremente vestida todo el tiempo. Ella es una poderosa mujer tradicional yoruba y esto se ve subrayado por su modo de nacimiento. Su madre la dio a luz a la edad de cincuenta y dos años diecisiete años después de su último hijo. El período de espera de su madre también marcó el período de espera para todas las mujeres en su

el compuesto del abuelo. Las otras mujeres comenzaron a quedarse embarazadas solo después de que su madre quedó embarazada de ella. Al nacer ella tenía una hoja en cada mano lo que desconcertó a la gente que la rodeaba. Cuando era pequeña prescribió hierbas que eran remedios efectivos para las enfermedades sin importar cuán graves fueran. Según ella no podía recordar esta etapa de su vida pero sus padres y vecinos le contaron sobre estos acontecimientos. A veces cuando se le presenta un caso se le da el conocimiento previo y los remedios necesarios para el caso en un sueño. En reconocimiento de sus dones de curación ella es también Otun Iyalode iseegun (asistente de Iyalode iseegun) de Oyo State y Iyalode iseegun (líder de mujeres de medicina) en el estado de Osun. Ella dice haber curado diversas enfermedades como la hipertensión el asma la diabetes y la esterilidad; por lo tanto posee un conocimiento herbal intuitivo que no es el resultado del entrenamiento. Su jurisdicción como Yeye Saloro (título que significa celebraciones perpetuas) anteriormente se extendió a toda la región de Ijesalandia pero actualmente se limita a la ciudad de Ilesa. Esto se debe a que las ciudades más pequeñas alrededor de Ilesa solían estar bajo la jurisdicción del Owa de Ilesa (el gobernante de Ilesa) una situación que ha cambiado desde entonces. Ella es miembro del consejo gobernante y como todos los jefes de la ciudad debe corregir todos los errores cuando pueda y garantizar la paz y la armonía de la comunidad.<sup>14</sup>

### Las mujeres como regentes

Hay un interludio abrupto a la ayuda prestada por los jefes al rey en la administración de la comunidad a la muerte del rey. El período entre la muerte de un rey y el nombramiento de otro es una transición crucial en el sistema de gobierno de Yoruba. En algunas ciudades Yoruba este período de transición se coloca bajo la autoridad de una mujer regente. Ella es a menudo la primera hija del rey muerto. Es difícil establecer con precisión cuándo comenzó la institución de la regencia en Yorubaland; sin embargo está claro que los regentes han sido designados mientras la institución real haya existido en algunas partes de Yorubaland. Un regente podría ser masculino como es el caso de las ciudades de Aramoko-Ekiti e Igbale-Ekiti o de las mujeres como es el caso en las ciudades de Ado-Ekiti e Ikare. Las opiniones varían en cuanto a por qué algunos prefieren las mujeres regentes a los hombres regentes. Algunos postulan que un regente masculino puede negarse a ceder el poder al nuevo rey debido al atractivo del poder mientras que la regente suele ver la posición como una restricción a su movimiento y conducta y en consecuencia le transfiere el poder al poder. nuevo rey en todo el afán.

Durante su mandato la regente está sujeta a muchos tabúes rituales y culturales pero también tiene la máxima autoridad en todos los asuntos de su dominio como gobernante. Ella supervisa el consejo de gobierno y establece amistosamente cualquier crisis que pueda surgir en la ciudad. Ella dorors la regalía del rey muerto (su padre) y se le otorga todo el respeto debido a un rey. Como gobernante de la ciudad se convierte en el esposo de todas las esposas reales (ayaba) excepto su madre y como resultado de esto atiende las necesidades de los miembros de la familia extendida así como la administración de las propiedades familiares. Hablé con uno de los ex regentes en la ciudad de Ikare en Yorubaland la primera hija de Oba Amusa Momoh 111 el 19 Olukare de Ikare que reinó durante veinte años. La informante ahora es la Sra. Olufunmilayo Momoh-Fabiyi pero ella no estaba casada durante su mandato como regente. Fue instalada como regente el 9 de marzo de 1976; su padre murió el 26 de febrero de 1976. Se vistió con la ropa de su padre durante su mandato. Ella estaba a cargo de las propiedades familiares y se ocupaba de las necesidades de cada miembro de la familia Momoh. Mientras estaba en el trono como rey le dieron un manto incrustado con poder (bante agbara) que se pone antes de vestirse. Sin embargo no pudo usar el manto mientras menstruaba. Ella tenía diferentes tipos de coronas para diferentes ocasiones. Su vestuario y comida fueron cuidados por las esposas reales; su madre jugó poco o ningún papel durante su mandato como rey. Se reunió con la gente del pueblo cada nueve días para deliberar sobre cualquier asunto pendiente. Los tabúes que debe observar el regente durante y después de su tenencia incluyen prohi-bición de arrodillarse o inclinarse ante cualquier persona; Además es posible que no lleve nada en la cabeza de por vida ni se someta a ningún trabajo duro que no coma en público ni deje su cabeza descubierta y que no toque un cadáver. Ella puede aconsejar al rey reinante en cualquier momento sobre cualquier asunto relacionado con el bienestar de la ciudad. En algunos casos el regente y el nuevo rey tienen prohibido verse mientras que en otras ciudades tanto el regente como el nuevo rey se regocijan juntos e intercambian regalos.<sup>15</sup>

Una evaluación de la institución de la regencia entre los yoruba revela algunas dinámicas de poder y relaciones de género. El regente aunque es mujer es esposo de las esposas reales pero es rey y cabeza de familia a la vez. Ella está a cargo como la gobernante con la máxima autoridad pero esto no borra el hecho de que ella necesita el apoyo del consejo de jefes para gobernar con eficacia. Se le otorga el manto de poder que le proporciona poder pero es posible que no se ponga el manto mientras menstruaba. La menstruación puede percibirse en un plano dual en el sistema de pensamiento Yoruba. Sobre el

Por un lado se considera que es contaminante algo que define y agota las fuerzas energéticas especialmente en entornos sagrados. Por otro lado se considera como un vehículo de poder porque incrustado en él está la vida potencial. Por lo tanto debe mantenerse alejado de cualquier otra fuente ya que un choque de "poderes" puede dar resultados explosivos. La necesidad imperativa de mantener el equilibrio se refuerza aquí como un proceso continuo que está sujeto a evaluación constante. El objetivo final sigue siendo la necesidad de mantener el equilibrio y las relaciones complementarias de género y poder en cada sector de la política. La institución de la regencia también podría ser indicativa de una sociedad matriarcal antes del establecimiento del patriarcado como el sistema prevaleciente en Yoruba (Belasco 1980 96).

Podemos conjeturar entonces que las diosas y su adoración en Yorubaland constituyen una rica fuente de material sobre la cual basar un análisis de género y relaciones de poder. Debido a que las diosas también representan el principio femenino en la religión una nueva perspectiva sobre los roles de género emana de la consideración de sus personalidades y matrimonios. La mayoría de estas diosas representan un fuerte principio femenino. Son contribuyentes no solo mujeres a las que se les ha dictado y estos roles también influyen en el paradigma del análisis sobre el género y las relaciones de poder entre sus devotos. Al igual que en otras esferas de la vida Yoruba no es posible una división clara entre las categorías espirituales y físicas incluso cuando se realiza un análisis de género. Esta superposición explica la fusión entre todas las demás esferas de la vida Yoruba y la religiosa. En consecuencia cualquier análisis de género en tierras Yoruba debería necesariamente darle a la religión un lugar primordial. La tradición de la Diosa constituye una de las principales fuentes dentro de la religión Yoruba y proporciona información importante sobre las percepciones cósmicas de las personas con respecto al género.



# Mujeres y Rituales en la Religión Yoruba

## Introduccion

El ritual como fenómeno se ha descrito de diferentes maneras como consecuencia de las múltiples lentes a través de las cuales se observa. Algunos eruditos han opinado que el ritual puede verse como un comportamiento y una transformación. En este sentido el ritual se concibe como "un tipo de símbolo comunican significados más profundos a menudo a través de mensajes sutiles e implícitos" (Wuthnow 1987). Por otro lado algunos postulan que el ritual crea su propio significado en su ejecución en lugar de que el ritual sea una idea simbólica de lo divino. Este grupo de académicos ensalza el rendimiento de los rituales por encima del "por qué" y el "cómo" porque para ellos el ritual vive por su desempeño. Además las teorías sobre los componentes y las características del ritual abundan dentro y fuera del campo de los estudios religiosos. Notable entre estos es la clasificación del ritual por A.F.C. Wallace (1966) quien delinea cinco tipos de rituales de acuerdo con sus funciones rituales tecnológicos que apuntan a controlar la naturaleza no humana a través de adivinación agricultura y ritos de protección; ritos de ideología que fomentan el control de los grupos sociales a través de ritos de paso ritos para renovar la solidaridad grupal y la observancia de tabúes; rituales de terapia y antiterapia que se manifiestan en ritos de curación brujería o hechicería; rituales de salvación que incluyen ritos de posesión ritos místicos y ritos de expiación que permiten a las personas enfrentar diferentes problemas en la vida; y rituales de revitalización destinados a curar las diferencias sociales y las crisis de identidad. Pero como ha sido señalado acertadamente por Zuesse (1987)

las clasificaciones son inevitablemente propensas a la superposición porque los rituales son difíciles de ubicar en compartimentos. Zuesse presenta una clasificación dual alternativa de rituales transformadores y con firmatorios. Además Emile Durkheim ofreció un sistema más simple que incluía dos amplias clasificaciones de rituales los ritos positivos (sacrificios) y los negativos (ritos que separan lo sagrado de lo profano) (Eliade 1987). Digno de mención es el desarrollo reciente que ha llevado a la exigencia de una nueva visión del ritual como una desviación de su confinamiento al estado de una herramienta analítica (Bell 1992). A pesar de la dificultad de dividir los rituales en compartimentos los estudiosos coinciden en ciertas características definitorias. El ritual se basa en el cuerpo; no es una acción involuntaria sino que involucra esfuerzos conscientes para recrear una ocurrencia formada por algunos símbolos o arquetipos. Es una acción que asume un precedente; es algo que necesita ser renovado en las experiencias de vida de las personas. La validez de los rituales está innegablemente entrelazada con la religión aunque es susceptible de investigación interdisciplinaria. También es digna de mención la estrecha afinidad entre el ritual el drama y la danza. El ritual se basa en una trama preconcebida y se basa en un estilo de experiencias anteriores. El ritual y la danza están interconectados en la religión Yoruba como se manifiesta en ocasiones de festivales y sesiones de adoración.

Las mujeres y los principios femeninos siempre han tenido un lugar prominente en la promulgación ritual y en la religión en general. En la mayoría de los casos esto se basa en el estado reproductivo y la sexualidad de las mujeres. Las nociones que emanan de la fertilidad de las mujeres subrayan aún más la importancia de las mujeres y los principios femeninos en los rituales. En consecuencia las jóvenes muchachas vírgenes son representadas como novias y sirvientas votivas de las deidades. Como vírgenes estas muchachas simbolizan la pureza y la piedad como recipientes adecuados para la habitación de las deidades y calificados para llevar dentro de ellas las energías que emanan de las deidades. Como novias pueden acercarse al espacio sagrado sin miedo a la contaminación. En contraste a las mujeres en edad fértil no se les permite dicha libertad debido a la etiqueta negativa que se coloca en la sangre menstrual. Por el contrario la maternidad se exalta y se eleva como la fuente y punto nutriente para toda la humanidad. Esto es apropiado en el espacio ritual para retratar la importancia de la maternidad y en consecuencia el cuidado y la atención en todos los niveles de la sociedad. El hecho de que las metáforas dominantes de las mujeres se derivan por completo de su estado sexual y reproductivo parece obvio; lo que no está claro es por qué debería ser así y por qué debería permanecer así (Hoch-Smith et al. 1978: 2).

In African religion, ritual has been identified as the space in which the relationship between human and divine beings is expressed and achieved (Olupona 2000, Ray 1976). Ritual is the link between the physical and spiritual planes of living; it orders and reorders any tension or conflict between humans and deities (Abimbola 1997). Ritual, dance, and drama fuse in Yoruba ceremonies and festivals, serving social and religious purposes in the community. There is a blend of what was, is, and will be in the vehicle of ritual. Rituals are reenacted in rites of passage (puberty, marriage, naming ceremonies, and funerals), and festivals (Osun festival, Otin festival, Oke-Ibadan, and Ifa festivals). Women and the female principle feature prominently in these settings and within them gender dynamics are played out on a continuous basis.

In this chapter, I will examine gender relations in the ritual dimension of Yoruba religion. An attempt will be made to analyze gender relations as manifested in rites of passage, religious ceremonies, festivals, medicine and healing, esoteric knowledge, spirit possession, and divination.

## Ritos de pasaje

### Pubertad

Los ritos de pubertad entre los yoruba están situados en la institución del matrimonio o lo conducen a él. Conocido popularmente como convertirse en hombre o mujer (O d 'okunrin / obinrin) estos ritos marcan el momento en el que un individuo alcanza un estado de responsabilidad. (S) se espera que actúe responsablemente en todas sus capacidades irrespec -tive de cualquier restricción. De especial interés para este trabajo es lo que significa para una mujer Yoruba convertirse en mujer (d'obinrin). Esto casi siempre ocurre con motivo de la boda de la niña que generalmente es postmenstrual. Los yoruba perciben la menstruación como el transmisor de la vida potencial y por extensión del poder. Antes de este período se espera que la novia haya sido instruida en un medio de subsistencia un oficio o una vocación. Además su limpieza y habilidades culinarias deberían ser irreprochables o la ridiculizarán y su madre será culpada. Estos atributos se basan en la noción yoruba de que "olobe lo l'oko" (el que posee la mejor competencia culinaria posee el marido). Ella debería haber adquirido algo

conocimiento de cuidado de niños también. En la víspera de la ceremonia de su boda la mujer se muda de la casa de uno de los parientes recitando el lamento de la novia (ekun iyawo) .1 Esta lamentación se compone de los nombres de alabanza de linaje / familia y registros de ex-ploits por miembros de la familia / linaje Los nombres de alabanza de su familia / linaje forman parte de registros de hazañas de sus antepasados del linaje materno y paterno como se explica en un dicho yoruba que dice "un ki ni ile baba ki a ma ni ile iya" que significa "es imposible tener un linaje paterno sin tener un linaje materno. "Este refrán se refiere invariablemente a la procreación como una empresa conjunta para la hembra y el macho. También se puede interpretar como una referencia a la preferencia de los Yoruba por las relaciones de género complementarias. En consecuencia la novia se presenta en los nombres de alabanza familiar / lineal como poseedores de una identidad compuesta por una combinación de atributos de los linajes materno y paterno. En el llanto de la novia encontramos algunas indicaciones de la inquietud de la novia acerca de su nuevo estatus y las implicaciones de un cambio de residencia entre sus parientes políticos. A medida que se mueve de una casa a otra los parientes derraman plegarias y bendiciones de los niños y el bienestar de ella. Después de la boda las amigas y algunas de sus "esposas" escoltan a la novia a su casa conyugal en las horas oscuras de ese día. 2 Un miembro anciano de la familia del esposo recibe a la comitiva en la entrada y una esposa en el la familia vierte agua fría en los pies de la novia significando frialdad (ero) y el "nacimiento" de la novia en la familia del marido.3 El mayor de su séquito la entrega a la mayor en la casa del esposo en nombre de la familia de la novia con oraciones de prosperidad larga vida y muchos niños. A partir de entonces una persona mayor en cuyo regazo se sienta para mostrar aceptación en la familia la lleva a la casa. Aquí vemos una clara demostración de los múltiples paradigmas empleados para las estructuras sociales entre los yoruba. El requisito en esta etapa es la antigüedad y la vejez. La vejez entre los yoruba es una indicación de sabiduría y experiencia los cuales se consideran elementos cruciales para una vida exitosa. También incrustado en la noción de la vejez es la asunción de la integridad y la responsabilidad lo que explica por qué la novia se entrega al mayor en su familia marital en lugar de al novio. El matrimonio puede consumarse en cualquier momento después de esto (se espera que la novia sea virgen aunque no se requiere lo mismo del marido). Durante las próximas semanas la novia queda exenta de cualquier tipo de trabajo. Por el contrario se viste alegremente y visita a sus suegros algunos de los cuales le dan

regalos y dinero en efectivo. La culminación de su transformación en mujer es el nacimiento de un bebé después de nueve meses; de ahí que los yoruba digan "eyin iyawo ko ni mo eni o" que significa "que la espalda de la esposa no se acostumbre a la esterilla"; esta oración desea el embarazo de la novia en el menor tiempo posible.

#### Ceremonia de nombramiento

Las ceremonias de nombramiento no constituyen la única fuente a través de la cual los nombres se dan a los niños. Algunos niños nacen con nombres del cielo. Estos se describen como "oruko amutorunwa" que significa "nombres traídos del cielo"; ejemplos de estos incluyen Taiwo y Kehinde para gemelos Dada para un niño nacido con cabello rizado y Ige para el niño nacido con los pies primero. Algunos de estos nombres se otorgan a hombres y mujeres sin distinción mientras que otros son específicos del sexo. Un ejemplo de un nombre sexual específico traído del cielo para el niño nacido con su cuerpo cubierto con membranas rotas es Salako (masculino) y Talabi (femenino) (Awolalu & Dopamu 1979). Independientemente de los nombres traídos del cielo sin embargo todos los niños reciben nombres (oruko abiso) que reciben ya sea en el noveno día (hombres) o el séptimo día (mujeres) en las sociedades tradicionales de Yoruba. Actualmente sin embargo todas las ceremonias de nombres para niños hombres y mujeres ocurren en el octavo día. Nombrar ceremonias es una gran alegría para todos en la familia y la comunidad porque los niños garantizan la continuidad de la línea familiar. Los nombres dados a los niños en estas ceremonias están informados por las circunstancias en la familia la aldea y la sociedad en general. Las circunstancias económicas políticas y sociales influyen en el nombre dado a un niño. La ceremonia generalmente se lleva a cabo en las primeras horas del día aunque la prevalencia de empleos en el servicio civil ha requerido la celebración de estas ceremonias después del horario laboral entre las 500 y las 700 p.m. En el entorno tradicional el niño es llevado al sacerdote Ifa el tercer día para una consulta conocida como "ese ntaye" (primer paso en la vida). Aquí los pies del niño se colocan en el polvo de adivinación (iyere osun) y las configuraciones dictadas por el Odu (capítulo de Ifa) prescritas para el niño se marcan en el polvo. A partir de entonces Ifa da a conocer a los padres el tabú para el niño y su camino esperado en la vida. Se pueden ofrecer sacrificios si se prescriben y todas las prohibiciones dadas deben cumplirse fielmente. En el octavo día la ceremonia de nombramiento

apropiado está hecho. Los artículos utilizados incluyen miel (oyin) kolanut (obi) sal (iyo) pimienta allegador (atare) kola amarga (orogbo) pescado (eja) y agua (omi) por mencionar algunos (Awolalu et al. 1979 174). Un anciano de la familia usa cada uno de estos elementos para orar por el recién nacido. La miel significa dulzura de la vida la nuez de cola es para disipar el mal la pimienta de cocodrilo representa a muchos niños la kola amarga es para la longevidad y el pescado la resiliencia mientras que el agua significa frialdad y buenas relaciones humanas porque nadie podría permitirse la enemistad con agua. Nos bañamos cocinamos y tomamos agua; por lo tanto es un elemento esencial de la vida. Los yoruba expresan así sucintamente "omi la bu we omi labu mu eni kan ki b'omi s'ota" que significa "es agua con la que nos lavamos es agua que bebemos nadie puede permitirse la enemistad con agua". Concomitantemente los versos de Ifá se emplean para apoyar esta oración aquí se da un ejemplo de algunos versículos del Eji ogbe (un capítulo en Ifá) usado para oraciones con motivo de una ceremonia de nombramiento.:

*A yo yo gun  
 A yo yo gun  
 A yo yo gun mo gun mo  
 Lo d'ifa fun orunmila  
 L'oyo ti nlo mu yo yo ra  
 Awa ta a mu yo yo 'ra  
 Oro ayo ni ko moo ba wa  
 Oro ibanuje kan kii ba yo.<sup>4</sup>*

Traducción:

*Ayo yo gun  
 Ayo yo gun  
 A yo yo gun mo gun mo  
 Divinizado por Orunmila  
 El día que iba a ir  
 Cubrirse con sal (dulzura)  
 Nosotros que saboreamos sal hoy  
 Asuntos de alegría serán nuestras  
 porciones  
 La tristeza nunca sucede alegría.*

A esto todos los presentes responderían "ase" (amén). Esta ceremonia marca la iniciación del niño en la red social de relaciones y le otorga una identidad. Como se señaló anteriormente esta ceremonia ha sido modificada recientemente en Yorubaland. Los artículos usados para oraciones durante la ocasión son

ahora informado por los principios religiosos de los padres. Los cristianos usan frutas y algunas veces la Biblia mientras que los musulmanes siguen los procedimientos establecidos para la ocasión en el Corán. El aspecto festivo de la ocasión sin embargo se ha mantenido constante porque todas las religiones albergan el regocijo del nacimiento de un bebé. Canciones de acción de gracias baile y alimentación abundante marcan la ocasión. Otras actividades rituales que pueden seguir a la ceremonia de nombramiento son la creación de marcas faciales (ila kiko) y la circuncisión.

### Circuncisión femenina (cirugías genitales femeninas)

Se asume que la circuncisión masculina es un evento positivo en todo el mundo pero no se puede decir lo mismo sobre la circuncisión femenina (cirugías genitales femeninas masculinas). De hecho el tema de la circuncisión femenina conocido popularmente como "mutilación genital" ha sido un motivo de discordia en los últimos tiempos en los planos local e internacional. Aquí me interesaré principalmente por lo que dicen las personas involucradas en la práctica porque estoy persuadido de que ninguna evaluación significativa de la situación podría ignorar esto. Para los yoruba esta práctica es parte de la identidad de un individuo de la misma manera que su nombre. Por lo tanto los yoruba realizan circuncisión tanto en la hembra como en el macho. Además la práctica es tan cultural como religiosa. Esto se debe a que la religión dicta el uso ritual de objetos o animales durante la circuncisión. Por ejemplo antes de realizar la operación la punta de un caracol se quita y se hace fluir su fluido sobre el altar de la deidad de la familia a quien se ofrecen oraciones para el éxito de la operación. Las familias específicas conocidas como Oloola participan en el acto de realizar la circuncisión para los niños lo que presupone que los yoruba en gran medida no circuncidan a los adultos.<sup>5</sup> De hecho un dicho yoruba dice que "adagba kola siso ni" entonces (" cualquier circuncisión o marca hecha en la edad adulta probablemente sea problemática "). Estas familias transmiten la profesión de una generación a otra aunque las técnicas se actualizan a medida que cambian los tiempos. Los practicantes son hombres y mujeres y usan ciertas hierbas para la anestesia local y la cauterización. En el período moderno el equipo se esteriliza con agua hirviendo y antisépticos suaves como el líquido Milton. La protesta internacional sobre la práctica de la circuncisión femenina especialmente en África no ha producido los resultados esperados porque las razones de la gente para la práctica han sido ignoradas en gran medida o en el mejor de los casos consideradas indignas de una atención seria. En la medida en que el respeto por la explicación de la gente es

ignorado no serían posibles cambios significativos sin importar cuán bien intencionadas sean las personas que trabajan para dicho cambio. La misma etiqueta "mutilación genital" es problemática y necesita ser reconsiderada. Por ejemplo ¿quién lo llama mutilación genital? ¿Aquellos que observan la práctica desde fuera de la cultura? ¿O aquellos involucrados en la práctica? ¿O son las mujeres a quienes se les ha practicado la práctica? ¿Cuán plausible es una etiqueta general y categorizaciones para la práctica teniendo en cuenta las diferencias en las culturas de las comunidades donde se practica? 6 ¿Por qué no hay la misma reacción en la circuncisión masculina en todo el mundo? ¿Y cómo pueden las respuestas a estas preguntas estar conectadas o desconectadas de la empresa de la imposición y el imperialismo en su amplio sentido? Estas son preguntas que necesitan una seria consideración. La comunidad internacional continúa ofreciendo resoluciones sin embargo la legislación de los gobiernos individuales ha dado poca o ninguna respuesta positiva. Entendido dentro de cada cultura la práctica puede ser modificada pero estoy persuadido de que la preocupación internacional debe ser informada por el respeto mutuo y la comprensión.

## Muerte y entierro

El último rito para cualquier individuo en la comunidad Yoruba es el rito funerario. La vejez es muy valorada entre la gente ya que es un requisito para convertirse en un antepasado. El modo de vida de un individuo las afiliaciones religiosas la profesión y la clase dictan el tipo de rito funerario que se llevará a cabo. Los ritos funerarios para los cazadores difieren de los dados a los reyes como lo hacen los de una sacerdotisa Ifa de los de un Iyaloja (madre del mercado). A pesar de estas diferencias sin embargo ciertos motivos son comunes a los ritos funerarios de Yoruba. Una es la necesidad de separar al individuo muerto de los físicamente vivos (Gennep 1960). Esto a veces puede exigir la destrucción de la parafernalia religiosa o profesional de la persona muerta. Si la difunta es una sacerdotisa de Ifa su polvo de adivinación (iyere osun) puede volar al viento; solo se puede retener una fracción de ella para sus hijos quienes tal vez deseen consultarla como antepasado en una fecha posterior. El polvo de adivinación soplado significa una separación de los muertos de los vivos y esto se considera beneficioso para ambas partes. Tal separación permite que los vivos continúen con el negocio de la vida mientras que al mismo tiempo integra a los muertos en la morada de los antepasados. En el mismo caso el tambor de un baterista puede ser golpeado hasta que la cubierta del tambor se rompa lo que en efecto significa que nadie podría vencer.

ese tambor en particular de nuevo. Estos ritos subrayan la necesidad de cortar cualquier conexión física entre los muertos y los vivos ya que los primeros ahora pertenecen a otro ámbito. En el entierro el cadáver se limpia con agua y jabón para garantizar la pureza y la calificación de la entrada a la morada de los antepasados (Awolalu et al. 1979). Si el cadáver es femenino el pelo está trenzado para que se vea hermosa. Las mujeres cantan el canto fúnebre y elogian los nombres (oriki) del difunto a menudo acompañados de tambores y danzas. Una vez más tales nombres de alabanza consisten en referencias a los linajes paterno y materno del difunto. Las festividades continúan después del entierro a veces durante días y esto ejerce una presión considerable sobre los hijos del difunto (omo l'oku). Un aspecto de estos ritos pertinentes a esta discusión es el rito de la viudez.

### Ritos de viudez

Los ritos de viudez están informados por complejas y diversas perspectivas al igual que los ritos funerarios. Se cree que la viuda más a menudo está de humor sobrio y permanece en el interior por un período de tiempo específico. Además por lo general descuida su cabello y no aplica ninguna forma de maquillaje como un signo de duelo y su estado liminal; ella está exenta de las tareas domésticas durante este período también. Hasta hace poco se esperaba que ella se vistiera con ropas negras durante al menos cuarenta días pero algunas viudas ahora se visten con vestimenta gris en lugar de negro. Los amigos y las relaciones se sientan con ella para ofrecerle condolencias y simpatía al tiempo que le aseguran que todo irá bien. Los ritos de viudez realizados para un cónyuge del sacerdote Ifá (Babalawo) nos brindan algunas perspectivas sobresalientes sobre su implicación para los roles y el estatus de las mujeres en la religión Yoruba indígena.

Los ritos de viudez para Apetebi (esposa de un Babalawo) Ifagbemi comenzaron alrededor de las 6.30 p.m. el 20 de abril de 2000 en Osogbo estado de Osun Nigeria. Antes de esta ocasión el movimiento de la viuda se había restringido al complejo familiar durante los cuarenta días desde que su esposo se había unido a sus antepasados. La viuda se sentó a la entrada de la habitación de su esposo con mujeres del linaje (la de ella y la de su esposo) que cantaron canciones para animarla a que todos los aspectos del programa de ese día salieran bien. Una de las canciones dice:

*Ko ni soro, amori opo, ojo oni o ni soro*  
*Omo a r'aju we bi ojo*  
*Omo ogun ka r'aja fe ti kola wa le*

Sentido:

No será difícil  
 Amori del linaje Opo  
 Hoy no será difícil  
 Tu hijo uno con los ojos húmedos como la lluvia  
 Hoy no será difícil  
 Tu hijo de Ogun (dios del hierro) sígueme al  
 Comercio y traiga gran cantidad de okra a casa  
 Hoy no será difícil. (Mi traducción)

De forma intermitente en todas estas ocasiones los disparos se disparan al aire para indicar la partida de un gran hombre al que se le despedía por última vez. Un nuevo conjunto de canciones que le recuerdan a la viuda su nuevo estatus y las implicaciones que asume nuevamente las representan las mujeres. Por ejemplo:

*Amori Opo*  
*O o l'oko mo o*  
*B'oloko nje su oko*  
*Momo p'ogbo*  
*Omo Olaloje*  
*O o l'oko moo*  
*B'oloko np'oko re*  
*Momo p'ogbo*

Traducción:

Amori del linaje Opo (su linaje)  
 Ya no tienes marido  
 Entonces cuando ves esposas comiendo los ñames de  
 sus esposos  
 Se hace de la vista gorda  
 Niño de Olaloje (referencia a su linaje)  
 Ya no tienes marido  
 Entonces cuando escuchan esposas llamando a sus  
 maridos hacen oídos sordos.

Esta canción es un consejo para la viuda de ser fuerte y tomar el control de su vida en ausencia de su marido. En esta etapa la mujer comienza a llorar profusamente cantando los nombres de alabanza de su esposo y

diciendo adiós de nuevo. Después de este segundo grupo de canciones la viuda es llevada a un lugar frente a la casa seguida por las otras mujeres con canto y disparos. Ella es desaliñada y apoyada por dos mujeres en ambos lados. El lugar al que la llevan parece un lecho de flores preparado para plantar. Aquí se había plantado ritualmente un trozo de ñame para esta ocasión y es obligación de la viuda sin un conocimiento previo del lugar desenterrar esta pieza de ñame en su primer intento. Ella se tambalea y desarraiga el pedazo de ñame. El desarraigo de la pieza de yam significa su muerte con su esposo fallecido y el regreso a la vida normal de los vivos. Esto es recibido con gritos de felicitación y disparos; ella luego es llevada adentro. Una vez dentro otro conjunto de canciones que la felicitan por haber recuperado con éxito el trozo de ñame son las mujeres. Una de las canciones va por lo tanto:

*Alamori o ku ewu o  
Ewu ina ki pa awodi  
Awodi o ku ewu  
Omo idowu o ku ewu  
Ewu ina ki pa awodi  
Awodi o ku ewu*

Traducción:

Alamori felicitaciones  
El peligro de incendio nunca mata al halcón  
Para el halcón digo felicitaciones.  
Niño de Idowu felicitaciones  
El peligro de incendio nunca mata al halcón  
Para el halcón digo felicitaciones. (Mi traducción)

Otras canciones como la canción anterior se presentan durante un corto período de tiempo y luego las mujeres cambian el enfoque de la siguiente serie de canciones para ejemplificar la participación de todos en el duelo en cuestión. Un ejemplo de este grupo de canciones se da aquí:

*Gbogbo wa ng la gbagba ojo kan an  
Ifa t'emi d'orun re  
T'emi d'orun re*

*Gbogbo wa ng la gbagba ojo kan an  
Gbogbo wa nl'oro yi jo ndun  
Ifa t'emi d'orun re*

Sentido:

Todos somos mayores de un día  
Ifá mi suerte está en tu cuello  
Mi suerte está en tu cuello  
Todos somos ancianos de un día  
A todos nos duele este incidente (muerte) cuando  
mi suerte está en tu cuello (Mi traducción)

Este conjunto de canciones termina el período ritual así como también el período de confinamiento de la viuda a quien se le permite reanudar todas las interacciones sociales..<sup>8</sup>

Un análisis de la cuenta anterior revelaría algunas características de los roles y el estatus de las mujeres en la religión Yoruba. El momento de la ocasión (noche) refleja un final para la interacción entre la esposa y su esposo muerto. Este es un desenredo sin violencia de ahí su aparición en la parte fría del día (ojo ro). Es significativo notar que las mujeres y el principio femenino se notan como símbolos de frialdad y paz (ero). Los disparos también significan un final y un medio para anunciar la partida de una gran personalidad. La apariencia desaliñada de la viuda subraya su postura de duelo especialmente porque los yoruba ven el cabello como simbólico del alma del alma de la personalidad. Los yoruba ven la cabeza física de un individuo como una representación de una cabeza interior que dicta e influye en el destino de ese individuo (Abimbola 1975 158). Al descuidar su ori la viuda hace caso omiso de su apariencia y de su ori interno atendiendo así a las necesidades de su marido a expensas de su propio bienestar. Esto podría ser una indicación de su cuidado y lealtad hacia su esposo pero también puede interpretarse como un intento consciente de subordinarse a su esposo. Más importante aún significa una interrupción temporal de su propia vida que durante años se entrelazó con la vida de su marido en la configuración familiar..

El papel de las mujeres que se quedan con la viuda durante este período también es importante. Aquí vemos la solidaridad femenina ejemplificada en una muestra clara de empatía y simpatía. Los motivos de la formación grupal y la identidad colectiva se refuerzan una vez más lo que confirma la afirmación de que la mujer Yoruba encuentra satisfacción en gran medida en relación con

configuraciones. El uso frecuente de las canciones durante estos ritos sugiere que las canciones ocupan un lugar primordial en los rituales Yoruba y que las mujeres son las custodias de estas canciones sin las cuales no podría tener lugar un ritual significativo. Los ritos de la viudez restablecen así la postura ambivalente de los yoruba respecto de las mujeres como subordinadas y seres poderosos a la vez. También reflejan el equilibrio acordonado del lugar primario y las relaciones de género complementarias entre las personas.

## Festivales y Ceremonias

Si los ritos de paso son hitos en la vida religiosa Yoruba y en la construcción de la identidad los festivales tienen el doble propósito de los foros sociales y religiosos satisfaciendo así los anhelos del pueblo en dos frentes al mismo tiempo. Socialmente los períodos de festivales presentan a los miembros de la familia la oportunidad de reunirse y tener interacciones significativas durante las cuales las personas mantienen discusiones sobre el progreso individual y colectivo. También es un período de festejos lo que garantiza una regeneración de la identidad en la comunidad especialmente en la forma del arte. En la ocasión las artes verbales que comprenden canciones danza y diferentes tipos de recitaciones se emplean para dar sentido y contexto a las necesidades de identidad social y cultural de las personas. Los festivales como ocasiones religiosas buscan mantener y mantener el importante vínculo entre las deidades y las personas. Los componentes rituales de los festivales que se ocupan de este aspecto religioso generalmente no ocurren abiertamente. Sin embargo un ritual como la rotura de la nuez de kola tiene lugar a la vista de todos los participantes. Observamos los roles importantes desempeñados por los funcionarios del culto durante estos festivales como el vínculo entre las deidades y los participantes. Ahora examinaré algunos de estos festivales y ceremonias especialmente aquellos en los que las mujeres juegan un papel importante.

### Festival de Osun

El festival anual de Osun tiene lugar en Osogbo a fines de agosto de cada año. El festival ha sido descrito como un drama y un festival a la vez (Badejo 1996 103). Además el festival se describe como una interpretación teatral y visual de y una declaración sobre la personalidad de Osun su esencia y su papel en la historia de salvación de Osogbo (Olupona 2000). El festival para los devotos marca la renovación de los lazos místicos entre la diosa y la gente

de Osogbo que en ese momento en particular representan a toda la humanidad. Los programas para el festival suelen durar dos semanas. El primer día Iwopopo se refiere a la limpieza de las carreteras principales de la ciudad. Acompañado por los jefes miembros de las familias reales Iya Osun Aworo el rey y sus esposas procede a gbemu9 a través de otras calles de la ciudad y luego regresa al palacio. Este acto representa el desbroce tradicional de la ruta principal de malas hierbas y arbustos crecidos en la ciudad que podría perturbar el fácil movimiento de los agricultores y visitantes de la ciudad. El claro también refleja la eliminación de cualquier obstáculo en el ámbito espiritual que pueda obstaculizar el éxito del festival. El próximo evento es el Olojumerindinlogun la lámpara de dieciséis puntos de Osanyin (deidad a cargo de la curación). Estas lámparas están encendidas y se mantienen encendidas hasta el amanecer. Los principales eventos de esta ocasión son el alumbrado de las lámparas olojumerindinlogun el baile del rey con sus esposas y el baile y el canto de Iya Osun y sus acompañantes (Badejo 1996 110). El clímax es el día de Osun cuando una procesión del rey el sacerdote el sacerdote y la doncella votiva así como los fieles y los participantes se trasladan a la arboleda de Osun. Fusionados en este viaje son preocupaciones religiosas y políticas. Políticamente el festival de Osun es una recreación de la fundación de la ciudad y el acuerdo entre la diosa y los fundadores de Osogbo. El viaje está marcado por interpretaciones de canciones y danzas de varios conjuntos usualmente con el mismo atuendo (aso ebi). Los rituales para el festival tienen lugar en el santuario del río que está abierto solo para el rey la sacerdotisa Osun el sacerdote Osun y la doncella votiva. Es solo después de que estos rituales se han llevado a cabo que la sacerdotisa y el sacerdote ofrecen ofrendas de comida llevadas por la doncella a la diosa. Luego comienzan las fiestas generales marcadas por baile canto y recitaciones. Los funicutores cúltricos que ocupan un lugar destacado durante el festival de Osun son Iya Osun Aworo y Arugba.

Iya Osun es la única sacerdotisa de Osun con este título; todos los demás son designados Iya Olosun. Ella debería ser la viuda de un rey pasado una indicación de que Osun es percibido en relación matrimonial con la realeza. La diosa a través del proceso de adivinación elige el Iya Osun. Una vez que es elegida debe mudar su residencia al santuario del palacio y esta permanece en su morada hasta la muerte. Ella es la más cercana a la diosa atiende a los fieles durante todo el año y ofrece culto semanal a Osun en el santuario pal-ace. La doncella votiva Arugba se queda con ella a lo largo de su mandato que termina con su matrimonio.

El Aworo es el sacerdote de Osun que ayuda a Iya Osun en funciones de culto especialmente durante el festival anual en la orilla del río. Durante el festival por lo general se trenza el pelo como una mujer porque es la esposa de Osun la diosa. Está bien informado sobre la forma de adivinación Eerindinlogun (dieciséis cauris) y emplea esto para solicitar ayuda sobrenatural para aquellos que pueden consultarlo para que lo ayuden en varios asuntos..

El Arugba es elegido por la adivinación Eerindinlogun. Ella es descrita en detalles por los cauris; de hecho si ella tiene alguna marca en su cuerpo los cauris lo dirán. Ella debe ser una princesa de la familia del rey reinante. Se muda a los santuarios del palacio de Osun para permanecer con Iya Osun durante su mandato que termina con su matrimonio. Se le exige tomar varios baños todos los días con el agua del río Osun durante un mes después de su selección y durante un mes antes del festival anual de Osun. Además se le exige que permanezca virgen durante su mandato y debe ser selectiva para hacer amigos; ella no puede asistir a fiestas. Es un tabú golpearla ni podría cargar nada sobre su cabeza. Ella está prohibida por comer caracol odu vegetales y guinea todos los cuales son tabú para Osun. De hecho ella es la encarnación de Osun en este momento como se explica en las recitaciones de los bateristas durante el festival. Ella es descrita por los bateristas como "mi Señor" y "el verdadero rey" (Iwo l'oba Iwo l'agba Iwo loba loba loba) (Ogungbile 1998). En el pasado ella se quedó con Iya Osun durante todo el día y solo podía aventurarse más allá del palacio cuando hacía un mandado para Iya Osun. Actualmente sin embargo el Arugba asiste a la escuela. Ella adquiere el conocimiento de su oficio gradualmente por instrucción verbal de Iya Osun y de Arugba. En su último año como Arugba ella corre directamente desde el río hasta la casa de su esposo rompiendo su vínculo con Osun a cambio de una nueva vida matrimonial.

## Festival de Otin

El festival anual de Otin se lleva a cabo en octubre. Diez días antes del festival mujeres y niños bailan alrededor de la ciudad. El sumo sacerdote envía mensajes a las ciudades vecinas informándoles que el festival de Otin está a diez días de distancia. Las reparaciones se llevan a cabo en el santuario el camino que conduce al río los equipos musicales como los tambores también se sintonizan correctamente. Otin tiene su propio set de batería utilizado solo durante este festival. Ella tiene tres santuarios uno en la orilla del río uno

en la ciudad y otro en la casa del sacerdote. Siete días antes del festival los aworo y todas las mujeres adoradoras de la ciudad se trenzan el cabello al estilo suku. Los rituales para el festival comienzan cinco días antes del festival conocido como ojo ikunle. Al amanecer de este día los Aworo Arugba Iyangba y la última esposa de los Aworo convergerán en el santuario de Otin ubicado en la casa de los Aworo. Aquí se llevan a cabo algunos rituales para el éxito del festival. El Aworo debe vestir ropa blanca con una pluma roja en el pelo y cuentas rojas en el cuello la muñeca y los tobillos. Él usa los cosméticos nativos llamados tiro. El día del festival anual se realizan más rituales y ofrendas de comida en el santuario de Otin a orillas del río. La gente ora por la prosperidad y las bendiciones de todo tipo del dios-des. A partir de entonces la procesión regresa a la ciudad y se encuentra en el camino por el rey que no debe ir al río con la gente. A esto le siguen festines bailes y exhibiciones de diferentes artistas de todas las edades lo que hace que la ocasión sea muy colorida. Las mujeres vestidas alegremente ocupan un lugar destacado en las sesiones de canto y baile. Recitan el oriki (poesía de alabanza) de la diosa y le ofrecen canciones de alabanza. Un ejemplo de estados:

*J'ale mi  
Otin Aworo  
J'ale mi o dara o.*

Traducción:

Déjame alcanzar la vejez.  
Otin de los Aworo  
Deja que mi vejez sea  
buena.

Los funcionarios de culto de Otin son Aworo Iyangba y Arugba.

El Iyangba (sacerdotisa de Otin) generalmente se elige del compuesto de Olomo-oba (el compuesto real) en la ciudad de Ijabe. Es su deber vestir al Aworo (sacerdote de Otin) y trenzar su cabello en el estilo suku como se requiere de todos los fieles para la ocasión. Los Iyangba y los Aworo son "esposas" para Otin una diosa confirmando así la fluidez y la complejidad de la construcción de género yoruba. Ella realiza algunos rituales para la Arugba (criada votiva de Otin) y Aworo antes del día del festival. Es su deber colocar la calabaza de ofrenda (igba Otin) en la cabeza del Arugba. Ella debería inmediatamente

darle la espalda a la Arugba porque la gente cree que ningún cuerpo debería encontrarse con la Arugba con la calabaza en la cabeza. Esta prescripción puede haber emanado debido a la preocupación por el respeto por Otin como es el caso del marco sociológico Yoruba donde los gobernantes siempre se acercaron a través de un intermediario para mostrar respeto por el rey. Ella se viste con el atuendo tradicional (Buba & Iro) durante el festival adornado con abalorios y joyas de oro. En el pasado se le requirió vivir en el santuario cerca de la orilla del río pero actualmente ella reside en la ciudad y visita el santuario cada cinco días con ocasión de la ose (adoración semanal) para ofrecer culto a la diosa.

El Arugba Otin debería ser una princesa elegida por el rey con la guía de Ifá a una edad temprana (entre los nueve y los doce años de edad). Ella debe ser virgen y debe permanecer así hasta el final de su mandato que se extiende por siete años.<sup>11</sup> Arugba para Otin ha sido de dos familias en la ciudad de Ijabe las familias Ojomo y Odo fi n. Desde el momento de origen estas familias se han relacionado con el sacerdocio de Otin; por lo tanto el Arugba se elige alternativamente entre ellos. El día del festival el Arugba se viste de tela blanca con cuentas y joyas de oro en el cuello la muñeca y las orejas. Ella es la encarnación de Otin y muestra la belleza y la riqueza de la diosa en su vestimenta y conducta. Ella camina hacia el palacio con la calabaza en la cabeza acompañada de Aworo Iyangba Elemoso-otin y otros adoradores. No debe golpear su pie contra una piedra durante este viaje porque esto significaría un mal augurio para ella y para la comunidad en general. También se le exige arrodillarse siete veces antes de llegar al palacio. Las razones de este acto pueden aducirse al número siete como un signo de perfección así como un posible vínculo entre los siete sitios donde se arrodilla Arugba y las experiencias históricas de las personas. Ella se mueve hacia el río desde el palacio con su séquito. Es un tabú para ella llegar al río en sus dos piernas por lo tanto tiene que ser llevada en el hombro por el Elemoso-Otin unos pocos metros hasta la orilla del río.

El Aworo como el sacerdote de Otin es elegido por Ifa y en el nombramiento se convierte en la esposa de Otin. Realiza algunos rituales en la adoración de Otin durante la adoración semanal y anual. Sirve a la diosa en cooperación con Iyangba y Arugba y su o fi cina es de por vida. Por lo general está disponible para consultar a los adherentes que deseen solicitar la asistencia de Otin en un asunto. Podemos afirmar entonces que los festivales son una parte integral de la religión Yoruba y la vida social y que las mujeres desempeñan papeles importantes durante estas ocasiones. Además la clasi fi cación de género durante estos festivales es

fluido y abierto a la negociación continua a medida que los hombres se convierten en esposas de diosas. Los ejemplos incluyen el Aworo Otin el sacerdote de Sango y los iniciados de las tradiciones Obatala Sango y Osun que durante la posesión se convierten en esposas de la diosa o dios según sea el caso (Matory 1994: 7).

Estos festivales como lugares sociales y religiosos sirven como herramientas potentes para evaluar el papel de las mujeres en la sociedad Yoruba y las modalidades para la dinámica de género. Las prácticas y los rituales presentan claramente múltiples paradigmas para el análisis de género dentro de estos festivales y por implicación también la comunidad.

## Medicina y curación

La medicina (oogun) entre los yoruba abarca el uso de hierbas y el acto de combinar hierbas con conjuros y / o sacrificios. La medicina es un medio de restauración y su alcance está fuertemente influenciado por la percepción de las personas de las enfermedades y la curación. La curación (iwosan) presupone la enfermedad; su práctica está por lo tanto entrelazada con la concepción de las enfermedades y las enfermedades de las personas. Entre los Yoruba la enfermedad atestigua el hecho de que un individuo no está en sintonía con la naturaleza y lo sobrenatural que están representados por las diversas deidades. Los signos físicos son por lo tanto una parte de la historia y no toda la historia. La curación en el lenguaje Yoruba no se limita al bienestar físico. Más bien abarca bienestar físico, espiritual y psicológico. Se han identificado tres tipos de curación entre los yoruba: curación que es puramente espiritual basada en rituales, conjuros y aplicaciones mentales de ciertas leyes naturales comprendidas; curación que es puramente física basada en el uso de hierbas sin ningún elemento ritual o conjuro; y una combinación de los dos tipos mencionados anteriormente (Ilesanmi 1994). Muchos curanderos en Yorubaland sin embargo practican los tres tipos de curación sin una distinción marcada ya que los remedios dependen del tipo de enfermedad que cada cliente manifiesta en el momento de la consulta. Las prácticas actuales de curación tradicional sin embargo buscan fomentar el uso de hierbas para la curación especialmente con el deseo de que la medicina tradicional se incorpore al sistema médico nigeriano. Las ferias de medicina tradicionales (ipate oogun) alientan a los curanderos tradicionales a enfatizar el uso de hierbas para la curación mientras que algunos de estos curanderos han podido producir hierbas medicinales en forma de tabletas. Estas ferias son características comunes en las ciudades de Yoruba en la actualidad; se cree que los remedios a base de hierbas curan diversas enfermedades. La practicabilidad y

sin embargo el éxito de los curanderos que enfatizan el uso de hierbas solo para la curación entre los yoruba sigue siendo discutible.

El curandero Yoruba debe ser alguien con conocimiento sobre la cosmovisión y el sistema de creencias de la gente. Él o ella generalmente tiene un vasto conocimiento de hierbas sus nombres y usos así como las restricciones relativas a cada hierba. En el mismo sentido ciertas deidades son percibidas como custodias de hierbas para la curación; se espera que el sanador conozca y esté en buenos términos con tales deidades. Los ejemplos incluyen Osanyin Obatala y Osun por mencionar algunos. El sanador por entrenamiento es también un adivino y a veces un cazador. La sanación es restauración tanto física como espiritualmente. El diagnóstico comienza con la adivinación que podría ser por dos medios principales entre los yoruba. Estos son el sistema de adivinación geomancia Ifá y el sistema de adivinación Eerindinlogun (dieciséis cauríes). El resultado de la consulta prescribirá elementos para la curación que pueden incluir sacrificios mezclas farmacéuticas y ofrendas. Sin embargo no todos los diagnósticos terminan con este tipo de consulta; en algunos casos el sanador puede necesitar observar el ayuno y ofrecer sacrificios incluso para llegar a la causa de la enfermedad. Por implicación entonces la habilidad del sanador y su nivel de conocimiento influirían en la eficacia y la velocidad de la curación. Por lo general cuando algunos de estos curanderos tienen problemas con un caso complicado consultan a otros sanadores a quienes consideran más conocedores. Además dado que el sanador es parte de la curación el cliente debe estar seguro de las capacidades del sanador. Si tiene éxito en la curación de pacientes gravemente enfermos la reputación de los curanderos se refuerza enormemente. El sanador con frecuencia reconoce esto y toma en serio el cuidado de sus pacientes visitándolos a intervalos en sus casas y continuando las consultas sobre sus casos en el gremio de Onisegun en la sociedad. El uso de elementos religiosos para la curación es frecuente entre los yoruba; ejemplos son aceite coco sal / azúcar / caña de azúcar y aceite de palma.

## Mujeres medicinales

Las mujeres de medicina son funcionarios de cultos que a veces son altos funcionarios de grupos religiosos mientras que otros pueden ser adoradores regulares de algún dios o diosa. Las mujeres ocupan un lugar destacado en la apuesta por garantizar el equilibrio en todos los sectores de la vida cotidiana del mismo modo que existe un atractivo predominante para los principios femeninos en la misma empresa. Las hierbas y su uso son de gran importancia para la medicina y

curación entre los yoruba. Además las personas perciben las hierbas como poseedores de vida nombres tabú y poemas de alabanza (oriki); por lo tanto para acercarse anexarse y utilizarlos se requiere un tipo especial de conocimiento. Las vías para adquirir tal conocimiento incluyen las tradiciones religiosas (como es el caso de Iya Oosa y Iyanifa) y las mujeres de medicina profesional conocidas como Onisegun. El entrenamiento para el Onisegun implica la observación y la memorización de nombres y prescripciones de hierbas. La mujer aprendiz de medicina por lo general reside con el profesional del que aprende los nombres y el uso de hierbas. Iya Oosa y Iyanifa adquieren experiencia en un grupo religioso en particular (por ejemplo Obatala Osun) además del conocimiento herbal otorgado a ellos como Onisegun. Estas mujeres ofrecen servicios de consulta a personas enfermas que a menudo necesitan curación tanto espiritual como física. Algunos individuos afirman haber nacido con el don de la curación; estos individuos no han recibido entrenamiento pero sí efectúan la curación y muestran un profundo conocimiento de las hierbas y su uso. Estos individuos generalmente atribuyen sus poderes de curación a fuerzas espirituales dispuestas favorablemente. Las mujeres desempeñan un papel importante en la concepción yoruba de la curación y la medicina. Las mujeres ofrecen servicios de curación en su condición de curanderas y funcionarios de cultos especialmente en el área de cuidado de niños.

#### Olomitutu (Grupo de agua fría)

En cada intento de curación entre las personas el agua se le da un lugar privilegiado. El agua para Yoruba es un elemento primordial con cualidades sobrenaturales que regeneran y producen bienestar en sí mismo y simbólicamente. Esto se deriva de las percepciones de las personas de los cuerpos de agua como encarnaciones de ciertos poderes espirituales especialmente los dioses que a menudo están dispuestos a la curación y el bienestar general de las personas. De este modo los yoruba atribuyen poderes terapéuticos al agua y esto se refleja en sus ofrendas rituales como se muestra en las prácticas de purificación y consagración de objetos y funcionarios del culto. Un ejemplo del grupo Onisegun en Yorubaland es el grupo Olomitutu.

El grupo Olomitutu se ocupa de temas de medicina y curación solo para mujeres y niños en edad fértil (ginecología y pediatría). Los practicantes en este grupo son principalmente mujeres. Se cree que el agua el elemento principal utilizado tiene un valor intrínseco para efectuar la curación de ahí la etiqueta Olomitutu (una con agua fría). Una pequeña vasija de barro (oru) el símbolo principal de este grupo es el contenedor en

qué agua (por extensión curación) se mantiene. Esta olla se llena del agua del río a primera hora de la mañana y esta agua se administra a niños enfermos estériles y embarazadas durante todo el día con canciones que explican la eficacia del agua para la curación.<sup>12</sup> La olla (oru) se refiere al macetas de mujeres hechas a propósito para preparar líquido medicinal para niños. Sin embargo simbólicamente invoca la imagen de la leche materna una secreción que nutre a los niños. Un ejemplo para tal referencia es la designación de la deidad de Oke-Ibadan como "Atage olomu oru" que significa "Atage el que tiene la mama como oru (pot)". El proceso de llenar la olla con agua se repite diariamente, enfatizando así la importancia de la renovación en la curación. Los practicantes de la tradición olomitutu ocupan posiciones significativas en el plano socio-filosófico de los yoruba donde la procreación y la salud constituyen la matriz irreductible en la que se incuban todos los valores de la vida. Las mujeres como custodias de estos dos sectores cruciales tienen el poder de la restauración y la curación.

## Posesión Espiritual

Debido a que la posesión espiritual no es una característica prominente de la religión Yoruba la práctica se limita a ciertas tradiciones. Tal vez sea en el ámbito de la posesión espiritual donde la participación religiosa de las mujeres yorubas en la trascendencia esté más demostrada. La posesión espiritual es el acto de ser tomado por una deidad generalmente en el curso de la danza ritual. Los yoruba se refieren a la posesión del espíritu como "arma" que significa "montar" como si montaran a caballo. Hackett ha observado que la posesión espiritual es más frecuente en las mujeres que en los hombres. Las razones dadas para esta posición van desde la composición maleable de las mujeres hasta la base emocional débil que la mujer suele exhibir a través de actos como el llanto y el miedo (Hackett 1987). Matory observó que cuando la posesión de los espíritus se minimiza o no existe las mujeres generalmente son marginadas pero donde prevalece la práctica las mujeres disfrutaban de un estatus mejorado<sup>13</sup> (Matory 1994 133); sin embargo se necesitan más estudios de casos para confirmar esta afirmación. Sin embargo está claro que la posesión del espíritu eleva a las mujeres a un estado religioso más elevado. En posesión espiritual la inmanencia de la deidad se refuerza para los fieles. Catapulta a las mujeres al centro del poder de culto porque bajo su posesión la mujer (elegun) se convierte en una encarnación de la deidad y exige una obediencia explícita e incontestada a sus mandamientos. En general se afirma que una mujer poseída no tiene conocimiento de su conducta y declaraciones

durante este período una afirmación que en gran medida corrobora su autoridad como la encarnación de la deidad en cuestión. La posesión espiritual entre los yoruba se interpreta como la deidad que toma el control absoluto de todas las facultades del individuo poseído. El proceso se describe como "arma" la filosofía subyacente es el control (posesión) del individuo por parte de la deidad en ese momento particular y en ese espacio. No hay nada en la comprensión de la gente y la evaluación de tales ocasiones que apuntan a cualquier connotación sexual. No sería exacto entonces igualar el término Yoruba "arma" en este contexto con el uso del mismo término cuando se refiere a las relaciones sexuales de humanos o animales. Aunque se usa la misma palabra los significados son diferentes. Las nociones de erotismo son ajenas al concepto de arma de fuego en el contexto de la posesión del espíritu más bien el énfasis está en el control de la deidad. Como se ha señalado acertadamente insinuar que el trance (posesión) es penetrado por el impulso sexual sería una grave violación del tabú (Wenger et al. 1994 133). Un ejemplo de posesión de espíritus ya que afecta a las mujeres puede estar ubicado en la tradición de Obatala.

Durante el festival anual de Obatala en Osogbo las mujeres vestidas de blanco cantan y bailan alrededor del opa sooro (un bastón hecho de hierro) que se cree que está impulsado por la deidad. A menudo se usa para tomar juramentos y detectar mentirosos y malvados. En el curso de la danza una o dos de las mujeres pueden estar poseídas por la deidad. La posesión se manifiesta generalmente por un cambio en la postura y el movimiento que se vuelve irregular y el individuo mueve sus miembros vigorosamente en rápida sucesión. Los otros adoradores la abrazan y ella está obligada a beber un poco de aceite de palma (epo) para provocar la calma (ero). Después de un tiempo el individuo poseído le da mensajes de la deidad a la gente si tienen algo que transmitir y se une a los otros bailarines para continuar el jolgorio. El hecho de que el individuo poseído esté bajo el control de otro está reforzado por la forma en que rueda en tierra lo que convierte su atuendo blanco en marrón. Además sus movimientos están claramente descoordinados lo que explica por qué parte de su ropa cae al suelo.<sup>14</sup>

## Divinidad

La adivinación como un aspecto de la religión no es peculiar de la religión Yoruba. Se embarca en un intento de descubrir los misterios ocultos de la vida. Entre los Yoruba tres tipos de adivinación

procesos pueden ser identificados. Estos son el sistema de geomancia de Ifa Eerindinlogun (dieciséis cauris) y Obi dida (adivinación por kolanut) (Awolalu 1979 122). Los adivinos femeninos participan en los tres tipos mencionados anteriormente en Yorubaland. Las mujeres adherentes de Osun Sango y Obatala son expertas en el uso de Eerindinlogun. Estas mujeres son a menudo miembros mayores de estos cultos; se los conoce como Iya Oosa. En la misma línea las mujeres que practican la adivinación de Ifa se conocen como Iyanifa en oposición a los practicantes masculinos que se llaman Babalawo. Obi dida (adivinación por kolanut) se refiere al acto de romper la nuez de kola y arrojarla ritualmente al suelo para determinar si la respuesta de la deidad a los problemas que se le presentan es positiva o negativa (Awolalu 1979 122). Las mujeres y los hombres se involucran en esta práctica dependiendo de las circunstancias y el tema en cuestión siendo el principio de calificación la edad avanzada en lugar del sexo del oficial.

## Ifa

La participación de las mujeres en la adivinación de Ifa<sup>15</sup> debe ubicarse en el corpus Ifa que es el almacén del sistema de pensamiento Yoruba. El capítulo de Eji-Ogbe de los estados de Ifa

*Arowo d'ifa*  
*Awo 'le jegbe*  
*Agbagiwo nii s'oluwo*  
*Isalu orun*  
*Ifa pe 'wo Orunmila*  
*N'ijo ti n t'orun bo w'aye*  
*Won ni yio ni obinrin*  
*Won ni obinrin na yio bimo*  
*Meji loojo*  
*Gege bi oro ifa*  
*Orunmila n'iyawo*  
*O loyun, o si bi b'ej*  
*Oka j'okunrin, okan j'obinrin*  
*Lati kekere ni awon mejeeji*  
*Ti n wo baba won bo ti ngbe 'wo ifa*  
*Bi okunrin ti mo 'fa i da*  
*Ni obinrin naa mo; fa ida*  
*Nigbati awon omo eniyan*

*De isalaye awon awo  
 Ni iwo awawonlaseri  
 Omo re o k'ifa  
 O dahun o ni obinrin ni  
 Won ni ko leewo  
 Sebi akobi Orunmila  
 Naa t'o je obinrin ti k'ifa  
 Lati igba yi l'obinrin  
 Ti n k'ifa  
 Won n yan ebo  
 Won si n j'ewe ifa fun won.<sup>16</sup>*

Traduccion:

Uno que tiene dinero para consultar Ifa  
 El secreto de la casa de Jegbe (el adivino)  
 Es Agbagiwo quien es el principal sacerdote de la  
 adivinación en la morada celestial  
 Ifa dijo "mira Orunmila"  
 El día en que venía a la tierra desde el cielo. Le dijeron  
 que se casaría con una mujer  
 Dijeron que la mujer entregaría niños  
 Dos niños en un día  
 Al igual que Ifa predijo  
 Orunmila tenía esposa  
 Ella estaba embarazada y parió gemelos  
 Uno era hombre mientras que el otro era mujer  
 Desde la tierna edad ambos  
 Miró a su padre en el acto de la adivinación  
 Así como el hombre podía adivinar  
 Entonces la hembra  
 Cuando los seres humanos  
 Llegaron a la tierra para vivir los adivinos  
 Dijo "tu Awawonlaseri"  
 Tu hijo no practica Ifa "  
 Él respondió y dijo "ella es mujer"  
 Le dijeron que eso no es tabú  
 Siempre y cuando el niño primogénito de Orunmila  
 Quién es mujer estudió Ifa  
 Desde entonces las mujeres  
 Han estudiado Ifá

Se prescribe el sacrificio  
y se inician en el Ifa Corpus.

Según estos versos de IFA, la primera (Zahori) mujer adivina Era la hija de Orunmila. Iyanifa no son tantos como Babalawo, para algunas mujeres pueden pagar para combinar sus deberes domésticos con una rigurosa formación requerida de los practicantes de IFA. Esto explica por qué un gran número de Iyanifa son esposas o hijas de Babalawo. A menudo la práctica junto con sus maridos, ya que las hembras adultas se espera estar casado en Yorubaland. Es raro encontrar una Iyanifa casado con nadie, sino un Babalawo. La explicación ofrecida por esto es que ellos son los custodios de la tradición y que sólo alguien con una igualdad de conocimiento y el poder que confiere ese conocimiento podía casarse con ellos (*oologun ni se oko abiku*). Existen Iyanifa en Ile-Ife, Oyo, Ogbomoso, Abeokuta, Ijebu-Ode, Iwo, Sagamu y Egbado, por mencionar sólo unas pocas localidades.

## Eerindinlogun

Eerindinlogun adivinación por dieciséis cowries y se cree que han sido dados a Osun por Orunmila su esposo. Es el más popular confiable y usado forma de adivinación entre orisa devotos hoy en Yorubaland. Eerindinlogun se practica en otro formulario en las Américas y el Brasil donde se conoce como ifa Dilogun Verger (1966). El sistema de adivinación Eerindinlogun está compuesto de dieciséis capítulos principales como Ifa pero se anima a los practicantes a limitar su proceso de consulta a los primeros doce excepto en situaciones extremas cuando pueden pasar al capítulo seis y seis.<sup>17</sup> Cualquiera de los capítulos en Eerindinlogun puede aparecer en la sesión de adivinación y se espera que el cliente realice cualquier sacrificio que el adivino prescriba según el capítulo de Eerindinlogun. El sistema opera con un axioma tripartito de pronóstico explicación y control (Ogunbgile 1998). Debido a que se asume que Osun es el propietario del sistema de adivinación de dieciséis cauris los practicantes de Eerindinlogun hombres y mujeres son considerados esposas de Osun. Esta posición privilegiada les proporciona un fácil acceso a hierbas curativas y la garantía del apoyo del grupo Iya mi del cual Osun es el líder. Cada Baba o Iya oosa regularmente se preocupa por sus cauris ritualmente. Los cauri se guardan en un recipiente de porcelana blanca y se cubren con agua. Después de unas horas el

los caracoles se enjuagan con agua y se secan en una tela blanca; los cauri se guardan en un combo (una pequeña bandeja de madera o tejida) cubierto con un paño blanco. A partir de entonces el sacerdote o la sacerdotisa toma un sorbo de ginebra seca dice algunas oraciones y rocía la bebida de la boca sobre los dieciséis cauris. Esto se hace regularmente para mantener la santidad de los cauris como herramientas de consulta con la deidad. Iya oosa a menudo están disponibles para consultas sobre cuestiones de salud especialmente en lo que respecta a los niños y cuestiones ginecológicas. Prescriben mezclas de hierbas (agbo) para las madres para aliviar enfermedades y sacrificios (ebo) cuando la ocasión así lo exija. Sus precripciones también pueden incluir baños rituales tomados con agua Osun en lugares designados y horas especificadas del día. Las recomendaciones pueden incluir baños en el cruce de caminos y a medianoche por ejemplo.

### Obi Dida (adivinación con kolanut)

El tercer tipo de adivinación Obi dida es el proceso de usar los lóbulos de la nuez de cola para consultar con el mundo suprasensible. Las mujeres que participan en esta práctica son en su mayoría ancianos y el entorno a menudo se produce en la práctica ritual. La nuez de kola utilizada se compone de cuatro lóbulos dos de los cuales se conocen como abo (hembra) y los otros dos como ako (macho) como consecuencia de las marcas naturales en ellos (Awolalu 1979 122) una indicación de el simbolismo de género de obi. La nuez de cola se divide en lóbulos singulares se sigue una invocación de la deidad y posteriormente la mujer arroja los lóbulos al suelo. Cuando los cuatro lóbulos caen en el suelo hacia arriba el resultado es la firma de Eji Ogbe (un capítulo en el corpus Ifa). En otras situaciones cuando dos de los lóbulos están boca arriba y los otros dos caen boca abajo la solicitud se considera favorecida por la deidad. Cuando no se logra la con fi guración deseada el proceso se repite hasta que se obtenga el resultado favorable. Los yoruba a menudo dicen "owo ara eni ni a fi tun wa ara eni se" que significa "efectúas cambios en tu disposición con tus propias manos"; por lo tanto el proceso se repetirá hasta que se reciba una respuesta favorable a la solicitud hecha a la deidad. Obi dida es el primer paso en cualquier entorno ritual entre los yoruba ya sea público o privado. Tanto las mujeres como los hombres se involucran en esta práctica el principio de calificación es la superioridad en lugar del género. Podemos entonces sugerir que las mujeres toman partes activas en el proceso de adivinación lo que constituye un vínculo entre las deidades y los humanos en la vida espiritual yoruba.

### Conocimiento secreto

La presencia de jerarquías en la religión Yoruba asume la existencia de diferentes clasificaciones para los humanos así como la información. Por lo tanto existe una diferencia en la clasificación grupal informada principalmente por el acceso de los miembros a cierto conocimiento e información dentro de la religión. Aquellos con acceso a conocimiento especial son conocidos como "Awo" (aquellos con el secreto) mientras que las personas fuera de este grupo son designadas "ogberi" (novato). El awo constituye la más alta jerarquía de la jerarquía imbuida de conocimiento (esotérico) y consecuentemente "poder y autoridad". Aunque con mucha frecuencia el poder y la autoridad de este grupo se manifiestan en el sector religioso tiene implicaciones sociales así como. Esto es especialmente cierto en una sociedad como Yoruba donde la demarcación entre lo social y lo religioso es bastante delgada. Así los aw se presentan como líderes en los sectores religioso y social entre la gente. Como ocurre con todo acceso a la autoridad los poderes disponibles para estos grupos pueden ser utilizados con fines constructivos o destructivos. Tradicionalmente estos grupos surgieron para garantizar la preservación de la comunidad a través del control ritual y moral. Se esperaba de ellos que aplicaran y mantuvieran la tradición las costumbres y los sistemas de creencias así como que determinaran las actitudes rituales y las normas sociales (Awolalu y otros 1979 220). Los miembros generalmente juran guardar el secreto durante los ritos de iniciación; por lo tanto a excepción de las noticias obtenidas de ex miembros la información sobre ellos sigue siendo en gran medida especulativa. Las actas de sus reuniones lugares de reuniones y metodologías para ejecutar sus agendas solo podrían ser teorizadas. Estos grupos operan usando lenguaje codificado y gestos especialmente en saludos cuyo significado es conocido solo por los miembros. La membresía abarca el sexo pero los miembros deben ser personas conquistadas (deben tener riqueza y buena reputación) en la sociedad. Digno de notar es la pregunta central de qué roles juegan las mujeres en este importante sector de poder y estructura ritual Yoruba. Algunos han argumentado que el conocimiento secreto está oculto a las mujeres porque no pueden guardar secretos. El análisis empírico sin embargo niega esta postura ya que las mujeres son miembros de estas agrupaciones secretas y en algunos casos tienen acceso y control de poderes que no están disponibles para los hombres. Los ejemplos de dos grupos en Yoruba incluyen al grupo Iya mi (brujería) el grupo Ogboni / Osugbo el grupo Oro y el grupo Egungun. Examinaremos dos de estos grupos el grupo Iya mi y la sociedad Ogboni.

iya mi grupo (sociedad de mujeres poderosas)

La brujería ha provocado diversas reacciones en la historia especialmente aunque no exclusivamente en el sector religioso. Las teorías ofrecidas buscan explicaciones del fenómeno desde una perspectiva psicológica o sociológica. Según Zuesse (1979) las brujas se niegan a someterse a las restricciones del ego y la abnegación necesarias para las relaciones sociales. Otros postulan que la independencia económica de las mujeres que puede sugerir la inadecuación de los hombres puede llevar a acusaciones de brujería.<sup>18</sup> Otro grupo de académicos considera el fenómeno de la brujería como una racionalidad de segundo orden como un recurso explanetario para las personas que necesitan tranquilidad emocional y alguna forma de comprensión falsa en ausencia de un conocimiento científico significativo (Hallen et al. 1986). En África las teorías sobre la brujería buscan ofrecer explicaciones sobre sus métodos de operación para no probar su existencia porque eso está más allá del alcance de la disputa. Académicos como Idowu (1962) Mbiti (1969) Abimbola (1975) Awolalu y Dopamu (1979) y Simpson (1980) han proporcionado diferentes perspectivas sobre los métodos operativos y la agenda de este grupo. Aunque no existe controversia acerca de la existencia de este grupo en la religión africana su forma y función continúan siendo objeto de debate. ¿Es la brujería un poder fuera del individuo o una parte inherente de una personalidad? De las respuestas a esta pregunta surge el enigma de si la brujería es malvada o malvada en parte y en parte buena. Esta postura polémica sobre la brujería subraya las complejidades de los problemas relacionados y que emanan de ella dentro de las religiones africanas. Entre los yoruba estas complejidades son especialmente convincentes ya que la mujer es hasta cierto punto económicamente independiente de su marido. Sin embargo esto no borra el hecho de que la brujería como fenómeno existe entre las personas y es parte de sus experiencias de la vida diaria.

Los yoruba reconocen el aje (withcraft) que es peligroso destructivo y antisocial así como el aje que es extraordinario se centra en el desarrollo y se emplea con buenos propósitos. Como consecuencia de esto aje no se puede equiparar con las nociones de brujería tal como se conciben en otro medio cultural especialmente en los entornos culturales europeos y estadounidenses. Aje es un arte del sabio utilizado por personas otorgadas con poder psíquico inherente que puede emplearse con fines positivos o negativos. Se ha notado que las brujas que participan en las manifestaciones negativas de este poder operan en gremios mientras que las brujas de enfoque positivo usualmente operan individualmente (Awolalu et al. 1979).

El origen del grupo puede estar ubicado en el corpus Ifa. De acuerdo con Odu Osetura del corpus Ifa:

En el comienzo de los tiempos Olodumare el Ser Supremo envió diecisiete divinidades primordiales para ocupar la tierra. Osun era la única mujer de estos diecisiete años. Debido a esto ella fue excluida de saber algo acerca de las decisiones tomadas por las otras dieciséis divinidades primordiales. Cuando Osun ya no podía soportar esto ella reunió juntas mujeres en isalaye (tierra) y formaron la primera congregación de Iya mi en isalaye quien intervino y hizo que todas las deliberaciones de las divinidades fueran infructuosas. El resultado fue un caos total en todas las esferas de la tierra. La situación era luego remediado por súplicas a Osun por el otro dieciséis divinidades primordiales.

Según la historia está claro que el poder del aje era de Olodumare. Las actividades reclamadas de este grupo están envueltas en misterio y secreto ya que nadie está listo para admitir que ella es un aje. Además las actividades y los diferentes lugares de reunión para este grupo son una cuestión del alma más que del físico. Se supone que los miembros asisten a reuniones como pájaros gatos o murciélagos y que tales reuniones ocurren en las copas de los árboles en los cruces de caminos y en las arboledas. En el curso de esta investigación fue posible obtener información sobre el grupo de un miembro desertor. El informante no tuvo hijos durante mucho tiempo y buscó una cura para su estado sin hijos de médicos occidentales de todo el mundo todo fue en vano. También conversó con médicos tradicionales en Nigeria y otros países de África occidental pero el problema persistió. Eventualmente se le aconsejó que se uniera al grupo Iya mi lo cual ella hizo. Ella tenía que proporcionar ciertos artículos para su iniciación incluyendo pequeñas ollas nativas de varios tamaños especificados un plato bebidas (alcohólicas y no alcohólicas) y un cuchillo de bronce llamado obe awo. La iniciación tiene lugar dos veces al año; la primera vez en febrero y la segunda en noviembre. Ella recibió instrucciones de que su pierna izquierda era ese awo (pierna de secreto) y en ella se hizo un corte para drenar la sangre en una de las pequeñas ollas nativas. Cada miembro luego probó la sangre. Se hicieron incisiones en su cabeza y dos párpados para hacerla dura de corazón duro y capaz de matar tantas veces como sea necesario. Sus ojos fueron cubiertos con una tira de tela blanca; otra envoltura blanca se colocó alrededor de su cintura en forma de una falda muy corta. Ella escuchó un grito aterrador desde una gran distancia; ella aprendió que esta era la persona para

realizar los ritos de iniciación para ella. Después de su iniciación recibió algunos instrumentos de oficina. Estos fueron *yeri* y *gele* 19 olla de boca abierta<sup>20</sup> *abere aye*,<sup>21</sup> *tanwole* lámpara y ojo aje un pájaro vivo que tragó en su iniciación. Ella mostró estos artículos para que todos los presentes pudieran ver. Más tarde se hizo cristiana vomitó su pájaro aje en la clínica Faith en Ibadan el 17 de diciembre de 1989 y ahora es madre.<sup>23</sup> Los detalles provienen de mi entrevista con el antiguo aje y de los miembros de la iglesia donde fue entregada. Podemos suponer que esta fue realmente la experiencia de la mujer y no una historia inventada. Se ha afirmado en algunos círculos que las nuevas iglesias pentecostales inventan historias fantásticas de liberación en un intento por convertir y atraer almas al redil cristiano. Como mujer Yoruba no tengo ninguna razón para dudar de esta historia pero lo que es más importante para nosotros es el significado de la historia para el acceso de las mujeres al conocimiento sagrado y cómo esto afecta sus roles en el plano social. Aje opera en un plano diferente que es extraordinario; no se ve ni se puede analizar sin embargo sigue siendo innegablemente potente. La mujer está fortificada con el equipo necesario para enfrentar los ataques asumidos en función del uso de sus poderes como bruja en la comunidad.

Podemos afirmar que los gremios incluyen a personas que emplean sus poderes con un propósito negativo en la sociedad. Aquellos que enfocan su poder hacia objetivos positivos operan como individuos pero pueden verse obligados a pagar cuotas por las exenciones que les otorgan. Estas podrían ser la atrofia de algunas partes del cuerpo u otras formas de pagos que no están necesariamente limitadas a medios materiales o monetarios. Las mujeres a través de este poder ejercen una considerable influencia en las sociedades Yoruba tradicionales. De hecho constituyen el último tribunal de apelación en cualquier caso ni el gobernante ni el gobernante podrían tener éxito en ninguna aventura segura con la sanción del *Iya mi*. Mantienen la misma base sobre la que descansa la sociedad pero generalmente operan detrás de la escena. Esto trae a colación las nociones de poderes visibles e invisibles los cuales están interrelacionados e interdependientes en el sistema de gobierno Yoruba.

## La Sociedad Ogboni de Ancianos

Dos tipos de fraternidades Ogboni operan hoy en Yorubaland la fraternidad aborigen Ogboni (AOF) y las Fraternidades Ogboni reformadas (ROF). El aborigen Ogboni existió principalmente como una organización política para el mantenimiento de la ley y el orden en el

sociedad. Resolvieron disputas civiles y casos criminales fueron hacedores de reyes y controlaron a los reyes déspotas (Awolalu et al. 1979). El AOF propició ile (la Tierra) como una diosa creyendo que es la más antigua de las tres fuerzas elementales tierra agua y cielo (Simpson 1980). La Tierra se interpreta como femenina porque es la fuente de la vida y para ella toda la vida volvería. Por lo tanto es el útero y la tumba de todos los humanos (Opefeyitimi 1994). Además los símbolos del grupo manifiestan un fuerte llamado a los principios femeninos. El edan dos figuras de latón de un hombre y una mujer unidas por una cadena de hierro en la parte superior se perciben como una figura que representa las capacidades de procreación y la vejez. Los miembros se dirigen como omo iya (hermanos) lo que significa que su relación entre ellos es tan cercana como la de los miembros de la misma familia. Sus saludos incluyen la frase omu iya dun (la leche materna de la madre es dulce) lo que significa que los miembros están unidos por compartir los mismos senos simbólicos al igual que con los hermanos. La membresía incluye mujeres y hombres y está restringida a unas pocas personas que se han distinguido en sus profesiones y que han demostrado ser personas de gran integridad y juicio maduro (Lawal 1995). En cuanto a ubicación y actividades el AOF estaba sin embargo limitado a Yorubaland. Actualmente sin embargo las sucursales de AOF se pueden encontrar en diferentes lugares del mundo incluidos Londres y Europa. Los miembros femeninos del grupo incluyeron Erelu Yeyelafé Iyabese Iyabiye y el Iyalaje.

Al comienzo del cristianismo y la gobernanza civil occidental los poderes otorgados a la AOF se vieron en gran medida erosionados. En 1914 el Reverendo Thomas Jacobson Ogunbiyi un sacerdote Anglicano incorporó la Fraternidad Ogboni Reformada. Se fundó con el objetivo de mezclar algunos elementos del cristianismo con el Ogboni ab-original existente y esto dio lugar a una reinterpretación de los antiguos principios y símbolos del grupo.<sup>24</sup> Además el fuerte sabor de las logias masónicas europeas introducidas en Nigeria por algunos ciudadanos británicos no pueden ser negados. El ROF se puede encontrar en cualquier lugar donde viva la gente Yoruba; digno de mención también es la membresía de personas no Yoruba que son vastas en el conocimiento de la religión Yoruba en el ROF. Las ramas de la ROF se pueden encontrar en Kano Kaduna Nsukka Otukpo Enugu Onitsha Benin Calabar Ilorin Porthacourt Camerún Londres y en todo Yorubaland. Un número considerable de miembros fuera de Yorubaland son inmigrantes Yoruba aunque algunos miembros no Yoruba también pueden ser identificados. Una mujer de menos de cuarenta años no puede iniciarse en la fraternidad. Se espera que cada cóncavo (Iledi) tenga un promedio de treinta y cuatro miembros veintinueve de ellos son oficiales y siete de los oficiales son mujeres.

El papel de las mujeres y su membresía en estos grupos secretos es de gran importancia para cualquier consideración sobre el poder y las relaciones de género en la religión Yoruba. Las nociones penetrantes de los principios femeninos en los grupos tampoco deberían ignorarse especialmente porque están interrelacionadas con la cosmología Yoruba tal como se registra en el corpus Ifa. Las mujeres juegan roles concretos e importantes en el espacio de poder visible e invisible pero con toda seguridad esto es más un espacio invisible que a menudo se ubica en los grupos secretos. Los métodos de operación dentro de estos grupos refuerzan las nociones de género y relaciones de poder complementarias. La cooperación y la armonía se elevan por encima de la competencia la opresión y la dominación porque el bienestar del individuo depende e incrustado en el bienestar comunal.

En conclusión hemos examinado el papel de las mujeres y las relaciones de género en diversos aspectos de la tradición religiosa indígena Yoruba. De nuestra descripción e interpretación hemos demostrado que en áreas como los rituales la adivinación y el conocimiento sagrado donde a menudo se asume que los hombres desempeñan papeles centrales y las mujeres son marginadas la verdad es que las mujeres yoruba juegan un papel importante al acercarse a la trascendencia y lo sagrado. Hay un proceso continuo de negociación para los roles de género y las relaciones de poder dentro de la religión especialmente dentro del espacio ritual. El estado avanzado de las mujeres en el sector religioso no se replica explícitamente en el ámbito social debido a la existencia de los planos de poder visibles e invisibles. En el plano visible del poder las mujeres siempre están representadas por representantes o por la prevalencia de los principios femeninos. La formación de las mujeres de un colectivo a través de la solidaridad grupal también es fundamental para sus roles en el plano visible del poder. El plano invisible del poder está bajo la custodia de las mujeres y sirve como la base sobre la cual descansa el plano visible del poder. Que las mujeres controlan la base ritual de la vida yoruba se pone de manifiesto en los mandatos de los textos orales yoruba donde se conservan los registros de las experiencias cósmicas de las personas. Aunque invisible este poder es sin embargo real y extremadamente potente. Existe una estructura dinámica de género en la tradición religiosa Yoruba que busca promover la incorporación de los principios masculinos y femeninos en los esfuerzos de la vida como lo ilustra claramente este capítulo. En consecuencia podemos postular que los roles de las mujeres en la religión Yoruba son momentáneos y están sujetos a principios dinámicos.

## Conclusión

En los capítulos anteriores examinamos la interacción de las relaciones de poder y de género en la esfera religiosa Yoruba y la implicación de esta interacción para los roles de las mujeres en las tradiciones indígenas Yoruba y cristianas. Notamos que la concepción Yoruba de las influencias de género y a su vez está influenciada por la configuración de poder en el recinto religioso Yoruba pero también extiende tales influencias a otros sectores de las experiencias de vida del pueblo incluida la política y la economía. La influencia de los constructos de género en y a través de los paradigmas religiosos es subrayada por la religiosidad generalizada de los Yoruba donde la religión constituye la base de cada práctica en el sistema de gobierno Yoruba.

La cultura emerge como el fenómeno crítico en nuestra investigación de las relaciones de género y poder en las tradiciones religiosas Yoruba. De hecho en algunos casos la cultura Yoruba y la religión están fusionadas. La implicación de esto es que los paradigmas religiosos tienen un profundo efecto en el plano social en Yorubaland. Para apreciar y evaluar las relaciones de género y poder en la sociedad Yoruba entonces la religión sería el punto apropiado para comenzar. Se sigue por lo tanto que los paradigmas culturales deben emplearse como vehículos para las expresiones religiosas y esto tiene implicaciones significativas dentro del entorno social. Algunos de estos paradigmas culturales incluyen relaciones de género complementarias la cosmología como base para la construcción de género categorizaciones binarias multiplicidad y fluidez de construcciones de género el ritual como una vía de empoderamiento para las mujeres y una reconcepción del poder.

En el capítulo 1 examinamos algunos antecedentes sobre la cosmovisión Yoruba y el sistema de pensamiento y cómo las nociones de dualidad integración y armonía se elevan por encima de las consideraciones de competencia e individualidad. Argumentamos por la preferencia de los yoruba por la cooperación y la complementariedad en las relaciones de género y poder

pero no por igualdad y paridad. Además se destacó la necesidad de una reconceptualización de las herramientas empleadas para analizar las relaciones de género y poder en el contexto de Yoruba. Un ejemplo de esto es la necesidad de concebir el poder como visible formal y estructural pero también como invisible informal y no estructural. Por lo tanto una consideración de las relaciones de género y de poder entre los yoruba debería necesariamente tomar en serio el encuentro dialéctico entre los entornos obvios y ocultos especialmente en el ámbito religioso.

El Capítulo 2 exploró el rol y el estatus de las mujeres en la cultura y sociedad Yoruba indígena en el pasado y presente. Los constructos de género en la sociedad Yoruba indígena durante el período de contacto precolonial fueron fluidos culturales y a veces vinculados al contexto. Una aparente tensión se podía discernir en las negociaciones continuas involucradas en las relaciones de poder entre hombres y mujeres en la política Yoruba como se refleja en los ejemplos dados desde el plano social y en los géneros de las narraciones orales de Yoruba. Además las nociones de interdependencia armonía y vida comunitaria guían a las personas en la asignación de roles y responsabilidades en la sociedad Yoruba.

En el capítulo 3 investigamos las complejidades que asisten a los roles y el estatus de las mujeres en la tradición cristiana Yoruba y cómo las mujeres Yoruba han alterado significativamente las construcciones de género en la tradición cristiana. Las mujeres muestran su preferencia por la formación grupal y las identidades colectivas que utilizan como puntos de partida para el empoderamiento. La formación grupal ha ayudado a las mujeres de la tradición cristiana Yoruba a hacer cambios significativos en las relaciones de género y poder en comparación con lo que se obtuvo con el advenimiento de la cristiandad en Yorubaland. J.D.Y. La teoría de Peel (2000) de que los hombres Yoruba convertidos en gran número al cristianismo en sus comienzos mientras que las mujeres Yoruba se aferraban a la religión indígena podría explicar el período inicial durante el cual el patriarcado no fue cuestionado. Pero con la creciente conversión de las mujeres al cristianismo el cambio fue inevitable especialmente porque estas mujeres eran participantes activas y a veces líderes en la religión indígena. Comprensiblemente las mujeres yoruba intentaron transformar el papel subordinado prescrito para las mujeres en el cristianismo. Las mujeres lo hicieron directamente fundaron iglesias e indirectamente crearon escenarios alternativos de empoderamiento. En cuanto a la sangre menstrual las reglas prohibitivas sobre su impureza y la necesidad de excluir a las mujeres del espacio sagrado durante su menstruación se atenúa actualmente debido a los roles de liderazgo de las mujeres en la tradición cristiana Yoruba.

Las cuestiones de formación de identidad en género y relaciones de poder entre los Yoruba llamaron nuestra atención en el capítulo 4. Como se señaló la influencia del mito en la construcción de la identidad y por implicación en las relaciones de poder y género no puede enfatizarse demasiado. El mito proporciona el archetipo para estratificaciones sociales en la política de Yoruba. Las estipulaciones incrustadas en la cosmología Yoruba producen influencias directas en la concepción de las personas sobre el yo el género y las relaciones de poder. Cada aspecto de la vida Yoruba tiene un matiz de religión; por lo tanto la cosmología Yoruba constituye el último punto de referencia para la percepción que las personas tienen de las relaciones interpersonales. Los constructos de género derivan de esta última referencia que a menudo constituye un aspecto integral de la identidad colectiva de las personas. Esto subraya la importancia de los mitos como herramientas para producir arquetipos a través de los cuales las personas construyen identidad. Las relaciones de género y poder yoruba por lo tanto se derivan de la cosmología del pueblo y forman una parte importante de su identidad. Cualquiera sea la inclinación religiosa que suscriba la persona yoruba la influencia de la cosmología yoruba continúa siendo de influencia generalizada. Uno de los conceptos arraigados en la cosmogonía Yoruba que ha tenido profundas implicaciones para nuestras investigaciones en este trabajo es la categorización binaria. El sistema de pensamiento Yoruba supone un opuesto para cada fenómeno y esto se refleja en la filosofía y el lenguaje de las personas. Además la categorización binaria explica la preferencia de los Yoruba por relaciones complementarias de género y poder. Nuestro enfoque en el capítulo 5 fue sobre los roles de las mujeres en los rituales y la proposición de estos roles para el estatus de las mujeres en el plano social. Examinamos los roles desempeñados por las mujeres Yoruba en ritos de pasaje festivos y ceremonias medicina y curación divina-ción conocimiento sagrado y posesión de espíritus. Se observó que los entornos rituales proporcionan vías de empoderamiento para las mujeres con connotaciones sobresalientes para la elevación social. De nuevo las múltiples concepciones del poder como visibles e invisibles refuerzan nuestros hallazgos de que el poder la influencia y la autoridad no necesitan limitarse a lo visible y lo cognitivo. El entorno ritual constituye un lugar convincente para el empoderamiento de las mujeres en las tradiciones religiosas Yoruba. Esto es cierto tanto para el cristianismo como para las religiones indígenas principalmente porque el ritual se concibe como el marco de la mediación entre el Ser Su-preme (Dios) y los humanos. Pero mientras que la tradición cristiana asumía que Dios es masculino y que solo podía ser representado por hombres la mujer yoruba sostenía que los hombres y las mujeres podían representar adecuadamente al Ser Supremo.

Por otra parte el Yoruba

La mujer desafió al Dios de Cristiandad predominantemente de sexo masculino al mostrar que el Ser Supremo exhibe cualidades femeninas y masculinas como se evidencia en canciones y oraciones. Esto es subestimado por la fluidez de la construcción de género entre las personas.

En conclusión podemos decir que las mujeres en la cultura Yoruba y la religión son custodias del conocimiento sagrado lo que se traduce en poder cuyo apoyo es crucial para cualquier empresa exitosa entre la gente. Las mujeres regulan y mantienen sectores de la vida yoruba a través de este conocimiento sagrado sin embargo este conocimiento y poder no son formales ni visibles. Algunos han afirmado que este sagrado conocimiento y poder no son racionales porque no es posible analizarlos con métodos científicos. Sería erróneo sin embargo clasificar este poder como irracional o incluso no racional; la verdad es que no tiene que describirse en absoluto en estos términos. La potencia de este poder entre los yoruba sigue siendo la única evidencia necesaria de que de hecho es un poder que es potente y resistente a las influencias extranjeras. El poder como se concibe en este trabajo tiene una influencia significativa en las nociones de empoderamiento de las mujeres en otros sectores de la vida Yoruba. Por ejemplo los intentos de las mujeres yoruba de alcanzar el poder político en tiempos coyunturales no pueden describirse como desesperados o abiertamente asertivos; ¿Podría ser esto un subproducto de la concepción de que el poder no se limita a lo que es formal y visible? Teniendo en cuenta la estrecha conexión entre la maternidad y la sociedad de mujeres poderosas ¿no sería plausible sugerir que las mujeres no asumen la pérdida de poder porque no controlan el poder formal y visible? Las respuestas a estas preguntas valen la pena ya que podrían proporcionar herramientas valiosas para entender a la mujer Yoruba y las relaciones de poder específicamente para los grupos que profesan el empoderamiento de las mujeres como su enfoque en Nigeria.

Los papeles importantes de las mujeres como repositorios grabadores y sostenedores de la religión en la sociedad Yoruba también pasan a primer plano en nuestra presente investigación. La religión yoruba hasta hace poco dependía en gran medida de textos orales transmitidos oralmente de una generación a otra. Las mujeres son custodias de estos textos orales y esto les otorga poder. Esta posición privilegiada se ve reforzada porque las prácticas diarias de las tradiciones religiosas Yoruba también se basan en las mujeres. Por lo tanto las mujeres Yoruba moldean las tradiciones religiosas ya sean indígenas o cristianas. Las dinámicas involucradas en las relaciones de género y poder en el Cristianismo Yoruba revelan la posibilidad de que las mujeres sigan dando forma a estas tradiciones religiosas de maneras significativas.

Las investigaciones de mujeres en cualquier sector de la vida Yoruba deben tomarse en serio la dimensión religiosa porque la religión impregna la cosmovisión del pueblo. La mezcla entre la religión Yoruba y la cultura también debe considerarse crucial para la comprensión de la mujer yoruba. Una vez que se aprecien estos dos problemas se minimizarán los ejemplos de subjetividad e imposición de paradigmas. Vale la pena mencionar sin embargo que con la cultura Yoruba el esencialismo es desaconsejable; cualquier esfuerzo por volver a la cultura Yoruba como lo fue hace un siglo sería inútil. Pero a pesar de eso ciertos aspectos de la cultura yoruba siguen siendo resilientes al cambio e integrales a la identidad de las personas. Los académicos y activistas de los sectores económico político médico y social deben realizar esfuerzos para apreciar las dimensiones culturales y religiosas al tratar con la mujer yoruba. La atención a este aspecto esencial de la cultura Yoruba tiene un gran potencial para influir en el éxito relativo de cualquier proyecto iniciado entre la gente Yoruba.

En conclusión las relaciones de género y poder entre los yoruba son atendidas por la multiplicidad y la fluidez lo que requiere un proceso de negociación constante. Aunque se asumen ciertas características para el hombre y otras para la mujer tales asignaciones no son rígidas. Además el género no es el único parámetro para las identidades sociales entre los yoruba; la antigüedad y los logros personales en la sociedad también juegan un papel importante en la construcción de la identidad. La multiplicidad parece ser la consigna para todos los que buscan comprender las relaciones de género y poder yoruba.

**This page intentionally left blank.**

# Notas

## Capítulo 1

1. Este es un formato corto de la frase *iku mu olu* que traduce "la muerte ha tomado al heredero". Por lo tanto para una mujer así llamada se asume la ausencia de un hijo varón.
2. Algunas culturas conciben la sangre menstrual como un transportador de poder porque incrustado en él es la vida potencial.
3. The term witch carries a predominantly negative connotation often times. Though the Yoruba member of the *iya mi* cult is capable of using her power negatively, the power could also be utilized for positive goals.
4. Some of these men stated this clearly during the interview sessions.

## Capítulo 2

1. Dalemosu podría ser traducido como retornado utilizado en este caso para referirse a hijas que regresan a sus casas natales para residir debido a conflictos en sus hogares conyugales.
2. Entrevista con la Sra. Doyin Faniyi sacerdotisa de Osun Diosa en su residencia de Osogbo 22 de mayo de 2000.
3. Las imágenes aquí están informadas por el residencial *agbo-ile* arreglo mencionado anteriormente. Las esposas del complejo son espacios de cocina asignados y el matrimonio apalancado asegura que la viuda conserve su lugar de cocina y en consecuencia su identidad y estado dentro de la estructura de la familia extendida.
4. Todos los hermanos femeninos y masculinos son maridos de las esposas casado con la familia independientemente de su edad. Vea la invención de las mujeres de Oyewumi para leer más sobre este tema.

5. Interview con Baba Awo Ifasola Onifade de la central Oficina de Planificación Económica Oficina del Gobernador Osogbo 24 de junio de 2000. También es el coordinador estatal de Osun del Templo de Curación Enseñanza y Turismo (HATAF).

6. Fui testigo de esta práctica en Osogbo el 15 de mayo de 2000 cuando la familia / linaje Olosun realizó la ceremonia de su padre muerto.

7. También fui testigo de esto en Osogbo donde encontré que la práctica difiere de las cuentas de algunos estudiosos que pertenecen a ella. ¿Podría ser este un cambio reciente en la práctica o podría ser una diferencia en la práctica de una localidad a otra en Yorubaland?

8. Entrevista con Babalawo Ifagbemi en Ogbomosho en Febrero 18, 1998.

9. Iya mi osorongá podría traducir como "Mi gran madre poderosa y la más temida".

10. "Quien lava tela blanca con sangre".

11. "Quien come hígado humano sin vomitar".

12. Iyan pounded yam por ejemplo tiene un oriki:

<i>Iyan o, Iyan o</i>	Pobre yam o Pounded ñame o la
<i>Osupa abe iti</i>	luna debajo del cobertizo que brilla
<i>A ran ma dele ole</i>	pero no alcanza
	la casa de la persona perezosa
<i>Ole o lo 'mi lamu</i>	el perezoso no tiene agua en la olla
<i>Iyan o, Iyan o</i>	Pounded yam o Pounded yam o.

13. Una grabación de video de las sesiones semanales de adoración de Obatala en Ifon estado de Osun Nigeria 1999.

14. Los ejemplos incluyen a los profesores Bolanle Awe un ex director de estudios africanos en la Universidad de Ibadan y Funmilayo Bickersteth profesor de psicología en la Universidad Obafemi Awolowo Nigeria.

### Chapter 3

1. Johnson (1921). La historia de los Yoruba Nueva York Routledge y Kegan Paul 39.

2. El núcleo de la tradición cristiana es la buena noticia de La muerte la resurrección y la ascensión de Jesús mientras que el núcleo de Yoruba la tradición es el bienestar total de la comunidad que comprende muerto vivo y aún no nacido.

3. Ejemplos de tales son Génesis 316 Corintios 1434 y 1 Timoteo 212.
4. M.A. Oduyoye (1995). *Hijas de Anowa-African Mujeres y Patriarcado*. Nueva York Orbis Books 206.
5. E.A. Johnson (1992). *Ella quien es* Nueva York Crossroad Compañía Editorial 22.
6. Iya Ijo traduce la madre de la congregación. Esto es una referencia simbólica a los deberes esperados del oficial que incluir crianza sustento y orientación. Una oficina similar existe en la comunidad Yoruba conocida como Iyalode.
7. Sus asistentes incluyen a Otun Iya Ijo y Osi Iya Ijo; es decir el asistente de la mano derecha y el asistente de la izquierda del Iya Ijo. Sus roles son indicativos de la concepción filosófica Yoruba de poderes difusos en oposición al despotismo puro.
8. Entrevista con el reverendo Gbadeyan de los san Pablo Iglesia Anglicana Baboko Ilorin el 10 de septiembre de 1998.
9. E.O. Famodimu (1990). *Moses Orimolade Tunolase*. Kaduna Abibcom Nigeria Limited 159.
10. M.A. Oduyoye et al. (eds.) (1992). *The Will To Arise* Nuevo York Orbis Books 28.
11. Visité iglesias pentecostales en Lagos Ibadan Osogbo Ilorin Ikirun e Ila-Orangun. Ejemplos son la Capilla del Ganador la Iglesia del Nuevo Pacto la Capilla Rhema el Cristiano Redem Iglesia de Dios la Iglesia de la Biblia Deeper Life el Poder y La Iglesia de la Pureza y la Iglesia de los Campeones.
12. S.A. Owoeye "Profetisa Adedeji Taiwo Una década de Curación y Profecía en Nigeria "AAP 56 (1998) 179.
13. Ejemplos son Pastor (Sra.) Adeboye y Pastor (Sra.) Adetola.

## Chapter 4

1. *Ver también R.A. Olaniyan & Akinjogbin I.A. (1992). los Cuna de una carrera. Porthacourt Sunray Publications.*
2. *S. Freud (1925). Algunas consecuencias psíquicas de la Distinción anatómica entre los sexos. Standard Edition Londres Hogarth Press.*
3. *Osun Osogbo Brochure 1991 publicado por Osogbo Cultural Consejo del Patrimonio p. 2.*
4. *ASE una publicación de The Ibile Faith Society publicada en Alemania vol. 3 No. 6 diciembre de 1999.*

5. Otra versión del origen del río Otin se registra en U. Beier (1980) *Mitos Yoruba*. Cambridge Universidad de Cambridge Presione p. 46.
6. Entrevista con Oba Abdulwahab Oyewale Oyetoro el rey de Ira Town estado de Kwara Nigeria el 27 de abril de 2000.
7. Entrevista con Susan Wenger (Adunni Oloosa) a ella Camino de Ibokun residencia de Osogbo el 27 de abril de 1994.
8. Entrevista con Oba Iyiola Matanmi III el Ataoja (rey) de Osogbo estado de Osun Nigeria el 17 de mayo de 1995.
9. Entrevista con Babalawo (sacerdote Ifa) Ifasola Onifade of the Oficina Central de Planificación Económica Oficina del Gobernador Osogbo en 14 de junio de 1999.
10. Oogun podría referirse a la magia o la medicina pero a menudo es utilizado para designar una combinación de ambos ya que los dos están entretreídos entre los Yoruba.
11. U. Beier (1980) *Mitos Yoruba*. Cambridge Cambridge University Press p. xiii.
12. Entrevista con Oba Abdulwahab Oyewale Oyetoro el Rey de Ira Town estado de Kwara Nigeria el 27 de abril de 2000.
13. Significado "padre y madre más poderosos que es segundo solo a las deidades".
14. Entrevista con la Jefa (Sra) Abebi Kila en su Egbe-Idi residencia Ilesa estado de Osun Nigeria el 18 de abril de 1994.
15. Entrevista con la Sra. Olufunmilayo Momoh-Fabiya en el Sede Federal de Cooperación de Radio Ibadan el 16 de junio de 1994. En Ikole-Ekiti el regente y el nuevo rey tienen prohibido ver el uno al otro siempre mientras que en Akure el nuevo rey y el regente puede encontrarse e intercambiar regalos.

## Chapter 5

1. *Ver Karin Barber (1991). Podría hablar hasta mañana Londres Edinburgh University Press para más detalles sobre "la novia" lamentación "entre los yoruba.*
2. *Sus esposas son mujeres casadas en su casa natal. Esta es una de las dinámicas de construcción y poder de género relaciones entre los Yoruba. Para una discusión más detallada sobre esto ver O. Oyewumi (1999) La invención de las mujeres. Minneapolis Universidad de Minnesota Press.*
3. *Realicé este ritual para la esposa casada en el Olajubu familia después de mí en 1994.*

4. Entrevista con Babalawo Ifasola Onifade coordinador HATAF Osogbo estado de Osun Nigeria.
5. Entrevista con Pa Bamidele Ogundele en su residencia Offa el 19 de mayo de 1995 en el estado de Kwara Nigeria. Él es un Oloola y así realiza la circuncisión masculina y femenina regularmente.
6. Hay varios grados de circuncisión femenina pero todos se colocan dentro del paréntesis de la mutilación genital. Éstas incluyen clitoridectomía e infibulaciones.
7. Esta declaración se refiere a los privilegios que disfrutaban las esposas en sus casas matrimoniales incluidos los derechos conyugales que la viuda ya no puede disfrutar.
8. Fui testigo y participé en esta ceremonia en Osogbo Estado de Osun Nigeria el 20 de abril de 2000.
9. Gbemu es un área en Osogbo. Marcó el límite de la ciudad antes de expansiones recientes.
10. Entrevista con Doyin Olosun-Faniyi en su residencia de Osogbo el 14 de abril de 1994.
11. Los requisitos de virginidad para las doncellas votivas parecen predicarse en el supuesto de que el sexo podría contaminar y obstruir el flujo de energía de la diosa. Esto es una paradoja ya que la procreación que es muy valorada por la gente requiere el acto sexual.
12. Entrevista con el profesor Oludare Olajubu profesor de Estudios Yoruba (jubilados).
13. La implicación de esta presentación explica por qué el espíritu la posesión se percibe como una avenida para el empoderamiento y la resistencia a las estructuras patriarcales establecidas.
14. Video cassette "Obatala in Praise" producido por Chief Priest Ifayemi Elebuibon. Un documental que retrata el culto de Obatala en Yorubaland 2000.
15. Para una discusión completa de la adivinación de Ifa ver W. Abimbola (1975) "Dieciséis Grandes Poemas de Ifá". UNESCO.
16. Entrevista con el Sacerdote Jefe Ifayemi Elebuibon en su Residencia Osogbo el 20 de abril de 1994.
17. Los primeros doce capítulos de Eerindinlogun son Okaran Ejioko Ogbeyonu Irosun Ose Obara Odi Ejiogbe Otua Oriko Ofun Owonrin y Ejila Asebor.
18. Ver J. Hoch-Smith et al. (eds.). (1979) Mujeres en Ritual y roles simbólicos. Nueva York Plenum Press.
19. Yeri y Gele se refieren a una bufanda y falda ambos de los cuales finalmente se volvió rojo por el color de la sangre de las víctimas asesinadas por ella.

20. Esto fue para beber sangre humana en la reunión del brujas
21. Una plancha con forma de aguja de inyección. Es para chupar sangre de víctimas humanas sin matar a la persona.
22. Una lámpara nativa (Atupa) cuyo combustible es sangre humana.
23. Información de la Sra. Sade Fadipe de Ogbomoso registrada en una cinta de video.
24. Por ejemplo las figuras de Edan llegaron a ser vistas como representativas Adán y Eva de la historia bíblica de la creación.

## References

- Abimbola W. (1975). Dieciséis Grandes Poemas de Adivinación de Ifa. UNESCO.
- . (1997). "Imágenes de mujeres en el Corpus literario de Ifá" F.S. Kaplan (ed.) Queens Queen Madres Sacerdotisas y Poder. Nueva York la Academia de Ciencias de Nueva York.
- Abiodun R. (1989). "Mujeres en imágenes religiosas Yoruba" Africano Idiomas y culturas 2
- . (1990). "El futuro de los estudios de arte africanos un africano Perspectiva "African Art Studies The State of the Discipline. Simposio organizado por el Museo Nacional de África Arte Instituto Smithsonian Washington DC
- . (1994). El artista Yoruba. Londres Instituto Smithsonian Prensa.
- Adediran B. (ed.) (1994). Estudios Culturales en Ife. Nigeria Instituto de Estudios Culturales Universidad Obafemi Awolowo Nigeria.
- Ajayi J.F. Ade. (1965). Misiones cristianas en Nigeria la fabricación de un nuevo Elite. Londres.
- Amadiume I. (1987). Hijas Masculinas Mujeres Maridos Género y Sexo en una sociedad africana. Londres Zed Books.
- Apter A. (1993). Black Critics and Kings The Hermeneutics of Poder en la Sociedad Yoruba. Chicago Prensa de la Universidad de Chicago.
- Atkinson C.W. et al. (eds.) (1985). Inmaculada y poderosa Cambridge La serie de estudios de mujeres de Harvard en la religión.
- Awe B. (1992). Mujeres nigerianas en perspectiva histórica. Ibadan Sankore / Bookcraft.
- . (1999). "Conflicto y divergencia gobierno y sociedad en Nigeria" African Studies Review 42 (3) diciembre.
- Awolalu J.O. y P. Ade Dopamu. (1979) West African Traditional Religión. Ibadan Onibonje Press.
- Awolalu J.O. (1979) Creencias Yoruba y Ritos de Sacrificio. Essex Longman.

- Ayandele E.A. (1966) *El impacto misionero en la Nigeria moderna- Un análisis político y social.* Londres Longman.
- Babayemi S.O. (1989). *Oriki Orile.* Ibadan Instituto de África Estudios Universidad de Ibadan.
- Babatunde E. (1998). *Los ritos de las mujeres frente a los derechos de las mujeres A Estudio de la circuncisión entre los Ketu Yoruba del Sur Nigeria occidental.* Trenton Nueva Jersey Africa World Press Inc.
- Badejo D. (1996). *Osun Seegesi la elegante deidad de la riqueza Poder y Feminidad.* Trenton Africa World Press.
- Barber K. (1991). *Podría hablar hasta mañana Oriki Mujeres y el pasado en un pueblo Yoruba.* Edimburgo Universidad de Edimburgo Prensa.
- Bascom W. (1969). *Los yoruba del sudoeste de Nigeria. Perspectiva Heights III Waveland Press.*
- Beier U. (1980). *Mitos Yoruba.* Cambridge Universidad de Cambridge Prensa.
- Belasco B. (1980). *El emprendedor como un héroe cultural.* Nueva York Berigin Publishers.
- Bell C. (1992). *Teoría Ritual Práctica Ritual.* Nueva York Oxford University Press.
- Benard E. y B. Moon (2000). *Diosas que gobiernan Nueva York Prensa de la Universidad de Oxford.*
- Blanc-Szanton C. (1990). "Colisión de culturas Reformas históricas de género en las tierras bajas de Visayas Filipinas "
- J. Atkinson y S. Errington (eds.) *Poder y diferencias Género en la isla sudeste de Asia.* Stanford CA Universidad de Stanford Prensa.
- Bleibtreu-Ehrenberg G. (1970). "Homosexualidad y Transvestición" en *Schmanismus "Anthropos* 65 189-228.
- Carmody D.L. (1989). *Mujeres y Religiones Mundiales.* New Jersey Englewood Cliffs.
- Crumbley D. (1992). "Impureza y poder mujeres en Aladura Iglesias "África 62 (4).
- Daly. M. (1973). *Más allá de Dios el Padre hacia una filosofía de Liberación de las mujeres.* Boston Beacon Press.
- Drewal M.T. y H.J. Drewal (1983). *Gelede un estudio de arte y Poder Femenino Entre los Yoruba.* Bloomington Indiana University Press.
- Drewal M.T. (1992). *Ritual Yoruba Intérpretes Juego Agencia.* Indianápolis Indiana University Press.
- Eades J.S. (1980). *El Yoruba Hoy.* Cambridge Universidad de Cambridge Prensa.

- Eliade M. (1958). *Patrones en la religión comparada*. Nueva York Libros de Meridian.
- . (1959) *Lo sagrado y lo profano la naturaleza de la religión*. Nueva York Harcourt Brace y World.
- . (1967). *Dioses Diosas y Mitos de la Creación*. Nueva York Editores de Harper and Row.
- . (ed) (1987). *La Enciclopedia de la Religión*. 16 volúmenes (Vol. 10) Nueva York Macmillan Publishing Company.
- Fadipe N.A. (1970). *La sociología de los yoruba* Ibadan Ibadan University Press.
- Foucault M. (1980). *Poder / conocimiento* Nueva York Pantheon Books.
- . (1984). *La historia de la sexualidad*. Vol.1 Harmondsworth Pingüino.
- Frazer G.J. (1914) *Adonis Attis Osiris* en el vol. 5 y 6 de la *Golden Bough*. 3ª Edición (Citado en M. Eliade *Encyclopedia de Religion* vol. 5).
- Geertz C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Nueva York Básico Libros.
- Gennep V.A. (1960). *Los ritos del pasaje*. Chicago Universidad de Chicago Press.
- Girard R. (1981). *Violencia y lo sagrado*. Baltimore y Londres Prensa de la Universidad Johns Hopkins.
- Gleason J. (1987). *Oya-En alabanza a la diosa*. Boston y Londres Shambhala.
- Gross R. (2000). "La hipótesis pre-patriarcal una evaluación" S. Marcos (ed.) *Género / Cuerpos / Religiones*. México ALER Publicaciones.
- Hackett I.J. (1987). *Nuevos movimientos religiosos en Nigeria*. Nuevo York The Edwin Mellen Press.
- Hageman A.L. (ed.) (1974). *La religión sexista y las mujeres en el Iglesia; ¡No más silencio!* En colaboración con las Mujeres Caucus de Harvard Divinity School.
- Hallen B. y J. Olubi-Sodipo (1986). "Una comparación de los occidentales Bruja con el Aje Yoruba Poderes Espirituales o Personalidad ¿Tipo? Ife-Institute of Africa Studies Universidad de Ife Nigeria.
- Hoch-Smith J. y A. Spring (eds.) (1978). *Mujeres en Ritual y Roles simbólicos*. Nueva York Plenum Press.
- Ibitokun B.M. (1993) *Baile como drama ritual y entretenimiento en Gelede del Subgrupo Ketu-Yoruba en África Occidental*. Ile-Ife Prensa universitaria de Obafemi Awolowo.
- Idowu B. (1962). *Dios Olodumare en Yoruba*. Londres Longman.

- Ikenga-Metuh E. (ed.) (1986). El Retiro de Dios Continuidad y Cambio en las religiones africanas la experiencia nigeriana. Enugu Fourth Dimension Publishing Company.*
- Ilesanmi T.M. (1994). "Conjuro yoruba al servicio de la medicina y Herbalismo "Estudios Culturales en Ile-Ife. Ile-Ife Instituto de Estudios Culturales Universidad Obafemi Awolowo Nigeria.*
- Johnson S. (1921). La historia de los yorubas. Nueva York Routledge y Kegan Paul.*
- Johnson E.A. (1992). Ella quien es Nueva York Crossroad Publishing Empresa.*
- Kabeer N. (1994). Realidades Invertidas Jerarquías de Género en el Desarrollo Pensamiento. Nueva York Verso.*
- Kaplan F.S. (ed.) (1997). Queens Queen Madres Sacerdotisas y Poder. Nueva York la Academia de Ciencias de Nueva York.*
- Kato B.H. (1996). Revolución cultural africana y el cristiano Fe. Jos Publicación del desafío.*
- King U. (ed.) (1995). Religión y género. U. K . Blackwell Publishers.*
- Laitin D.D. (1986). Hegemonía y Cultura-Política y Religión Cambio entre los Yoruba. Chicago la Universidad de Chicago Prensa.*
- Lawal B. (1995). "A ya gbo A ya to-New Perspectives on Edan Ogboni "Artes africanas. Invierno.*
- . (1996). El espectáculo de Gelede. La Universidad de Washington Prensa.*
- Lucas J.O. (1948) La religión de los yorubas. Lagos C. M. S. Librería.*
- Malinowski B. (1945). La dinámica del cambio cultural. Oxford Prensa de la Universidad de Oxford.*
- Malson R. et al. (eds.) (1989). La teoría feminista en la práctica y Proceso. Chicago la prensa de la Universidad de Chicago.*
- Marglin F. (1985). Las esposas del dios-rey los rituales de la Devadasis de Puri. Prensa de la Universidad de Oxford.*
- Matory J.L. (1994). Sexo y el Imperio Eso no es más. Minneapolis Prensa de la Universidad de Minnesota.*
- Mbiti J.S. (1969). Religiones africanas y filosofía. Londres Heinemann.*
- . (1991). "El papel de las mujeres en la religión africana" J.K. Olupona (ed.) Religión tradicional africana en la sociedad contemporánea. Minnesota Paragon House.*
- Meigs A. (1990). "Múltiples ideologías y estados de género" P. Sanday y R. Goodenough (eds.). Más allá del segundo sexo nuevas Dimensiones en la Antropología del Género. Filadelfia Prensa de la Universidad de Pensilvania.*

- Moore H.L. (1994). "Comprender el sexo y el género" T. Ingold (ed.) Companion Encyclopedia of Anthropology. Routledge.
- Munroe R.L. y col. (1969). "Transvestismo masculino institucionalizado" y distinciones sexuales "American Anthropologist 71 89-91.
- Oduyoye M.A. et al. (eds.) (1992). The Will To Arise. Nueva York Orbis Books.
- . (1995) Hijas de Anowa mujeres africanas y patriarcado. Nueva York Orbis Books.
- Ogundipe-Leslie O. (1994). Re-Creating Ourselves African Women y Transformación Crítica. Nueva Jersey mundo africano Press Inc.
- Ogungbile D. (1998). "Islam e identidad cultural en Nigeria el Experiencia de Osogbo-Yoruba "Orita-Ibadan Journal of Religious Estudios vol. xxx / 1-2 junio y diciembre.
- . (2000) "Eerindinlogun los ojos que miran de las cáscaras sagradas y Stones." Ensayo no publicado.
- Ojo M.A. (1987). "El crecimiento del campus cristianismo y carismático Movimientos en Nigeria occidental "Tesis de doctorado Universidad de Londres.
- . (1995) "Los movimientos carismáticos en Nigeria hoy" Boletín Internacional de Investigación Misionera vol. 19 No. 3 pp. 114-118.
- Olajubu O. (1987). "La voz del artista la voz de la Personas "Conferencia Inaugural Universidad de Ilorin Nigeria.
- Olajubu O. (1995). "Un estudio comparativo de las mujeres en el cristianismo y Yoruba Religion "Ph.D. Tesis Universidad de Ilorin Nigeria.
- Olaniyan R.A. & I.A. Akinjogbin (eds.) (1992). La cuna de un Carrera. Porthacourt Sunray Publications.
- Olupona J.K. (1991). Kingship Religion and Rituals en una comunidad nigeriana. Suecia Almqvist y Wiksell International Estocolmo.
- . (ed) (1991). Religión tradicional africana en contemporáneo Sociedad. Minnesota Paragon House.
- . (2000) "Diosas Yoruba y Soberanía en el Sudoeste Nigeria "Benard E. y B. Moon (eds.) Goddesses Who Regla. Nueva York Oxford University Press.
- Oluwole S. (1993). La femineidad en el pensamiento tradicional yoruba. Bayreuth Iwalewa-Haus.
- Omojowobi J.A. (mil novecientos ochenta y dos). Querubines y serafines la historia de una Iglesia Independiente Africana. Nueva York NOK Publishers Internacional.
- Opefeyitimi A. (1994). "De la matriz a la tumba mujeres yoruba poder sobre la vida y la muerte "Ife-Annals of the Institute of Cultural Estudios. Ile-Ife Universidad Obafemi Awolowo Nigeria.

- Opeola S.M. (1994). "Las mujeres yoruba en interacción con los hombres Vidas." *Estudios Culturales en Ife Instituto de Estudios Culturales Universidad Obafemi Awolowo.*
- Oyewumi O. (1999). *La invención de las mujeres.* Minneapolis Universidad de Minnesota Press.
- Palmer S. (1993). "El trabajo de cocoon de las mujeres" en nuevos movimientos religiosos  
Sexual Experimental y Femenino Rites of Passage "  
Revista para el estudio científico de la religión 32 4 343-355.
- Parrinder G. (1967). *La historia de Ketu.* Ibadan Universidad de Ibadan Prensa.
- Peel J.D.Y. (1968). *Aladura un movimiento religioso entre los Yoruba.* Londres Oxford University Press.
- . (2000) *Encuentro religioso y la realización de los yoruba.* Bloomington Indiana University Press.
- Ray B. (1976). *Religión africana.* Nueva Jersey Prentice-Hall.
- Ricoeur P. (1981). *Hermenéutica y Ciencias Humanas Ensayos en Lenguaje Acción e Interpretación.* Cambridge Cambridge University Press.
- Rosaldo M. y L. Lamphere (eds.) (1980). *Mujeres Cultura y Sociedad.* Stanford CA Stanford University Press.
- Ruether R. (1979). "Una religión para las mujeres fuentes y estrategias" *Cristianismo y Crisis* 39.
- Rushing A.B. et al. (eds.) (1996). *Las mujeres en África y África Diaspora-A Reader.* Washington DC Universidad de Howard Prensa.
- Schussler-Fiorenza E. (1998). *En memoria de ella.* Nueva York el Crossroad Publishing House.
- Sered S. (1999). *Mujeres de los Sagrados Sagrados Sacerdotisas Divinas de Okinawa.* Nueva York Oxford University Press.
- Sharma A. y K.K. Young (eds.) (1999). *Feminismo y mundo Religiones* Albany State University of New York Press.
- Shaw R. (1985). "Antropología feminista y el gemir de Estudios religiosos "U. King (ed.) *Religión y género.* REINO UNIDO. Blackwell Publishers.
- Shorter A. (1980). *Espiritualidad cristiana africana.* Nueva York Orbis Libros.
- Simpson G.E. (1980). *Religión y medicina en Ibadán.* Ibadan Ibadan University Press.
- Sofola Z. (1993). "Feminismo y la psique de la feminidad africana". Papel no publicado.
- Sproul B. (1979). *Mitos Primigenios.* Nueva York Harper and Row Editores

- Stark R. y W.S. Bainbridge (1985). *El futuro de la religión la secularización Renacimiento y formación de culto*. Berkeley Universidad de California Press.
- Staton C. (1967). *La Biblia de la Mujer*. Seattle Fuerza de Tarea de la Coalición sobre mujeres y religión; edición original 1895.
- Steady C. (1981). (ed) *La mujer negra Cross-Culturally*. Cambridge Schenkam Publishing.
- Strathern A. y M. Lambek (ed.) (1998). *Cuerpos y personas Perspectivas comparativas de África y Melanesia*. Nuevo York Cambridge University Press.
- Sudarkasa N. (1986). "El estado de la mujer en África indígena" *Sociedad*. "Estudios Feministas. Vol. 12 No. 1.
- . (1996). *La fuerza de nuestras madres*. Trenton NJ africano Prensa mundial.
- Terborg-Penn R. y col. (ed) (1996). *Las mujeres en África y África Diaspora-A Reader*. Washington DC Howard University Prensa.
- Turner H.W. (1967). *Iglesia Independiente Africana*. Oxford el Claredon Press.
- Verger F.P. (1966) "El Dios alto yoruba" *Odu vol. 2 No. 2 Universidad de Ife Nigeria*.
- Wallace A.F.C. (1966) *Religión una visión antropológica*. Nuevo York.
- Weiner J. (1988). *El corazón de la concha de perla el mitológico Dimensión de Foi Sociality*. Londres Berkeley Universidad de California Press.
- Wenger S. y G. Chesi (1994). *Una vida con los dioses en su Patria*. Austria Perling Press.
- Wuthnow R. (1987). *Significado y orden moral exploraciones en Análisis Cultural*. Berkeley Prensa de la Universidad de California.
- Yanagisako S. y J. Collier (eds.) (1987). *Género y parentesco Ensayos hacia el análisis unificado*. Stanford CA Stanford University Press.
- Yemitan O. (1988). *Ijala-Are Ode*. Ibadn Ibadan University Press Limitado.
- Yusuf Y.K. (1998) "Sesgo de género e imágenes de mujeres en inglés" y Yoruba Proverbios Un enfoque transcultural. "M.E.M. Kolawole (ed.) Percepciones de género y desarrollo en África. Lagos Prensa Académica Arrabon.
- Zesse E.M. (1979). *Ritual Cosmos*. Ohio Ohio University Press.

**This page intentionally left blank.**

# Index

- Abeokuta, 45, 117  
abere aye, 122  
Abimbola, Wande, xii, 2, 8, 13,  
14, 36–37, 104, 120  
Abiodun, Rowland, ix, 43  
Abioye, Oyebola, xii  
Abo, 9, 118  
Adam and Eve, viii  
Adetiloye, Abiodun, 51  
Ado-Ekiti, 90  
Africa, vii, ix, 5, 11, 12, 12, 50  
African cultures, 3, 6, 10, 13–14, 31  
African diasporas, viii, 2  
African independent church, 18,  
44, 54–61  
avenues for women, 55  
Celestial Church of Christ, 54–55  
Cherubim and Seraphim  
Church, 56–57  
Christ Apostolic Church, 57–58  
Africans, vii, ix, 3, 6, 10, 11, 13, 44  
Agbagiwo, 116  
*Agbo-ile* (patrilineal blood relations),  
30–31, 79, 118  
bride's dependency, 31  
Agency, viii  
Agriculture, 23, 93  
Aiho, viii  
*Airi* (invisible), 2  
Ajansoro, Moremi, myth of Ile-Ife,  
29, 85  
captured as a slave, 29  
sacrifice her son, 29  
savior of Ile-Ife, 29  
Ajao, xii  
Ajayi, J. F., on freed slaves, 45, 47  
*Aje*, 28, 34, 120, 121–122  
Aje Guilds, secrecy, 121–122  
power of, 27–28, 121–122  
*Akesan* (market), 38  
Akinsowon, Christina Abiodun, 56  
Ako, 9, 118  
Alabi, F. E., 56  
Aladura, viii, ix, 44–46, 60  
Alafin, 89  
Alafin Orompoto, 26, 89  
Alamori, 103  
Alaro, 79, 81  
Amadiume, Ifi, on “woman like a  
man,” 22  
Amaterasu, 77  
Americas, 117  
Amori, 102  
Ancestor, 2, 3, 15, 17, 24, 35, 37,  
96, 101  
celebration, 32–33  
cults, 35  
veneration, 32  
Androcentric, 7, 48  
Anglican, viii, ix, 18, 49, 51, 123  
Kwara Anglican, 18, 52  
ordained women disrobed, 18  
Anifowose, xii  
animals, 99, 114, 121  
Apetebi, 101  
apprentice medicine woman, 112  
Apter, A., 23  
*Ara* (physical), 2

- Aramoko-Ekiti, 90  
 Archetype, 94, 127  
 Arts, performance, visual, 24  
 Arugba, 106, 107, 108, 109  
 Ase, 98  
 Asejire rivers, 78  
 Atage, 113  
 Ataoja of Osogbo, 84  
 Ate, divination tray, 118  
 Atkinson, C. W., 6  
 attire, grey, 101  
     white clothing, 38  
 Awawonlaseri, 116  
 Awe, B., 13, 24, 85  
 Awo, secret knowledge group, 119  
 Awolalu, J. O., 13, 67–68, 78, 98,  
     101, 123  
     on divination, 115, 118  
     on Ogboni Society of Elders, 123  
     on secret knowledge societies,  
         119–120  
 Aworo, 106, 107, 108, 109  
 Aya, 32  
 Ayajo, 35  
 Ayandele, E. A., 45, 47  
 Aye (earth or universe), 2  
 Ayede Ekiti, 23  
 Ayeni families, xii  
  
*Babalawo* (Ifa priest), 101, 115, 117  
     daughters of, 117  
     wife of, 101  
 Babatunde, E., 10  
 Babayemi, S. O., 30, 36  
 Bachofen, J. J., 76  
 Badagry, 45  
 Badejo, Deidre, 13–14, 28, 68, 75  
     on festivals, 105–106  
 Bainbridge, 48  
 bante agbara, 91  
 Baptist, viii, 44  
 Barber, Karin, 13, 14, 29–31, 36–37  
     on bride's tears, 31  
     on citizenship, 30  
     on *oriki* performance, 29, 36  
  
 Bascom, W., 66, 80  
 Beier, Uli, on myth, 26–27, 68, 79,  
     88  
     myth, types of, 26–27  
     verse on healing water, 79  
 belief system, 111  
 Benin, 123  
 Bernard, E., 60, 76, 77  
 Bible, 49–50, 55, 99  
     covering the head, 62  
     creation myth of Genesis, viii  
     patriarchy, 49–50, 59  
     wives submissive to husbands, 59  
 Biology, 16  
 Birth. *See* childbirth.  
 Bishop Haruna, ix, 47  
 Blanc-Szauton, C., 47  
 Bleibtreu-Ehrenberg, G., 12  
 Blood, 53  
     contaminant, 53, 61  
     initiation rites, 121  
     sacred, 53  
     symbol of death, 60–61  
     symbol of life, 61  
     taboo, 64  
 Borghero, Father Francisco, 45  
 Boston, xii  
 Boundaries, 8, 18–19, 22  
 Brass figures, 75  
 Braude, Ann, xi  
 Brazil, 45, 50, 117  
 Bread and butter gospel, 47  
 Breastfeeding, 16, 17, 113  
     art motif, 16  
     nourishment of breast, 16  
     sacred milk of life, 16  
 Bride, ix, 31, 35, 94, 96, 97  
     birth of bride into husband's  
         family, bridegroom, 96  
     christian spinsters, ix  
     cold water on bride's feet, 96  
     daughters, return to natal  
         compound, 30  
     *ekun iyawo* (bridal tears),  
         lamentation, 31, 35, 96

- natal lineage, 31  
 pregnancy, 97  
 price, 22  
 virgin bride, 94  
 worshipper, bride of Jesus, 58  
 Briffault, R., 76  
 Brown, Thomas, xii, 45  
 Burial, rites, 100–101  
  
 Calabar, 123  
 calabash, 108  
 Calvary, 44  
 Cambridge, xi, xii  
 Cameroon, 123  
 Carmody, D. L., 7, 11  
 Catholic Church, viii, 44, 49, 50, 52, 55, 56  
     Roman, viii, 44, 49, 50, 52, 55, 56  
     Catholic Women's Organization, 52, 55, 56  
 Celestial Church of Christ, 3, 54, 55  
     biblical titles, 55  
     Council of Women, 60  
 Chapel, Rhema, 46  
 Charismatic Pentecostal. *See* Pentecostal.  
 Chauvinism, viii  
 Cherubim and Seraphim, ix, viii, 3, 54, 56  
     Akinsowon, Christina Abiodun, founder, 56  
     leadership, female, 56  
 Chief, Chieftaincy, viii, 45, 53  
     female and male chieftaincy, viii  
     council of chiefs, 91  
     offices for women, 89, 53  
 Child, children, 17, 99, 97–99, 118  
     abundance of, 79  
     adopting sibling's child, 17  
     blessings of children, 17, 96  
     breastfeeding images in art, 16  
     breastfeeding, sacred milk of life, 16  
     childbearing-age, 94  
     childcare, 96, 112  
     children, gift of, 79  
     cursing of children, 17  
     first foot in life, 97  
     girls, 50  
     giver of children, 79  
     many, 79  
     mother-child relationship, 16, 44  
     *Olomitutu* (gynecology and pediatrics), 112–113  
     twins, 97  
 Childbirth, 6, 16, 17, 18, 36, 96, 99, 76, 112  
     birth, mode of, 89  
     birth, 32, 89  
     blood in, 17  
     childbearing and healing, 112–113  
     continuity of family lineage, 97  
     infant's feet, first foot in life, 97  
     kneeling during, 16  
     metaphor of, 96  
     naming ceremony, eight-day, 36, 97–99  
     newborn, ritual, 32, 36, 98  
     *odu* (prescribed by ifa oracle), 32  
     *Olomitutu* (gynecology and pediatrics), 112–113  
     personal religious affiliation, 32  
     rebirth, 76  
     spiritual dimensions of pregnancy, 78  
     taboo told to parents, 97  
     third-day ritual, 32  
 Childlessness, 31, 90, 113, 121  
     adoption, 31  
     barren, 31, 90, 113  
     childfree, Western culture, 41  
     woman, married, unmarried, 31  
 Christ, ix, 44, 51, 59  
     as a mother, 58  
     male and female, 59  
     Salvation, 44  
     Savior, 85  
     worshipper, bride of Christ, 59

- Christ Apostolic Church, xii, 57–60  
 led by couples, 59  
 Christ Chapel, 46  
 Christian Missionary Society, 44  
 Christianity, viii, ix, 3, 5, 13, 18, 34, 41, 43, 44–46, 47–49, 50–51, 53–54, 55–56, 122, 123, 126, 127  
 and colonialism, 44  
 conversion, 45  
 forms of, three, 44  
 gender prescriptions, archaic, 64  
 growth, phenomenal, viii  
 indigenous, 3  
 and Islam, 41  
 and Jews, 51  
 and Yoruba, x, 3–5, 45–48, 52, 54  
 membership, 43  
 phases, three, 45–47  
 Satan, 34  
 and women, 1, 5, 8, 10, 13, 21, 41  
 women's religion run by men, 13  
 Yoruba, viii, ix, x, 1, 2, 3, 4, 5, 15, 42, 44, 47–49, 51, 54, 126, 128
- Church, viii, ix, x, 3, 17–18, 43, 45–53, 54, 55, 56  
 African independent, 3–4, 44, 46, 54–61  
*Aladura* (the praying one), ix, x, 44, 45–46, 55  
 Anglican, 18, 49, 51–52  
 Catholic, Roman, viii, 44, 49, 50, 52, 55, 56  
 Celestial Church of Christ, 3, 54–55  
 Charismatic. *See* Pentecostal.  
 Cherubim and Seraphim, ix, viii, 3, 18, 54, 56  
 Christ Apostolic Church (CAC), xii, 57–60  
 Christ Chapel, 46  
 Church of Nigeria, 51, 54  
 Deeper Life Church, 46  
 Diocese of Ilorin, ix  
 Divisions, 47  
 Doctrinal wars waged, 50  
 Doctrine, relevant, 44–45  
 Episcopal, House of Bishops Synod, 51  
 Eurocentric, 45  
 Evangelical Church of Yahweh, 54  
 Faith Liberation Ministries, 63  
 Gospel, “bread and butter,” 47  
 Independent, 18, 44, 46–47, 54, 55  
 Iyanu Celestial Church, 55  
 Last Days Miracle Revival Church, 62–63  
 Living Faith Chapel, 46  
 Living Faith Church, 63  
 male dominated, 45  
 membership of women, 43  
 mission, viii, 3–4, 44–47, 49, 50, 53, 54, 55  
 mother church, European, 45  
 Mountain on Fire Ministry, 46  
 New Covenant Church, 46  
 Nigerian Anglican Church, ix  
 Pentecostal/Charismatic, viii, ix, x, 3, 18, 44–47, 54, 56, 61–63, 122  
 power structure, viii  
 prosperity syndrome, 47  
 Redeemed Christian Church of God, 46, 63  
 Rhema Chapel, 46  
 Saint's Spiritual Church, Ilorin, 56  
 tithe, donations, sizeable, 47  
 Yoruba, 44, 46, 52
- Circumcision, 99–100  
 anesthesia, herbal, 99  
 attitudes toward, 99–100  
 cauterization, 99  
 childhood, 99  
 female, genital surgeries, 99–100  
 genital “mutilation,” 99–100  
 male, positive event, 99, 100  
 international outcry, 99–100  
 snail fluid ritual, 99
- Citizenship, 30  
 civil disputes, 123

- civil service, 44, 97  
 Class, social, 14, 43, 59  
   upper class, 50  
 Clay pot, 78, 112  
 Cold Water Group, healing, 112–113  
 Collier, 43  
 Colonialism, 44  
   and civil service, 44  
 Communion, 18, 52  
 Community, viii, 22, 41, 52, 81, 82, 87, 90, 97, 100, 109, 122  
 Complimentarity, gender relations, 9, 12, 23, 24, 27, 28, 56, 96, 125  
   binary categorization, 127  
 Congregation, 49  
 Consciousness, 10  
 Conversion to Christianity, ix, 45, 50  
   demonic, evil indigenous culture, 45  
   female, mass movement, ix–x  
   male targets of, ix  
   Yoruba, 45  
 Cool waters, goddess of, 78  
 Coolness, 96, 98  
 Cosmic, cosmology, vii, viii, 2, 3, 7, 8, 9–10, 22, 23, 26, 46, 53, 78, 80, 82, 125, 127  
   balance, 22  
   cosmological myth, 3, 26, 66–76, 124  
   creation myth, 67  
   enterprise, 80  
   experiences, 124  
   female principals, 75, 124  
   people's, 86, 127  
   perceptions, and gender, 7, 92  
   types of cosmological myths, four, 67  
   universe, categories of, 2  
 Cosmogony, 2, 26, 65, 67–76, 121  
   creation of flawed persons, 68  
   creation elements, snail shell, clay, 67–68, 78  
   descent from heaven, 73  
   female and male creation, 68, 71, 75  
   humans made of clay, 78  
   latent patriarchal coloring, 75  
   normative account omits female role, 75  
   Oduduwa, as female creator, 68, 75  
   Oduduwa (divinity-ancestor), 68  
   Olodumare, 67–68, 72–75  
   Orisanla, male creator, 68, 78  
   Osun, 71–75, 78–81  
   primordial divinities, seventeen, 121  
   water of creation, 78  
   Yoruba, 67  
 Cosmos. *See* Cosmic.  
 cowries, 117, 118  
   sixteen cowries divination (*Eerindinlogun*), 115, 117–118  
 creation-procreation, 12, 26, 41, 123  
 Creation myth, world, vii–viii, 26, 121  
   Osun, creation-procreation, 86  
 Cross-dressing, 14  
 crossroads, 118, 121  
   Esu, messenger god of the crossroads, 33  
 Crumbley, D., 3  
 Cult, 14, 15, 16, 17, 19, 22, 24, 25, 28, 32, 34–35, 36  
   benevolent or malevolent, 28  
   consecration of objects, 112  
   *egungun*, origin, 68–71  
   functionaries, 105, 106, 108, 111, 112  
   functions, 107  
   *gelede*, 13–14  
   initiation, 121–122  
   *iya mi* cult, 22, 28  
   oro judiciary cult, males, 22  
   power, 113  
   same-sex, 22  
   secret, 19

- Culture, cultural, ix, 2–3, 4, 5, 6,  
     7, 8, 9, 10, 18, 28, 31, 34, 42,  
     44, 45, 46–49, 52, 54, 56, 76,  
     77, 125, 126  
   construct, religion, 6  
   contact, 48  
   cross-cultural, 10, 11  
   cultural contact, 47  
   customs, 119  
   defined, 2  
   difference in, 100  
   faces of, two, 13  
   gender, 47  
   heroine, 76  
   and religion. *See* Religion and  
     culture.  
   social, vii, ix, 2, 3, 4, 7, 9, 16,  
     23, 26, 28, 30, 44, 52  
   milieu, 120  
   primary cultural meaning, 65  
   resistant, 47–48  
   taboo, 91  
   tool of change, 3  
   values, normative, 10  
   Western, conflicting, 40  
   and women, 40  
   Yoruba, 54
- Dada, 97  
 Daly, M., 51  
 Dance, 94, 95, 114, 99, 101, 106,  
     108, 114  
 Daramola, xii  
 Data, 18  
 Daughter, 18, 25, 32  
   daughters, return to natal com-  
   pound, 30  
 Deacon, 47  
 Dead, the, 2  
 Death and dying, 76, 100–101  
   blood, symbol of, 60–61,  
   and burial, 100–101  
   divining powder of deceased,  
   97–98  
   gunshots, 102–104  
   husband, 104  
   interment, 101  
   join the ancestors, 101  
   king's, 91  
   mourning, forty days, 101  
   mourning, posture, 104  
   preparing the body, 101  
   separation of the dead, 100–101  
   widowhood. *See* Widowhood.  
 Deeper Life Church, 46  
 Deity, deities, vii, viii, 2, 16, 28,  
     32, 33, 35, 67, 76–88, 94, 95,  
     99, 111, 113, 118  
   brides of, 59  
   hegemony of male deities, viii  
   husband's, 79  
   of the land, 89  
   link to festivals, 105–106  
   Ogun, 86, 88, 102  
   Oke-Ibana, 113  
   Oriki, 38  
   Orisa, 67  
   orisa devotees, 117  
   Orosen, 78  
   Orunmila (deity in charge of  
   divination), 71  
   Osun. *See* Osun.  
   Otin. *See* Otin.  
   Oya, 78  
   primordial, 28, 78–80  
   Seventeen Irunmole, 80  
   seventeen primordial, 80, 121  
   sun, 77  
   water, 83  
   wife's, 32  
 Demonic, 45  
 destiny, 104  
 Devil, 59  
 Devotee, 16, 80  
 Diaspora, viii, 2  
 Dilogun ifa, 117  
 Diocese of Ilorin, rebel bishop, ix  
 Discrimination, viii  
 disease, perception of, 110  
   illness, 110

- Divine, 45, 50–51, 55  
 Diviner, 111, 117,  
   first woman diviner, 117  
 Divination, 3, 24, 33, 34, 87, 93,  
   95, 107, 111, 114–118, 124,  
   127  
   *Ate*, divination tray, 118  
   *Babalawo*, male practitioners,  
     115  
   Brazil, practiced in, 117  
   chief priest, 116  
   cowries, care of, 117–118  
   *Dilogun ifa*, Americas and Bra-  
     zil, 117  
   divining powder, 97–98  
   *Eerindinlogun* (sixteen cowries),  
     87, 107, 111, 114–118  
   geomancy system, 111, 115–118  
   and healing, 111, 118  
   Ifa, corpus, 24, 33, 114–117  
   infant, first foot in life, 97  
   *Iyanifa*, female practitioners, 115–  
     117  
   knowledge, 80, 87  
   kolanut (*Obi dida*), 115, 118  
   practitioners, wives of Osun, 117  
   process, 106  
   proverb, on effecting changes,  
     118  
   and Osun, 80, 117  
   session, 117  
   types of, 114–115  
 Divinity, divinities, 2, 78, 95  
   Classes of, 78  
   Defined, 78  
   Divinities, 400; *irunmole*, 73  
   divinities, classes of, 78  
   divinities, sixteen principal, 74  
   *Orisanla* (male senior divinity),  
     67–71  
   Personified in nature, 78  
   Primordial, 67, 78  
 Djinn, 34  
 Doctrine, 44, 46, 48, 50  
   new, 44, 45  
 Domesticity, 10  
   domestic sphere, 85  
   household chores, 101  
   housekeeping, 95  
 Dopamu, P. Ade, xi, 97, 120  
 Drama, 94, 95, 105  
 Drewal, M. T., 8, 43  
 Drewal & Drewal, 43  
 drink, 98, 118, 121  
 drought, 83  
 Dualism, 48, duality, 125  
 Durkheim, Emile, on ritual, 94  
 Eades, J. S., 30  
 Earth (*isalaye*), 28, 80, 121, 123  
 Earth, water, sky, 67, 123  
   as a goddess, 123  
   elemental forces, 123  
   earth-goddess, 123  
   female principals, source of all  
     life, 123  
 Economic, economy, 2, 16, 25, 42,  
   52, 83, 97, 129  
   economy of polygamy, 25  
   economic independence, 120  
   women control of, 42  
 Ecosystem, and supernatural, 8  
 ecstasy, 76  
 edan, 123  
 Education, 44, 46, 50  
   domestic science for girls, 50  
   dual sex schools, 50  
   for new converts, 50  
   instrument of emancipation, 50  
   premium for males, 50  
*Eerindinlogun*, divination system,  
   87, 107, 114–118  
 Egbado, 117  
 Egbe, 60  
*Egungun*, ancestor, cult, 24, 35  
   *egungun*, origin, 68–71  
 Eji-Ogbe signature, 115, 118  
 Ekiti, 17  
   Ekiti State, 78

- Ekun Iyawo* (see *Bride*), 31, 35  
 Elders, 19, 23  
 Elders. *See* Ogboni Society of Elders.  
 Eleda (creator god), 33  
 elegun, 113  
 Elemoso-otin, 109  
 eye aje, 122  
 Eliade, M., 26, 53, 76, 85  
   on goddess worship, 76  
   on myth, 26  
   myth as models for human  
     activity, 67  
     sacred and profane, 53  
     types of cosmological myths, 67  
 Emi, 2  
 Emancipation, 50  
 Emmanuel, Abiodun, ix  
 Employment, 19  
 energy force, 92  
 Engels, Friedrich, 76  
 Enle, 85  
 Epidemic, 46  
 Episcopal, House of Bishops  
   Synod, 51  
 Erelu, 123  
 Erinle, 85  
 Ero, 96, 104, 114  
 ese awo, 121  
*ese ntaye* (first foot in life)  
   divination, 97  
 Esinmirin, River Goddess, 29  
 esoteric knowledge, 95  
 Esu, messenger god of the cross-  
   roads, 33  
 Ethnicity, 45  
 Ethnography, vii, 3, 4–5  
 Equality, 54  
 Europe, ix, 44–46  
 Evangelical Church of Yahweh, 54  
 Eve, viii  
 Evil, 45, 81, 98  
   evildoers, 114  
*Ewi, iwi* (oral chants of *Egungun*),  
   24, 35  
 Fadipe, N. A., 13, 23, 25, 30, 39  
   on cultural identity, 39  
 Family, ix, 19, 24, 29, 30, 31, 36,  
   41, 50  
   *Agbo-ile*, housing units, 30–31  
   blood relations, 30–31  
   compound, 29–30, 101  
   daughters, return to natal  
     compound, 30  
   divorce, 41, 50  
   elder women, 35  
   lineage, 8, 97  
   female or male heir, 9  
   guest residents, 30  
   housing units, 30  
   husband's, 24  
   *ile* (compound or citizenship), 30  
   levirate marriage, 31, 50  
   lineage. *See* Lineage.  
   maternal family, 82  
   matriarchal, 76  
   natal compound, 22, 24, 31  
   original human social unit, 76  
   *oriki*, praise poetry, 24, 35, 37  
   parents-in-law, 96  
   patriarchal, 76  
   patrilineal kin, 30  
   polygamy. *See* Polygamy.  
   praise, 96  
   religious prescription, 34  
   royal, 5, 24, 28–29, 106  
   setup, 104  
   parenthood, single, 41  
   wife, disloyal, 86  
   wife, royal (*ayaba*), 91  
 Farming, 23  
 Fasting, 52  
 Female, (see women) vii, 2, 4,  
   7–10, 13, 14, 21–23, 25–28,  
   51, 54, 55, 96, 99, 100  
   attributes, 16, 22, 60  
   balance with male, 22  
   chiefs, 89  
   circumcision, genital surgery,  
     99–100  
   coolness, peace, 22  
   creator, Oduduwa, 68  
   earth, 123  
   genital surgeries, 99–100

- gender dynamics. *See* Gender.  
 girls, training, 50  
 "husband," 8, 22, 31  
 inferior, 60  
 leadership, ix, 27, 47, 51, 52, 53  
 majority membership, church, viii  
 occupations, 23–25  
 ordination, ix, 18  
 physiology, 10  
 power, 42, 45  
 principles, female and male, viii,  
 12, 92, 124  
 prophet, x, 18, 44, 55, 56  
 regent. *See* Regency.  
 role, viii, 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10,  
 13, 14, 21, 23, 24, 49, 50  
 rule, viii, 26, 68, 89  
 sisterhood, 52, 53  
 solidarity, 104  
 status of women, 1, 5, 7, 8, 10,  
 21, 49, 50, 78  
 virgin girls, 94  
 warrior, hunter. *See* Warrior.  
 year, 9
- Feminism, viii, x, 3, 4, 5, 7, 13, 15–  
 16, 21, 22, 47–48, 51, 54, 80  
 African, 15–16  
 critique of religions, 7  
 cultural, 4, 16  
 difference, ideology of, 21  
 feminist perspective, 75  
 gender study, 4  
 girls, training, 50  
 readings on Yoruba religion, 66  
 scholars, viii, 40, 51, 54, 66  
 social vs. atomistic, 16  
 status of women, 1, 5, 8, 10, 21,  
 24, 43  
 theology, 15, 48  
 "utopia, feminist," 4
- Femininity, 14
- Fertility, 14, 26, 41, 76, 77, 79–80,  
 94, 122  
 barren, 38  
 and *gelede*, 14  
 and imortality, Osun, 78–79  
 infertility, 17, 122  
 procreation, 41, 79, 86, 96, 123  
 reproductive status, 94  
 sibling's children, 17
- Festivals and ceremonies, 17, 29,  
 33, 84, 89, 95, 105–110, 127  
 ancestor, 33  
 dance, verbal arts, songs, 105  
 drama, 105  
 Edi Festival, 29  
 Kola nut ritual, 105  
 Obatala Festival, 114  
 Osun Festival. *See* Osun Festival.  
 Otin Festival. *See* Otin Festival.  
 renewing mystic bonds, 106  
 Yemoja Festival, 23
- Fieldwork among the Yoruba, 4, 8,  
 17–19, 55  
 challenge status quo, 18
- Fire, Mountain on the Fire Minis-  
 try, 46
- fluid, 83, 99, 110, 126  
 fluidity, 125, 129
- Foucault, Michel, biological  
 components, 43  
 on power, 65
- Fraternity. *See* Ogboni Society of  
 Elders.
- Frazer, James G., 12
- Freeman, Thomas, 45
- Freud, on goddess worship, 76  
 the unconscious, 76
- Fulani wars, 84
- Galatians, 51
- Geertz, C., 47
- Gelede cult, 14–15
- Gender, vii, viii, ix, 1, 4–6, 7, 8,  
 9, 11, 12, 14, 16, 18, 20–21,  
 22, 24–26, 43, 44, 47–49, 51,  
 77, 95, 118, 125, 127, 129  
 analysis, 44, 110  
 attributes, female and male, 9  
 balance, 55  
 bifurcation, 8, 25  
 binary categorization, 127  
 boundaries, 8, 21–22, 35  
 change, theory of, 12

- Gender (*continued*)
- classification, 21–23, 53, 109
  - complimentarity, viii, 7, 9–10, 12, 22, 23, 24, 27–28, 40, 57, 63, 75, 77, 96, 125
  - construct, 5–7, 8, 9–10, 12, 14, 15, 21, 22, 23, 26, 27, 44, 46, 49, 53, 54, 55, 83, 85, 125, 126
  - culture bound, 8
  - deconstruction, 8
  - defined, 7
  - dual roles, 46
  - dynamics, 78, 85, 95, 61–63, 110
  - epistemologies, 48
  - equity, 80
  - expectations, 9
  - female “husbands,” 8, 22
  - fluidity, 5, 8, 14, 21–23, 55, 57–59, 83, 109–110, 125, 128
  - goddess tradition, 77
  - interdependence, 27–28
  - interplay, 15
  - models of, 49
  - non-existent construct, 15
  - parallel structures, 8, 53
  - power relations, 92, 61–64, 125–129
  - prescription, 56
  - relations, viii, ix, x, 1, 4, 5, 7, 9, 11, 14, 15, 16, 21, 25, 26, 29, 40, 43–44, 48–49, 56, 63, 91, 95, 124, 125
  - and power. *See* power relations and gender.
  - representation, 48
  - roles, 5, 6–7, 8, 13, 14, 15, 22, 24, 49, 124
  - power relations, 1, 4, 5, 16, 18, 48, 51, 77, 92, 125–129
  - prominence, 10
  - same-sex cults, 22
  - sexes, ix, 7, 8, 10, 13, 21, 66
  - sexual dominance, 49
  - sexual polarity, 49
  - sexual unity, 49
  - strength, physical, 8
  - tension in myth, 71, 76
  - theory, 47
- Gendering, 8, 9, 15, 49
- Genesis, viii
- Genital surgeries. *See* Circumcision.
- Gennep, V. A., 100
- Girard, R., 60–61
- Gleason, J., 13, 14, 77, 82
- God, 27, 33, 35, 45, 47, 51, 52, 55, 78, 127, 111
- Christian, 128
  - god of iron, 86, 102
  - god of thunder and lightning, 87
- Ogun, 86
- Olodumare, 2, 27, 28, 29, 34, 80, 121
- Orunmila (god of wisdom, divination), 71, 86, 87, 89, 116
- Orunmila’s daughter, 117
- Sango, 14, 82, 86, 88, 110, 115
- Supreme Being, 2, 25, 27, 28
- Goddess, viii, 3, 11, 14, 15, 16, 17, 23, 35, 76–88, 106, 108, 109, 111, 123
- anger, violence, 77
  - classes of, 78
  - of Defense, 81
  - Egyptian, Goddess Nut, 77
  - Esinmirin, Goddess, 29
  - and fertility, 77
  - Japanese Shinto, Amaterasu, 7
  - “great mother” and goddess worship, 76
  - manifestation of nature, 78
  - and motherhood motif, 16–17
  - Oba, goddess of Oba River, 17
  - Osun, viii, 14, 16–17, 28, 32, 78–81, 83–84, 86–88; iyere, 97, 100, 107
  - Otin, 16–17, 81–82, 84–85; incarnation of, 109

- Oya, 14, 77, 82–83, 88; antelope form, 88; personalities, 78 personification of nature, 78 river goddess, 16, 17, 78, 81 signs from, 84 and Sovereignty, 83 study of, 78 themes, 76 traditions, 77 transformative, 76 wealth, 109 wife of a goddess, 110 of wind and storms, 82 womb of the earth, 77 women's psyche, 76 worship, 12, 76–83 Yemoja, senior goddess, 17 God's Grace Church, Ilorin, 56 Gospel, 47, 50, 51, 56 bread and butter gospel, 47 Gross, R., 4 Guilds, 12 Aje secrecy, 12, 121–122 guild of Onisegun, 111 Gynecology, 25
- Hackett, I. J., 47  
 Hackett, Rosalind, 47, 113  
 Hageman, A. L., 48  
 Hallen, B., 120  
 Halley, I. J., 12  
 Haruna, Bishop, ix, ordained women, 51  
 Harvard, xi  
 Healing. *See* Medicine.  
 Heaven, 2  
 Hegemony, viii, 48, 49, 56  
 Herb, curative, 87, 90, 111, 117  
 herbal concoction, 79  
 herbal medicine, 110  
 herbal mixtures, 118  
 herbs of healing, 110, 111  
 intuitive knowledge, 90  
 pharmaceutical mixtures, 111  
 profound knowledge of, 112  
 Hermeneutics, 7  
 Historiography, 7, 45  
 History, 85  
 defined, 24  
 historic experience, 109  
 history of Religions, vii, 3, 24  
 influenza epidemic of 1914, 46  
 mythic, viii  
 oral literature, 24  
 slavery, Brazil, 45  
 Hoch-Smith, Judith, 13, 14, 94  
 Holy spirit, 46  
 Homosexual relationship, 14  
 Honey, 98  
 House, 23  
 House of Bishops Episcopal Synod, 51  
 Household, ix, 19, 50  
 Housing units, circular, 30  
 human, 95, 114, 118, 119  
 human existence, 81, 84  
 human habitation, 80  
 human life, 78  
 human society, 76  
 humanity, 94, 106  
 hunter, 83, 111  
 hunter of elephants, 83  
 Husband, 8, 22, 24, 31  
 female "husband," 8, 22, 24  
 God as a husband, 58  
 Hypothesis, 6
- Ibadan, 122  
 Ibitokun, Benedict, 13–14, 34, 49  
 Icons, 16  
 Identity, 4–5, 6, 7, 9, 23, 29, 31, 35, 42, 47, 98, 99, 127  
 Aladura women's, 60  
 collective, 60, 104, 126  
 construction, 5–6, 37–38, 66, 127, 129  
 and cosmology, 127  
 cultural, 13, 39, 105

- Identity (*continued*)  
 defined, 65  
 dual, 82  
 formation, 47, 127  
 and gender, 127  
 individual, 99  
 lineage, 21, 25, 29, 31, 32  
 and myth, 66  
 multiple religious, 5–6  
 reinforcement, 36  
 and seniority, 25  
 social, 25
- Ideology, viii, ix, 21, 49  
 ideology ritual, 93  
 of difference, 21  
 marriage, ix  
 mythic history and political, viii
- Idowu, B., 13, 66, 103, 120
- Ifa, 14, 27, 33, 35, 80, 97, 98, 100, 101, 111, 115–117  
 Divination corpus. *See* Divination.  
 chapter, 97, 118  
 creation verses, 68–71  
 corpus, 27–28, 115–117  
 family prayers, 34  
 festivals, 95  
 geomancy system, 115  
 literary corpus, 14, 24, 27, 28, 33, 34, 35, 80, 115–117, 121, 124  
*Ose tura* chapter, Ifa corpus, 80, 121  
 practitioners, female, 117  
 priest, 34, 97, 101  
 priestess, 100  
 verse, 117  
 and women, 27, 115–117  
 women tricked by men, 68
- Ifagbemi, 101
- Igbaye, 81
- Igbole-Ekiti, 90
- Igede-Ekiti, 78
- Igbo, 22, 29  
 defeat by Moremi, 29  
 female husbands, 22
- Ijabe, 81, 109
- Ijala* (praise poetry of hunters), 35
- Ijebu, 44  
 Ijebu-Ode, 117  
 Ijesaland, 90  
*Ijo Aguda* (Catholic Church), 50  
 Brazilian evangelizers, 50  
 Ikare, 91  
 Ikenga-Metuh, E., 47  
*Ile* (house, lineage, or compound), 29–20  
*Idile* (lineage or extended generation), 29–30  
 Ile-Ife, 13, 29  
 Invaded by Igbo, 29  
 Iledi, 123  
 Ilesanmi, T. M., 110  
 Ilesa, 55  
 Illness. *See* Disease.  
 Ilorin, 51, 123  
 Immortality, 78  
 Imperialism, 100  
 Independent church, 18, 44, 46–47, 54, 55  
 Indigenous religion, 2, 3, 4, 5, 13  
 Index, cultural, 22  
 Indigenous, ix, vii, 1, 2, 3, 5  
 and Christian, 1, 3  
 religion, 45  
 Inisa, 81  
 ipate oogun, 110  
 Ipole, 83  
 Ipole-Omu, 83  
 Iron, 23  
 cast in iron, 77  
 implements of, 77, 86  
*Irunmole* (primordial deity), 28  
 Isalaye, 28  
 Islam, x, 5, 13, 27, 34, 41, 84  
 Djinn, 34  
 invasion of Osogbo, 84  
 man's religion, 13  
 Osun saves Osogbo from invaders, 84  
 references to, 27  
*Itan* (stories), 35  
 Iwi, 35  
 Iwo, 117

- Iwopopo, 106  
 Iya, 106  
*Iya Ijo*, 32, 53  
*Iya mi*, society of powerful  
     females, 14, 17, 22, 28, 117,  
     119–122  
*Aje*, psychic power, 120–122  
 animal form, members, 121  
 benevolent or malevolent, 34  
 child as metaphor, 34  
 guilds, 120  
 informant, ex-member, 121  
 initiation rites, 121–122  
 meetings in treetops, crossroads,  
     121  
 motherhood cult, 16  
 origins in Ifa corpus, 121  
 Osun, leader of, 79  
 powers, positive or negative, 14,  
     22, 120, 122  
 witchcraft, 34, 120–122  
*Iya Olosun*, 106  
*Iya oosa*, 112, 117, 118  
*Iya Osun*, 107  
*Iyabiye*, 123  
*Iyalode* (female leader), 26, 30, 37,  
     89  
     return to natal compound, 30  
*Iyaloja*, 26, 89, 100  
*Iyanu Celestial Church*, 55  
*Iyabese*, 123  
*Iyalaje*, 123  
*Iyanda*, 80  
*Iyangba*, 108, 109  
*Iyanifa*, 112, 115, 117  
*Iyanifa in Ile-Ife*, 117  
  
 Japanese Shinto goddess, Amaterasu,  
     7  
 Johnson, E. A., 51  
 Johnson, S., 15, 24, 51  
 Jules-Rosette, B., 54  
  
 Kaplan, Flora S., 26  
 Kato, B. H., 47  
  
 Kawara, Nigerian State, 17  
 Kehinde (name for a twin), 97  
 Kila, Abebi, Yeye Saloro of Ilesa,  
     89  
 Kin, kinship, 11, 52  
 King, U., on patriarchy, 7  
 King, the, (*oba*), 7, 15, 16, 17, 23,  
     29, 45, 56, 91, 100  
     ancient stool (throne), 84  
     de-throne, female power to, 26  
     daughter of dead king, 26  
     female founder, 15  
     institution of, 90, 106  
     king-makers, 123  
     king's dance, 106  
     kingship, sacred, 15, 88, 66  
     Woman king, 26  
 Kogi Diocese, 52  
 Kolanut, divination by, 115, 118  
     kola, 98, 105, 118  
 Kolawole, E. B., Her Grace, 56  
 Kumolu, 9  
 Kwara, 52, 82  
 Kwara Anglican, 18, 52  
  
 Lagos, 17  
     elites, 50  
 Laitin, David, on two faces of  
     culture, 13, 47  
 Lamphere, L., 43  
 Language, 7, 12, 18  
     coded, 119  
     etiquette and limits, 19  
     oral. *See* Oral culture.  
     resisting invasion, 39  
     social boundaries, 18  
     verbal, non-verbal, 18  
 Larooye, 84  
 Lawal, B., 43, 123  
 Leadership, viii, ix, x, 3, 11, 12,  
     17, 18, 23, 45, 46, 47, 48, 49,  
     50, 51, 53, 55, 56  
     cadre, 48, 51, 56  
     educated, professional class, 61  
     male, viii, 11, 46  
     female, 12, 45, 46, 52, 56

- Leadership (*continued*)  
 Osun, leader of women, 80  
 roles, barred to women, 45, 64  
 legend, 87  
 Levirate, 50  
 liminal status, 101  
 Lineage, viii, 8, 21, 24, 25, 29, 31, 32, 96, 101  
 family, 29, 32, 96  
 husband's family lineage, 31  
 identity, 21  
 maternal, 96  
 maternal and paternal, 37  
 parental, 96  
 praise poetry, 24, 35, 37, 96  
 Literature, 46  
 Liturgy, x, 3  
 Lloyd, P., 30  
 Lobun, 26  
 Lucas, J. O., 66, 68
- Madarikan, 35  
 Magic, magical. *See* powers.  
 Male, viii, ix, x, 2, 7, 8, 9, 10, 13, 16, 18, 21, 22, 25, 27, 45, 46, 50, 51, 55, 56, 126  
 attributes, aggressive, 22, 60  
 balance with female, 22  
 biology, 16  
 chauvinism, viii  
 circumcision, 99–100  
 husband, 95, 96, 101  
 interpreters of religion, 7  
 leadership, viii  
 masculinity, 16  
 occupations, 23–25  
 paternal, 96, 101  
 roles, 23  
 year, 9
- Malinowski, B., on myth as powerful charter, 26  
 Malson, R., 4–5, 16  
 Mama Tolu. *See* Pentecostal.  
 Marginalization, viii, 1, 7, 113, 124
- Marglin, F., 11, 53  
 Mariology paradox, 51  
 marital home, 96  
 marital life, 107  
 marital relations, 88  
 marital relationship, 106  
 Market, 19, 23, 102  
 Marriage, ix, 18, 22, 25, 31, 42, 79, 85, 95–97, 106  
 change of residence, 31–32  
 co-wives, 87  
 compound, natal and marital, 32  
 compulsory, 41  
 husband's family lineage, 31  
 ideology of the mission, ix  
 institution, 41  
 levirate, 31, 50  
 marital home, 32  
 prescribed, 41  
 puberty, 95  
 as union of family, 31  
 wedding ceremony, 35, 95–96  
 Mary, Mother of Jesus, 50, 51  
 Marx Karl, on patriarchal warfare, 76  
 Masquerade, 29  
 masquerader's costume, 70  
 Masonic Lodge, European, 123  
 Maternal. *See* Mother.  
 Matory, Roland, 13, 43, 49  
 on cross-dressing, 14  
 on spirit possession, 113  
 on wives of the goddess or god, 110  
 Matriarchal, 76, 92  
 Matrilineal, 11  
 Mbiti, J. S., 38  
 on defining divinities, 78  
 on witchcraft, 120  
 Medicine and healing, 2, 25, 76, 110–113, 118, 95, 110, 111, 127  
 antiseptic, 99  
 childbearing and children, 112–113

- clay pot, symbol of healing, 112, 113
- Cold Water Society, 112–113
- curing rites, 93
- diagnosis with divination, 111
- doctor, 79, 121
- Faith Clinic, 122
- gynecology, 112, 118
- healer, proficiency of, 111
- healing, 77, 95, 106, 110–113, 118, 127
- healing, gift of, 90, 112
- healing powers, 112
- herbs, efficacy of, 87
- herbs, knowledge of, 110–112, 118
- hypertension, 90
- madness, 76
- medical doctor, 121
- medical system, Nigerian, 110
- medicinal liquid, 113
- medicine, Western, 79
- medicine women, 89, 90, 111–113
- Olomitutu* (gynecology, pediatrics) 112–113
- oogun* (medicine or mysterious powers) 82, 110
- pediatrics, 112
- physical wellness, 110
- pots of medicinal liquid, 113
- powerful medicine, 88
- psychological healing, 110–111
- religious elements, use of, 111
- remedies for illness, 90
- sacrifice (ebo), 118
- spiritual healing, 110–111
- supernatural, 110
- surgery, 99
- traditional medicine, 110–113, 121
- types of healing, 110
- with water, 78–79, 87, 98, 101, 112, 113, 117, 123
- Medicine Women, 111–113
- herbal knowledge, 112
- religious traditions, 112
- Meigs, A., 43
- Men, 19
- overpowered women, 71
- Menstruation, 10–11, 14, 54, 60–61, 94, 91, 95, 126
- prohibition from church, 54
- contamination, 11, 53–54, 60–61
- Iya mi* mystic power, 14
- mystical link, 14
- post-menstrual, 95
- power, 11
- taboo, 11, 54, 60–61, 91
- Merrymaking, 33, 89, 114
- metaphor, 94
- Methodist, 44
- Methodology, 5, 6, 9, 17
- Ministry, Mountain on the Fire, 46
- Mission, ix, x, 3, 18, 44, 45, 46, 47, 49
- Baptists, 44
- Catholic, Roman, 44, 50
- Church Missionary Society, 44
- church, 3, 44, 45–47, 49, 50, 53, 54, 55
- colonialism, 44
- creation of offices for women, 53
- ideology of marriage, ix
- Methodist, 44
- missionary, ix, 3, 44, 45
- Missionary Society, ix, 44
- reverse mission, ix
- Missionaries, 45
- European, 45
- Yoruba, 45
- Momoh family, 91
- Monarchy, ix, 15, 16, 17, 23, 56
- female, 26
- sacred, 15, 16
- Monogamy, ix, 41
- Moore, H. L., 43
- morality, 82
- moral control, 119
- Moremi, heroine of Ile-Ife. *See* Ajansoro, Moremi.

- Mortals, 25
- Mother, motherhood, 10, 16, 17, 24, 31, 34, 51, 52, 55, 76, 94, 128
- biological function, 16
- breastfeeding. *See* Breastfeeding.
- Christ as a mother, 50, 58
- cult, 16–17, 34
- domesticity, 10
- and goddess, 76
- good mother, 76
- “great mother” and goddess  
worship, 76
- maternal relations, 88
- in Israel, 55
- Iya mi* cult. *See* *Iya mi*.
- motherhood motif, 16–17
- of the market, 100
- position of power, 16
- proverbs on, 39–40
- superintendent, 55
- mother-child relation, 16–17, 34, 44, 76
- Mother’s Union, 52
- position of power, 16, 51, 128
- sacred milk of life, 16
- status, enhanced, 25, 31
- terrible mother, 76
- Motif, 3, 16, 17, 100, 104
- Mountain on the Fire Ministry, 46
- Mourning, black clothing, 101
- Munroe, R. L., 12
- Music, x, 33, 46, 52
- drumming, 101, 107
- Muslim, 5, 6, 13, 99
- Mutilation, genital. *See* circumcision.
- Mystical, 26, 28
- Communication, 35
- Myth, vii, viii, x, 4, 15, 21, 24, 26, 27, 29, 66–76, 80, 81, 83, 84, 127
- Adam and Eve, viii
- archetype for construction of  
identity, 65
- charter, 26
- cosmic, cosmogony. *See* Cosmos.
- cosmological. *See* Cosmology.
- creation, 26, 67
- defined, 24, 26–27
- hegemony of male deities, viii
- and history, 24
- influence of, 26
- legitimacy of social institution,  
26
- models, 65
- Moremi, 29
- of origin, 3
- primordial deities and creation,  
121
- and social life, 28
- types of, 26–27, 67
- world creation, vii–viii
- Mythology, 24
- Mythic history, viii
- Naming ceremony, 36, 97–99
- circumcision, 99
- curly hair infant, 97
- Eighth-day ceremony, 97–99
- facial marks, 99
- family circumstances, 97
- names from heaven, 97
- ritual ingredients, 98–99
- sex-specific names, 97
- twins, 97
- Natal, 6, 22
- Narratives, viii
- National Council of Catholic  
Women’s Organization, 52, 55,  
56
- Negative force, 2
- Nelson, Martha-Kay, xi
- Neumann, 76
- New Covenant Church, 46
- Niger River, 82
- Nigeria, vii, viii, ix, x, xi, xii, 1,  
2, 4, 13, 17, 22, 45, 47, 51,  
52, 78, 81, 82, 89, 101, 121,  
123, 128
- Norms, 10, 18, 22

- Nsukka, 123  
 Nun, 50  
 Nupe, 82  
 Nupeland, 82, 88  
  
 oath-taking, 114  
 Oba (*see* king) ix, 7, 15, 16, 17, 26, 29, 45, 56, 87  
     female, 15  
 Oba Amusa Momoh, 91, 111  
 Oba River goddess, 16–17  
 Obafemi Awolowo University, xii  
 Obatala, 32, 38, 70, 86, 110, 111, 112, 115  
     festival of, 114  
     worship of, 38  
 obe awo, 121  
 Odeleke, Bishop Bola, 59  
     canes to beat the devil, 59  
 Obi dida, 115, 118  
 Odo Oya, 82, 88  
 Odofin, 109  
 Odo-Otin, 81  
 Odu (chapter), irantegbe, Ifa corpus, 68–71  
 Odu (prescription at birth), 32, 97, 107  
 Odu Osa-meji, 27, 28  
 Odu Ose tura, 121  
 Oduduwa, 68, 75  
     principal deity in creation myth, 75  
     presented as female, 68  
 Odun, 22, 26  
 Oduyoye, Mercy Amba, 13, 48  
     feminist scholar, theologian, 13  
 Offa, 82  
 ogberi, 119  
 Ogbomoso, 117  
 Ogboni Society of Elders, 122–123  
     Aboriginal Ogboni Fraternity (AOF), 122–123  
     civil disputes, 123  
     criminal cases, 123  
     Ogboni/Osugbo group, 119  
     political organization, 122–123  
     reformed Ogboni Fraternities (ROF), 122–123  
     siblings, members addressed as, 123  
     symbolic breasts, 123  
     worldwide membership, 123–124  
 Ogun, 86  
 Ogundipe-Leslie, O., on class, 13–14  
 Ogungbile, D., 83, 87, 107, 117  
 Ogunbiyi, Rev. Thomas Jacobson, 123  
 Ogungbile, David, xii, 68  
 Oguntimehin, 83  
 Oil, coconut and palm, 111  
 Ojo, M. A., on Pentecostal churches, 47  
 Oke-Agbonna, 84  
 Oke-Ibadan, 95  
 Oke-sa, 55  
 Oko, 31  
 Okua, 81  
 Okuku, 81, 82, 84, 85  
 Olajubu, Gbenga, xii  
 Olajubu, Oyeronke, vii, viii, xii, 8, 26, 39, 68  
 Olaniyan, R. A., 68, 89  
 Olayiwola-Olosun, Iyanda, kidnapped priest, 80–81  
 Olodumare (God), 67–68, 72–75, 80, 121.  
     *See also* Supreme Being.  
 Olojumerinclinlogun, 106  
 Olomitutu (gynecology and pediatrics) 112–113  
 Olomu oru, 113  
 Oloola, 99  
 Olooya iyun, 79  
 Olori, ix  
 Olorun, 2  
 Olodumare, 2, 27–28, 29, 34, 67, 70, 80, 121  
     Aje power, source of, 121  
     Ifa verses, 68–71  
     source of female power, 29

- Olodumare (*continued*)  
     Supreme Being, 27–28  
     women power over men, 27–28  
 Olosun, 106  
 Olufunmilayo Momoh-Fabiyi  
     (Mrs.), 1  
 Olujide, Olubumni, 55–56  
 Olukare of Ikare, 91  
 Oluoorogbo, 29  
 Olupona, Jacob Kehinde, x, xi, 13,  
     15, 26, 43, 49, 68  
     on the Pupupu of Ondo, 85  
     on ritual, 95  
     salvation history of Osogbo, 105  
 Oluwatobi, xii  
 Oluwole, S., 24  
 Omoyajowo, J. A., 13, 47  
 Omu Iya, 16  
 Omo-osu, 31, 32  
 Ondo-Yoruba. *See* Yoruba.  
 Onisegun, 89, 111, 112  
 Oogun (mysterious powers), 82  
 Ooni, king of Ile-Ife, 29  
     Ooni Luwo, 89  
 Opa sooro, 114  
 Opefeyitimi, A., 123  
 Opelenge, 37  
 Opon ifa, 32  
 Oral culture, vii, 3, 8, 9, 18, 21,  
     24, 27, 28, 34–36, 124, 126  
     deities, preferences and history,  
         35  
     literature, 8, 24, 33, 34–40  
     narratives, 126  
 Oriki. *See* Oriki.  
     performance, theater, 34–40  
     proverbs. *See* Proverbs.  
     spoken word, embodiment of  
         deity, 35  
     storehouse of Yoruba culture, 8,  
         33, 34  
     texts, 124  
     vs. reading, 36  
     women, custodians of, 33, 35–  
         40, 128  
 Ordination, ix, 47, 51–52, 54  
     annulled, 51  
     denied, because of menstruation,  
         11, 54  
     nuns denied, 50–51  
     women Disrobed, ix, 18  
     women not ordained, 63  
 Organization, 43, 46, 47, 55  
 Ori (head) personality-soul, 31, 33,  
     104  
     individual's essential nature, 33  
     inner head, 104  
 Origin of world. *See* Creation.  
 Oriki (praise poetry), 14, 24, 29,  
     33, 35, 36, 37, 79, 108, 112  
     attributes in naming, 36–37  
     defined, 36  
     of Deities, 38  
     family lineage praise poetry, 24,  
         35, 37  
     genre of oral literature, 35  
     heroic ancestors, 37  
     maternal and paternal lineages,  
         37–38  
     personal, 14, 36–37  
     praise names in death, 101  
     recitation, 36  
     sibling position, 36  
     terms of endearment, 36  
     types of, 35–38  
     wealth of family, 36–37  
     women performers, 37–38  
 Orinmolade, Moses, 56  
 Orisa (deity), viii, ix, 1, 2, 14, 19,  
     67, 32  
     of deities, 38  
     orisa ekeji, 89  
     personal, 31  
     traditions endangered, 19  
     wives to, 14  
 Orisanla, 67–71  
 Oro, judiciary male cult, 22  
 Orosen, 78  
 Oru, 112, 113  
 Orun, 2

- Orunmila (god of wisdom, divination), 71, 87, 89, 116  
 Osanyin, 106, 111  
 Ose, 38, 109  
*Ose tura* chapter of Ifa corpus, 80  
 Osogbo, 20, 68, 78, 81, 83, 101, 105, 106, 114  
   founders of Osogbo, 106  
   founding of, 68, 83, 84  
   and Osun, 83–84  
   rescued by Osun, 84  
   salvation history, 105  
   Sovereignty in Osogbo, 83, 84  
 Osun, viii, 14, 16–17, 28, 32, 78–83, 83–84, 89, 106–107, 110–112, 115, 117, 118, 121  
   Baba (Iya oosa), 117  
   brass figures, 75  
   clay pots, 78  
   creation myth, viii, 71–75  
   creative ability, 78–79  
   cloth dyeing, hair dressing, 79  
   drought, 83  
   divination knowledge, 80  
   dying pots, broken by tree, 83  
   excluded, 28  
   fertility and immortality, 78–79  
   festival. *See* Osun Festival.  
   founding of Osogbo, 83–84  
   Goddess of Cool Water, 78  
   grove, 106  
   guilt or innocence, 81  
   and healing, 111  
   human and goddess, 78  
   Iya mi society, founder of, 79, 121  
   life force, power of, 75, 78  
   kidnapped boy, saved, 81  
   king's title, 84  
   marriages to deity husbands, 79  
   Mother, Gracious, 75  
   motherhood motif, 16, 75  
   and Orunmila, 117  
   palace shrines, 107  
   priest, 80, 107  
   priestess, 106  
   red dress, 81  
   River goddess, 16, 17, 78, 81  
   Savior of Osogbo, Islam thwarted, 84, 105  
   stone, 81  
   symbol of cosmic enterprise, 80  
   taboos for Osun, 107  
   water, all waters, 118  
   water, healing herbal, 79  
   warrior, 84  
   “wife” to Osun, 107  
   worship of, 80  
 Osun Festival, 68, 84, 95, 105–107  
   clearing the roads of Osogbo, 106  
   incarnation of Osun, 107  
   king's dance with his wives, 106  
   lighting of the lamps, 106  
   re-enactment of founding, 106  
   royal families, 106  
   Osun priestess and priest, 106–107  
   taboos of Osun, 107  
   virgin princess chosen, 107  
   wife to Osun, 107  
 Osun Grove, 106  
 Osun, Goddess of Cool Water, 16  
 Osun River, 78, 83  
 Osun State, 81, 89, 90, 101  
 Ota, 81  
 Otan, 82  
 Otin Festival, 107–110  
   feasting and dancing, 108  
   offering calabash, 108–109  
   Oriki praise poetry, 108  
   prayer to Goddess Otin, 108  
   preparation for, 107–108  
   princess chosen by the king, 109  
   taboo, 109  
   “wives” to Goddess Otin, 108

- Otin, Goddess of Defense, 17, 81–82, 78, 84–85, 107, 109  
 barred from domestic duties, 85  
 festival, 95, 107  
 goddess of Otin River, 17, 82  
 protector goddess, 81  
 savior, 85  
 shrine, 108  
 Warrior goddess, 82  
 wealth, owner of, 82
- Otin River, 82
- Otukpo, 123
- Otun Iyalode Iseegun, 90
- Owa of Ilesa, 90
- Oya, Goddess of Wind and Storms, 14, 77, 78, 82–83  
 benevolent or malevolent, 82  
 dual identity, 82  
 gift of, 83  
 in antelope form, 88  
 Oya Akanbi, 82  
 Oya comes home, 83  
 Oya entrusts to my care, 83  
 woman like a man, 82
- Oya River, 88
- Oyedeji, Abidoye, xii
- Oyedeji, Oyewole, xii
- Oyedeji, S. O., Prince, xii
- Oyewumi, Oyeronke, 8–9, 13, 15, 21, 24, 26, 43, 89  
 Body type and hierarchy, 21
- Oyo, 17, 26, 89, 117
- Pagan, ix
- Palace, 107, 109
- palace shrine, 106
- palm oil, 111, 114
- Palmer, Susan, 48
- Palmwine, 19
- paradigms, 96, 110
- Parallel, leadership, 46
- Parrinder, G., 68
- Participant, 4, 7, 18, 51  
 participant-observer research, 17–18
- paternity, contested, 34  
 maternity undisputed, 34
- Patriarchy, 3, 4, 7, 9, 13, 14, 41–42, 45, 48, 49, 50, 51, 63–64, 84, 92, 126  
 analysis of religion, 3  
 biblical passages, 49  
 Catholic ethos, 50  
 coloring of creation myth, 75  
 defined, 48  
 exclusion of women leaders, 48  
 girls' obedience training, 50  
 male-centered "universal," 15  
 male savior, 48  
 original human social unit, 76  
 patriarchal family, 76  
 patriarchal warfare, 76  
 prepatriarchal hypothesis, 4  
 salvation by male savior, 48  
 and sovereignty, Osun, 84  
 stool, ancient (royal throne), 84  
 support of women, 84
- Patrilineal kin, 30
- peace, 90, 104
- Pearce, Tola, xi
- Peel, J. D. Y., 13, 46, 47  
 theory on conversion, 126
- Pentecostal Charismatic, viii, ix, x, 3–4, 18, 44–45, 46, 47, 55, 56, 61–63, 122  
 "business enterprises," 61–62  
 case studies, 62–64  
 covering the head, 62  
 female empowerment, 62  
 female founders, 61  
 female majority, x  
 flamboyant leaders, 62  
 Glossolalia, 61  
 Holy Spirit, 61  
 Mama Tolu, 62  
 prosperity gospel, 61  
 restricting women, x  
 theology, conservative, x
- Personhood, worship, 14
- Phenomenological, vii, 4

- Philosophy, 9, 18, 21, 40, 114  
 and gender roles, 7–8, 22  
 matter is female, 60  
 on menstruation, 60  
 and oral literature, 35–36  
 philosophy and language, 127
- Poetry, praise, x, 35
- Political structure, 26, 28  
 and ritual power, 26
- polity, 30, 90, 122, 125, 127
- Polygamy, ix, 25, 41, 50, 85, 87  
 and economy, 25  
 vs. monogamy, ix
- Possession. *See* Spirit Possession.
- Power, power relations, 2, 6, 9,  
 15, 16, 18, 22, 26, 27, 29, 31,  
 46, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 55,  
 56, 85, 87, 95, 117, 128  
 access to, 11  
 authority, 119  
 clash, 11; clash of power, 92  
 cloak of power, 91  
 concept of, 6, 53  
 configuration, 125  
 control of powers, 48, 119  
 defined, 48, 65–66  
 disempowerment, 128  
 dynamics of, 91, 125  
 empowerment, 2  
 gender relations, 1, 4, 5, 16, 18,  
 48, 51, 66, 92, 125–129  
 influence, 65  
 invisible and visible, plane of,  
 122, 124  
 invisible space of, 124  
 life force, 75, 87  
 lure of, 90  
 magical powers, 88  
 male minority, x  
 malevolent, 82  
 mysterious power, 82  
 mystic, 14  
 myth, viii, x  
 negative, 59  
 periphery, 48  
 potent, 122, 128  
 potent oogun, 86  
 relinquish, 90  
 and religion, 6  
 relations, 16  
 and ritual, 26, 119  
 powers, viii, x, 1, 2, 4, 6, 11, 14,  
 17, 18, 28, 49, 122, 123  
 psychic power, 76, 120  
 reconception of, 125  
 relations and gender, 1, 6, 43,  
 46, 49, 54, 56, 60, 61–63, 85,  
 124, 127  
 secret, 22  
 structure, viii, x, 6–7, 17, 49  
 structures, public and private,  
 17  
 therapeutic power, 112  
 types of, various, 54, 66, 79  
 visible/invisible power, 22, 128  
 women's, 14, 16, 27, 28, 42, 45
- Practical life experience, viii
- praise name, 79, 101, 102
- Praise poetry and song, x, 35, 79–  
 81, 108, 112
- Prayer, praying, 2, 18, 44, 46, 52,  
 55, 97, 98, 99, 118  
 leaders, 52  
 meeting, 46  
 shower prayers, 96
- precolonial, 126
- pre-European contact, 89
- Priesthood, viii, x, 50, 51, 54, 106,  
 118  
 chief priest, 107  
 exclusion, symbolic, 51  
 male priests, female majority, x,  
 51  
 priestess, viii, 106, 108, 118  
 priestess of Otin, 108  
 priesthood of Otin, 109
- primordial  
 element, 78, 112  
 existence, 78  
 water, 78

- Prince of Owate, 83  
Procreation, 12, 26, 41  
profane, 94  
prohibition, 91, 97, 126  
Prophecy, vision, 46, 55  
Prophet, x, 18, 44, 46, 55, 56  
Prophetess, 46, 55, 62  
Prosperity, 47, 82  
Proverbs, verses, 9, 34, 35, 37–40, 78, 117  
    breast like a pot (nourishment), 113  
    defined, 38–39  
    on effecting changes, 118  
    naming infant ceremony, 98  
    Oral literature. *See* Oral culture.  
    storehouses of culture, 39  
    on water, healing, 78, 79, 98  
    on women, 39, 86  
psychological wellness, 110  
Puberty, 95  
Pulpit, 54  
Pupupu of Ondo, (ruling female)  
    viii, 85  
Purity, 11, 53, 76, 94, 101  
    impurity, 11, 53, 126  
    menstrual impurity, 54  
    practices of purification, 112  
  
Quran, 99  
  
Ray, Benjamin, 95  
Rebirth, 76  
Redeemed Church of God, 46  
Reformed Ogboni Fraternity,  
    (ROF), 122, 123  
Regency, 26, 88, 90–92  
    female and male regents, 90  
    institution of regency, 26, 90–92  
    women as regents, 90–92  
Religion, vii, ix, 1, 2, 3, 5–7, 11, 12, 25, 32, 33, 36, 41, 76–78, 86, 88, 92, 94, 95, 101, 104, 109, 113, 114, 119, 123, 124, 128, 129  
    cultural construct of, 6  
    and culture, 6–7  
    domestication, 41  
    history of, vii  
    indigenous religion, 2, 3, 4, 5, 13  
    and power, 6  
Religion, African, 2, 5, 13, 15, 26, 32, 33, 35, 94, 95, 99, 119, 120, 124  
    abandonment, ix  
    coded language, 119  
    and culture, 6–7  
    indigeneous, orisa, vii, 2, 126  
    informants, ex-members, 119  
    *Iya mi* society (witchcraft), 119  
    Ogboni society, 119  
    and oral culture, 35–40  
    secret knowledge (*awo*), 119–122  
    sustainers of, 128  
    traditional, 5, 15  
    tint of religion, 127  
    women unable to keep secrets, 119  
Religious, vii, viii, x, 1, 2, 5, 7, 10, 22, 23, 24, 25, 32, 33, 35–40, 48, 50, 53, 93, 94, 99, 100, 106, 119, 125  
    affiliations, 100  
    aspect, 105  
    ceremony, 95  
    dimension, 129  
    element, 111  
    experience, vii  
    expression, 125  
    group, 111  
    identity, 5–6  
    oral culture. *See* Oral.  
    paradigm, 125  
    prescription at birth, 32  
    realm, 126  
    resilience, 9  
    sector, 119, 120, 124  
    sphere, and role of women, 1  
    status, 113

- tenet, 99  
 tradition, 2–3, 6–7, 66, 112, 125, 128  
 sector, 22  
 space, 6, 14  
 system, 6, 7  
 Religious Studies, 5, 15, 34, 47, 77  
   appreciation for goddess tradition, 77  
   historiography of, 7  
 Religious traditions, viii, x, 1, 2, 4, 5, 7, 8, 9, 18, 24, 26, 29, 46, 47–48, 51, 54, 56, 124, 127  
 Researcher, as translator, 5  
   fieldwork, 17–19  
   methodology, 9  
   “Reverse” missionary, ix  
 Rhema Chapel, 46  
 Ricoeur, P., hermeneutics of suspicion, 7  
 Rites, 93, 94, 101  
   death and burial, 100–101  
   expiation, 93  
   initiation, 98, 119, 121, 122  
   last, 100  
   mourning, 101–105  
   mystic, 93  
   naming ceremony, 97–99  
   protective, 93  
   puberty, 95–97  
   of passage, 95  
   re-enactment, in rites, 84, 94, 95, 106  
   sacrificial, 94  
   types, five, 93–95  
   widowhood, 101–105  
 Ritual, viii, 2–3, 4, 8, 12, 13, 14, 18, 19, 22, 25, 26, 28, 44, 45, 46, 49, 52, 55, 91, 93–95, 99, 104, 105, 108, 110, 119, 124, 125  
   bathing, 107, 118  
   birth, third day after, 32  
   classification of, 93–94  
   confirmatory, 94  
   dance, 113  
   defined, 12, 95  
   dimension, 95  
   enactment, 94  
   function, 93–94  
   and gender, 12  
   offering, 112  
   period, 104  
   powers, 22, 25, 26  
   practices and ritual, 110  
   revitalization, 93  
   and role of women. *See* women.  
   space, 9, 49, 52, 94, 124  
   taboo, and cultural taboo, 91  
   technological ritual, 93  
   types, 93–93  
   validity of rituals, 94  
   vehicles of, 95  
 River Niger, 88  
 Roman Catholic. *See* Catholic, Roman.  
 Rosaldo, M., 43  
 Ruether, R., 51  
 Rushing, A. B., 55, 60  
  
 Sacred, 25, 94, 110, 111  
   art, 12  
   knowledge, 124, 127, 128  
   monarchy, 15, 16  
   and profane, 53  
   salvation, 44, 48  
   settings, 92  
   space, 12, 14, 48, 52, 94, 95, 126  
   sacrifice, 33, 117, 118  
     animal, 33  
     of Moremi’s son, 29  
 Sagamu, 117  
 Saint’s Spiritual Church, Ilorin, 56  
 Salako, 97  
 Salt, 98, 111  
 sanctity of life, 26

- Sango, 14, 82, 86, 88, 110, 115  
 cult of, 14  
 priest as wife of, 14  
 priest of, 110
- Satan, 34
- Scarification, 99  
 facial marks, 99
- Scholars, vii, viii, 1, 5, 7, 8, 9, 13, 21, 24, 45, 47, 51, 76  
 female, 77  
 gender relations, 43–44
- Scholarship, female role in religion, 7, 13, 43–44, 77
- Schools, 44, 50  
 single sex, ix
- Schussler-Fiorenza, E., 51
- Science, knowledge of, 120
- scientific method, 128
- Scripture, x, 49
- secrecy, 87, 119, 121  
 sworn to secrecy, 119
- Secret Knowledge, *Awo*. *See* Religion.
- Secrets, women unable to keep, 119
- Self-fulfillment, 42
- Seniority, 8, 22, 24, 118, 129  
 old age wisdom, 96
- Sered, S., 9, 21, 24
- Sexes, ix, 7, 8, 10, 13, 21, 49  
 same-sex cult, 22  
 sex-specific, 97  
 sexual dominance, 49  
 sexual polarity, 49  
 sexual unity, 49  
 single-sex Christian schools, ix  
 trans-sexual, 12  
 transvestitism, 12
- Sexism, male, 42, 52, 66
- sexual connotation, 114  
 drive, 114  
 intercourse, 114
- sexuality, 94
- Sharma, A., 48
- Shaw, R., 43
- Shinto goddess, Amaterasu, 7
- Shorter, A., 13
- Shrine, 17, 19, 82, 106, 107, 109
- Sibling, birth-order position, 36, 123
- Sierra Leone, 45
- Simpson, G. E., 120, 123
- sixteen cowries, 107, 115, 117, 118
- sixteen cowry divination system, 117
- sixteen point lamps, 106
- sixteen primordial divinities, 121
- sixteenth chapter, 117
- Slavery, 45  
 Yoruba slaves, freed, rescued, 45  
 men enslaved women, 27
- Smelting, iron, 23
- Snail, element of creation, 67–68  
 fluid, food for male deity, 70–71  
 fluid, ritual of circumcision, 99  
 symbol of coolness, softness, 71  
 taboo of eating, 107
- societal difference, 93
- societal norms, 119
- societal web, 98
- Society, vii, viii, 5, 6, 7, 9, 14, 17, 21, 22, 23, 24, 29, 44, 48, 97, 119, 123  
 hierarchy, 23–24  
 Yoruba society, 15, 43, 49
- Society of Elders. *See* Ogboni  
 Society of Elders.
- Society of Powerful Women, 79, 120, 128
- Sociological perspective, 120
- Sofola, Z., 2, 41
- Songs, 99, 101–103, 113
- Source of life, 123
- Song of praise, 108
- Soul, 104, 121, 122
- Space. *See* Sacred.  
 power to name, 48  
 social, 31

- Sphere of the earth, 121  
 Spheres of Yoruba life, 92  
 Spirits, 2, 3, 95  
   living, dead, unborn, 3  
   *gun*, control by the deity, 113–114  
 Spirit possession, 46, 55, 95, 113–114, 127  
   and dancing, 114  
   defined, 113–114  
   *gun*, to mount, 113–114  
   *gun*, control by the deity, 113–114  
   message from deity, 114  
   Obatala Festival, 114  
   religious status, 113–114  
   possession, realm of, 113  
   posture of possessed, 114  
   taboo, 114  
   trance, possession, 55, 113–114  
   white dress, 114  
   women embodies deity, 113  
 Spiritual, ix, x, 1, 2–3  
   carnal life, 76  
   dimensions to pregnancy, 78  
   elements, 78  
   existence, 82  
   forces, 112  
   living, dead, unborn, 3  
   planes, 95  
   physical healing, 112  
   power, 89  
   realm, 106  
 Sproul, B., 26, 67  
 Stark, R., 48  
 Staton, C., 51  
 Status of women, vii, ix, x, 1, 3, 4, 5, 8, 10, 21, 24, 43, 49, 50, 78  
   ambivalent, 39–40  
   enhanced in Christianity, 13, 62–63  
   mediated by status as wives, 63  
   and spirit possession, 113  
   spiritual plane, 40  
   widowhood, 104  
 Steady, C., 16  
 Stories, 24, 26, 35  
 Strathern, A., 8  
 Sudan, 44  
 Sudarkasa, N., 10, 24, 43  
 sun deity, 77  
 Supernatural, 6, 8, 12, 67, 112  
   out of tune with, 110  
   supernatural power, 122  
 Supersensible world, 118  
 Supreme Being, 2, 11, 25, 27, 28, 121, 127–128  
   genderless, 2  
   female and male qualities, 127–128  
   *See also* Olodumare.  
 Symbol, symbolic, 3, 9, 12, 14, 22, 51, 93, 94, 104, 123  
   clay pot and healing, 112  
   female coolness, 9, 104  
   male toughness, 9  
   mother secures child on back, 58  
 Taboo, 91, 97, 107, 114  
 Taiwo (name for a twin), 97  
 Taiwo, Bola Adedeji. *See* Mama Tolu.  
 Talabi, 97  
*Tanwole* lamp, 122  
 Terborg-Penn, R., 10, 25  
 Theologians, theology, x, 15, 48, 54  
 Theory, 6–7, 15  
   alternative space of power, 16  
   feminist, 15  
   theoretical assumptions, 6–7  
 therapy, 93  
   anti-social, 120  
   anti-therapy, 93  
   anti-therapy ritual, 93  
 Thunderbolt, 82  
 Tithe, 47  
 Townsend, Henry, 45  
 Townsend, J.B., 76  
 Tradition, vii, viii, 1–9, 15, 18, 19, 21, 45, 47, 48, 49, 78, 89, 113, 119

- Tradition (*continued*)  
   attire, beads, jewelry, 109  
   Yoruba societies, 122  
 transcendence, 113, 124  
 transformation, 93, 94  
 Transsexual, dressing, 12  
 Transvestite, 12  
 Turner, H., W., 13, 47  
 Tunuolase, Moses, Orimolade, 56  
 twins, 97
- Universe (*aye*). *See* Cosmic.  
 University, vii, 46, 47  
 Utopia, 4
- Values, 2, 10, 45  
   intrinsic values, 112  
   normative cultural, 10  
 Verger, F. P., 117  
 Violence, 77  
 Vision, visionary, x, 55, 56, 76  
 Votary maid, 94, 106, 108
- Wallace, A. F. C., 93  
 Warfare, 50, 76  
 Warrior, female, 2, 22, 23, 84–85  
   Osun, 80  
 Water, cool. *See* Osun.  
 Wealth, 119  
 Weiner, J., 65  
 Wenger, S., 114  
 Western civil governance, 123  
 Western culture, 40, 42  
 Western intellectual traditions, 77  
 Western medicine, 79, 121  
 Western religious traditions, 77  
 White cloth, wrapper, 109, 118, 121  
 White apparel, 108, 114  
 White porcelain bowl, 117  
 Whiting, J. W. M., 12  
 Widowhood, rites of, 50, 101–105  
   confinement, 101, 104  
   female solidarity, 104  
   gunshots signify departure, 102–104  
   mourning, forty days, 101  
   mourning posture, 104  
   rites of, 101–105  
   songs of mourning, 101–105  
   spouse of *babalawo*, 101  
   weeping, 102–103  
   yam uprooted, 103
- Wisdom, 7, 9, 37, 76, 96, 120  
 Witchcraft, 14, 22, 34, 119, 120–122  
   *Aje*, psychic power, 120  
   *Egungun* group, 119  
   *Iya mi* society, 120–122  
   mystic power of female, 14  
   nature of, 120
- Wives, 8  
 wizard of the forest, 83  
 womb, 77
- Women, vii, viii, x, 2, 3, 4, 5–7, 8, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 30, 32, 36, 39, 40, 41, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 54, 55, 56, 96, 97, 102, 111, 126, 128, 129  
   biological component of sexes, 43  
   and career, 42  
   Catholic Women's Organization, 52, 55, 56  
   chiefs, 89  
   and Christianity, 13, 52, 56  
   "cooking-place," 31  
   custodians of oral literature, 35–40  
   custodians of sacred knowledge, 128  
   diviner, 117  
   domesticity, 10  
   enemy of, 16  
   experiences, 77  
   feminist utopia, 4  
   founders of church, 3  
   girls, training, 50  
   and goddess, 76, 79–85  
   Guild or society, 52  
   identity, 4, 22  
   and Islam, 5  
   "like a man," 22

- majority membership, church,  
viii, 52
- matriarchal, 76, 92
- medicine women, 111–113
- obedience to men, 50
- oral literature recitation, 36
- ordained, 18
- and oriki, 14
- power, source, 14, 26, 28, 29
- powerful traditional, 89
- regency, institution of, 90–92
- and religion. *See* Religion.
- religious, 10, 18
- repository of traditions, 1
- roles, viii, x, 1, 3, 6–7, 10, 13, 14,  
15, 23, 26, 45, 49, 50, 51, 54
- ruler, viii, 15
- secrets, women unable to keep,  
119
- sisterhood, 52, 53
- slaves of men, 27
- solidarity, 53, 124
- spiritual, ix
- status of women. *See* Status of  
women.
- studies, xi, 5, 44, 77
- subordinate role, 10, 13, 49, 50
- support of ruler, 84
- warrior. *See* Warrior.
- wives, 96, 108
- worshippers, 108
- virgin girls, 94
- Yoruba, 55
- Work, 6, 7, 8, 17, 19
- world religions, 15, 76, 77
- Worship, 2, 11, 14, 25, 43, 46, 47,  
52, 54, 76, 109
- annual, 109
- festival, 84
- goddess worship, 79–85
- personhood, 14, 25
- worshipper, 106, 111
- Wuthnow, R., 2, 3, 93
- Yam, 103
- Yanagisako, S., 43
- Yemitan, O., 8
- Yemoja, 17, 23
- Yeri, 122
- Yeyelafe, 123
- Yeye Saloro (title of perpetual  
celebration), 89, 90
- Yeye Saloro of Ilesa, 89, 77–79, 83,  
85, 87, 94–99, 101, 112, 114,  
118–120, 125
- Yemoja, most senior goddess, 17
- Yoruba, 6, 16, 17, 18, 19, 21, 22,  
24, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34,  
35, 36, 37, 38, 39, 50, 53, 56,  
123, 128, 129
- Aladura church, 55
- attire, 109
- Christianity. *See* Christianity.
- Female and male chieftaincy,  
viii
- indigenous religion, 2, 3, 4, 5,  
13, 48
- immigrants, 123
- Indigenous political organiza-  
tion, viii
- Islam, x
- king (oba), ix, 56
- life, 128, 129
- missionaries, 45
- Muslim, 5, 6
- myth, viii, 26, 29
- Ondo-Yoruba, viii, 15, 17, 26, 80
- Female and male chieftaincy,  
viii
- Indigenous political organiza-  
tion, viii
- orisa, viii
- pantheon, 17
- parlance, 82, 80
- philosophy, 9, 18, 21, 22, 34, 40,  
80, 85, 91, 115, 127
- polity, 22, 30, 90, 122, 125, 127
- private domain, 10
- religion, 1, 2–3, 4, 5, 8, 14, 15,  
16, 18, 19, 21, 26, 32, 40, 46,  
49
- religion and culture, 129

- Yoruba (*continued*)
- religious precinct, 125
  - religious sphere,
  - religious traditions. *See* religious traditions.
  - role of women, 1, 6, 10, 7, 15, 42, 51
  - rulers, 8
  - sensibility, 46
  - society, 3, 4, 15, 21, 23, 24, 25, 28, 39, 40, 41, 43, 49, 50, 89, 125, 128
  - socio-cultural, 86
  - traditional societies, 122
  - universe, categories of the, 2
  - women. *See* Women.
  - worldview, 27, 40, 44, 85, 125
- Yorubaland, xii, 1, 2, 8, 14, 15, 16, 17, 29, 33, 34, 36, 76, 78, 84, 86, 90–92, 98, 110, 112, 115, 117, 119, 122, 123
- Yoruba language, 18
- Young, 48
- Yusuf, Y. K., 39
- Zeusse, E. M., 49, 93–94, 120