

Èṣù, la otra cara de Olódùmarè

CARLOS CARDOSO GUERRA
Dr. en Filología

Resumen

Èṣù es una de las divinidades más importantes dentro de la cultura Yorùbá. Sin él nada puede ser realizado, puesto que es el intermediario entre Dios y las deidades. Es, además, el que abre y cierra los caminos del destino. Su origen, incluso para los Yorùbá, es incierto.

Palabras clave

Divinidades, Religión, Yorùbá, Èṣù, Ifá, Transculturación, Creencia Popular.

Abstract.

Èṣù is one of the most important deities of the Yorùbá culture. Without Èṣù nothing can be done because it is the intermediary between god and the saints. It is also the opening and closing roads of our destiny. However, its origin remains still uncertain even for the Yorùbá themselves.

Keywords.

Divinities, Religion, Yorùbá, Èṣù, Ifá, Transculturation, Popular Belief.

La génesis de Èṣù.

Echu¹ es para los Yorùbás como para los afrocubanos una de las más grandes deidades del panteón Yorùbá. Pese a ello, no está muy claro que Èṣù sea una de las divinidades creadas por Olódùmarè, puesto que no siempre actúa como tal. Y, al contrario que las de más, no siempre ayuda a los seres humanos.

En principio, podría parecer que la labor de Èṣù consiste en apoyar, u oponerse, a algún poder, o hacer las cosas según su libre albedrío. No obstante, castiga siempre a los ofensores, sobre todo a aquéllos que incumplen los sacrificios prescritos. A Èṣù le otorgan el papel de policía imparcial, que castiga a aquéllos que han perturbado el orden del Universo.

Después de Olòrún, la Deidad Suprema, Èṣù (Eshu) es la única divinidad a la que se le ha otorgado un general reconocimiento en todo el país Yorùbá. Entre la concepción de Olòrún y la de Èṣù, sin embargo, hay una gran diferencia. Olòrún se concibe como un espíritu puro, un elevado personaje demasiado lejano para ser adorado. No existe representación de él en ningún aspecto o forma. Por otro lado, Èṣù pertenece al sistema animístico. Es un Òrìsà que ocupa el lugar más importante entre todos los Òrìsà.

Representado por diferentes clases de imágenes, recibe adoración en forma de ofrecimientos y oraciones, y debe ser el primero en ser propiciado antes que cualquier

¹ Nótese que aquí usamos la forma de transcripción cubana para el término.

otro Òrìṣà. Su adoración nace principalmente del miedo. Como supremo demonio, el miedo que nace del aborrecimiento de su malevolencia conduce a ofrecimientos propiciatorios que le son ofrecidos constantemente. Se le describe generalmente como Buruku, ‘malvado hasta la muerte’, pues está siempre preparado a cometer diabluras.

Como consecuencia de esta maldad, su altar se construye fuera de la ciudad o de las casas. De ahí que se diga, Èṣù ko mi íwà; a ko ilé re si ita, «Èṣù no tiene carácter; su casa se confecciona para él en la calle». Dice la tradición que él sale con un nudoso garrote, conocido como *Agongo ogo*, con el que ataca a sus enemigos o a los que le deshonran.

En algunas partes de Nigeria, se le adora muy activamente. Esta adoración que le profesan sus devotos no parece surgir enteramente del miedo. Más bien está inspirada por sentimientos de admiración hacia su gran fuerza, y por ello le son ofrecidas oraciones y regalos, no sólo para evitar su maldad, sino también para asegurar su favor, especialmente contra los enemigos.

Según narra un ese Ifá de Baba-Ejioge (Suoza Hernández, 1998), al principio solo existía *Orima*, o *Aima*, el oscuro reino de Èṣù. Sobre éste había una pequeña bóveda transparente que contenía un núcleo de luz, aire, agua y espacio, que era el reino de Olódùmarè. Un día, decidió expandirse y ordenó a la luz que brotara diciendo: o no yoo, de modo que iluminó el oscuro mundo de *Orima*. Èṣù, contrariado, alzó la cabeza y preguntó: «¿Quién eres tú?». A lo que Olódùmarè respondió:

Yo soy Olódùmarè, y he observado que la oscuridad que nos rodea no proporciona una base para sustentar la plenitud de la existencia. Por esta razón crearé la luz, para que la vida pueda florecer y expandirse.

Èṣù respondió:

Yo soy el dueño del inmenso oscuro espacio, salvo una pequeña mota de luz que a usted le pertenece. Acepto que la oscuridad no proporciona el desarrollo orgánico de la vida², pero siempre moraré bajo la luz brillante.

Con este acuerdo, Olódùmarè continuó con su labor creadora, e hizo aparecer las plantas, los animales y las divinidades. Fue entonces cuando Èṣù proclamó que:

Cualquier tipo de vegetación que florezca bajo el manto de luz se convertirá en mi terreno de labor, y cualquier ser que se cree en la inmensidad del espacio se convertirá en mi sirviente...

² Esto explica la incapacidad creativa de Èṣù.

Esta declaración ha regido la vida de los hombres desde el principio de los tiempos, y ésta falta de comprensión hace que el ser humano hierre continuamente sus pasos cuando se enfrenta al mal. Olódùmarè no creó el mal pero no puede impedir que Èṣù desarrolle su estrategia. Sólo el reconocimiento de su existencia impedirá que persista el eterno enfrentamiento entre el bien y el mal. Es lo que se ha dado en llamar el antagonismo entre Èṣù y Olódùmarè. Para la creencia Yorùbá, se evidencia que Èṣù no es un producto de la creación de Olódùmarè.

Ogbe-Odi confirma que Olódùmarè ni creó a Èṣù ni creó el mal. Fue Òrìsànlà, la deidad agrícola, la que descubrió que Èṣù se había infiltrado en las mentes de las primeras doscientas divinidades, con el fin de manipularlas y que cumpliesen sus deseos. En vez de comportarse como ejemplos de virtud, se volvieron antagónicas y destructivas. Así fue como Èṣù demostró que, aunque no era capaz de crear, si podía alterar lo creado por Olódùmarè. De hecho, Òrìsànlà es la única deidad a la que Èṣù no puede influenciar, aunque no por ello deja de intentarlo. Òrìsànlà pudo neutralizar los ataques gracias a un sacrificio que hizo:

El pavo es la única criatura que desarrolla barbas desde su infancia, fue el nombre del adivino que lanzó Ifá para Òrìsànlà, antes de que obtuviese la supremacía sobre las doscientas divinidades. Le dijeron que hiciese sacrificio con un chivo, doscientos un cocos, un carnero que haya sido padre, un pedazo de tela blanca.

Olódùmarè amonestó a todas las Deidades porque no estaban cumpliendo con los mandamientos que él les había dado cuando los creó. Que al ser víctimas de las maquinaciones de Èṣù, le habían ayudado a que triunfara el mal sobre el bien, dando la impresión de que las había creado para ejercer el mal y, por ende, seguidoras de Èṣù. Como consecuencia de ello, la eficacia de sus autoridades se vería muy menguada, en tanto siguiesen con esa actitud. Por el contrario, cada acto de bondad aumentaría sus poderes.

Ògún, la primera y más poderosa de las deidades, le preguntó a Olódùmarè la razón por la que había permitido que Èṣù las dominara y por qué razón le había dado a Èṣù el poder para poder hacerlo. Además de echarle en cara que ya que era la autoridad suprema, simplemente no lo eliminaba del Universo, y con ello el mal.

Olódùmarè le dijo que él no había creado a Èṣù. Estupefactos ante esta revelación, Obalifón se atrevió a preguntar que quién había sido, entonces, su creador. Òrúnmilá salió en defensa del Creador y dijo que estaba seguro de que había creado a Èṣù para

ponerles a prueba la firmeza de sus convicciones.

Olódùmarè les hizo notar que Èṣù jamás asistía a las asambleas que realizaba el Consejo Divino diariamente. Y declaró que, así como el pavo desarrolla sus barbas desde la infancia, Èṣù existía de forma independiente y con su propio poder. Que los dos ya existían en *Aima* (u *Orima*) mucho antes de que comenzase su obra creativa. También les dijo que había creado a Òrìsànlà, tras haber aceptado el desafío de Èṣù, como un reflejo de sí mismo, dotado de su firmeza y determinación. De esta manera, estuvieron de común acuerdo en proclamar a Òrìsànlà como presidente del Consejo Divino, siempre y cuando Olódùmarè no pudiese asistir.

Èṣù representa la infinita oscuridad del Universo y es por esto por lo que siempre se le asocia con lo intangible. Sabemos que existe pero no lo podemos ver en la oscuridad. Su incapacidad para crear es la causa de que lo relacionemos con las fuerzas negativas. Y, aunque Olódùmarè no pueda eliminar esta energía negativa, puesto que es su antagonico, apela a la inteligencia de sus criaturas para que no sucumban ante él.

La influencia negativa de Èṣù afecta a todos por igual, incluso a las propias divinidades. Cuando Olódùmarè decidió enviar a las primeras doscientas deidades para poblar la tierra, ya Èṣù las había manipulado antes de que llegasen, y decidió ser, él mismo, la divinidad doscientas uno y bajar también a la tierra como una más. Per con notables diferencias respecto a las demás porque ni había sido creado por Olódùmarè, no actúa como el resto de ellas y no vino con ningún instrumento divino otorgado por el Creador.

A pesar de todo esto, su procedencia se aborda en los mitos de modo similar al resto de las divinidades como si fuese una más de ellas.

Tal como afirma Abosedé (1978), Èṣù fue adorado durante el Neolítico por los Yorùbá como la deidad protectora de los pueblos y de las casas. Por esta razón, la imagen Èṣù estaba generalmente ubicada en la entrada del poblado, delante de las casas o en cualquier cruce de caminos³.

La protuberancia curva que apunta hacia atrás desde el occipucio, llamada Ògo-Èṣù, simboliza, para los Yorùbá, la capacidad que posee de ver detrás de sí mismo, con la misma agudeza visual que de frente. A Èṣù le fue otorgada la capacidad de la visión

³ En el Candomblé de Brasil es muy habitual que se pongan las ofrendas a esta deidad en los cruceiros, o cruces de caminos.

anticipada y retrospectiva, de modo que su imagen asegura la protección, de forma que previene el peligro que dimana de cualquier dirección, y lo desvía hacia otro lugar. El collar de cowries, que pende de su cuello, simboliza la distribución que hace de las riquezas. El contenedor que sujeta en la mano izquierda es el Àse, con el que realiza sus poderosos actos mágicos. Las marcas faciales son las características de Kètu, ciudad mítica que tiene la reputación de haber sido fundada en la antigüedad por el propio Èṣù. A sus devotos se les otorga el sobrenombre de Èṣùgbamí (Èṣù me protege), Èṣùlaná (Èṣù abre los caminos para la prosperidad o la progenie). También es conocido como Elégbará⁴ (El más fuerte de los poderosos).

A Èṣù también se le adoraba en forma de una roca de laterita⁵ o cualquier otra piedra hendida en la tierra –posible prueba de su origen neolítico–, y era propiciado con unciones diarias de aceite de palma. La representación de Èṣù posee diferentes formas:

Una de las más comunes es por medio de una losa de piedra o un trozo de tosco laterita clavado en tierra oblicuamente. A la ceremonia de clavar una piedra de esta forma se conoce como Gigun Èṣù (clavando la piedra de Èṣù en tierra). Así, se encuentra de forma habitual próxima a la entrada de cada ciudad y enfrente de la puerta de muchas casas. La piedra, a menudo, está cubierta con un techado confeccionado con hojas *ikin* y sostenida por cuatro palos cortos o columnas de barro.

Otra de las formas de representación es la de un recipiente de barro con un agujero en el medio, hundido en tierra. Sin embargo, la forma más común es la de una columna de barro, sólida o hueca. A veces se erige sin ninguna señal sobre ella, otras, en cambio, está adornada con tres orificios redondeados. En Benin, y en otros lugares, tres conchas reemplazan a los agujeros.

Las imágenes domésticas de Èṣù están confeccionadas de barro o madera, y se ubican sobre un orupo, o lecho de arcilla. Por lo general, a la deidad se la representa con forma humana, desnudo, sentado sobre sus pies con las rodillas flexionadas y los brazos cruzados, o sentado con las manos descansando sobre sus rodillas.

Farrow (1926) las describe así:

La primera figura muestra al demonio en postura arrodillada, sosteniendo con sus

⁴ Este sobrenombre ha motivado en Cuba su disociación en dos divinidades distintas. Por un lado está Èṣù, el que entregan los Babaláwos, el malo, el revoltoso, el diablo. Por el otro, el que entregan los santeros, Eleguá (Elegbara), el bueno, el santo.

⁵ Conocida como *ñanguí* (*Yanguí*). En Cuba hay en Echu Ñanguí, o Añanguí, al que se considera el padre de todos ellos.

manos pechos de tipo femenino. La idea expresada es la de que esta deidad da alimento. Hay que hacer notar que las figuras del demonio son siempre peinadas según la forma femenina.

La segunda imagen es una muy pequeña, de sólo tres pulgadas de alta; pero tiene un especial interés por las marcas grabadas sobre ella. Esta imagen, debajo del pecho no es de forma humana, pero se une dentro de una columna cuadrada. En su parte posterior y en dos lados está grabada una tabla exactamente similar a una tabla escrita mahometana (*wala*).

El número de líneas que aparecen grabadas en el frente y en la parte posterior de las imágenes son generalmente diecisiete, que son las dieciséis (más una) nueces de palma usadas en la adivinación Ifá. Entre Èṣù e Ifá, existe una íntima relación. Los números cinco y siete grabados a los lados de las imágenes son importantes ya que son impares. El número siete significa ‘perfección’ en la maldad, y el número cinco, que es el número de días que forman un ciclo completo de una semana Yorùbá, contiene una referencia a la idea de que la malevolencia de Èṣù es operativa cada día de la semana.

El concepto de protector de la comunidad y de la familia, aún hoy, perdura entre sus creyentes. Sin embargo el concepto filosófico de Èṣù como un principio de casualidad o probabilidad tuvo su origen durante la época de Oduduwa (Abosedo, 1978), y es una parte importante de las enseñanzas de Ifá. El hogar de Èṣù es un cruce de caminos, como bien nos señala el Odù de Ika-Meji:

Ìgbórí nilé
Ègún, Ìrànjé
nilé Òòṣá,
Itá gbambga nilé Èlègbárá⁶.

Los antepasados fueron los primeros en ser reverenciados en la ciudad de Ìgbórí, Òòyá (Orisa-Nlá) fue el primer venerado en la ciudad de Ìrànjé; Èlègbárá tiene su santuario en cualquier lugar donde haya tres o más caminos que se crucen.

Un cruce de carreteras represente una elección entre la fortuna y el infortunio. Èṣù simboliza ese momento de elección tras la duda, la vacilación, la indecisión. Es la resultante de una elección. Por extensión, Èṣù es un punto neutral entre el bien y el mal.

⁶ El más poderoso de los poderosos.

Con el tiempo, los teólogos Yorùbá trataron de construir un puente entre el Bien y el Mal. Así, Èṣù, se postula como un principio neutral, que no es esencialmente ni lo uno ni lo otro, pero que interactúa en cualquiera de los dos.

Sería de esperar que el carácter de esta deidad fuera bien comprendido y no debiera presentar dificultades en su descripción. Sin embargo, no es así. Veamos ciertas dificultades que plantea su carácter.

El nombre que genéricamente se le suele dar es Òrisá. Son obstante, significado de este término ha desconcertado a algunos historiadores, que lo describen como un «*término de derivaciones inciertas*». Johnson (1921) explicita lo siguiente al respecto:

Estas deidades son generalmente conocidas entre nosotros como 'Òrìsà', un término que, después de la tradición religiosa del país, fue originalmente aplicado a algunos seres a los que Ifá, u Orunmila, el hijo de Dios, había enviado fuera con otros para buscar y recoger juntos la sabiduría que Él había esparcido por aquí y por allá, y que tuvieron éxito en su investigación y reunión mientras que otros fallaron, y que estaban entonces hablando de cómo 'Awon ti o ri sa', 'aquellos que tuvieron éxito en hacer su colección', y como consecuencia de ello, se convirtieron en objetos de adoración.

Pero otros han descrito el término 'Òrìsà' como derivado de las circunstancias de una gran diferencia, o una especial circunstancia, entre dos amigos. Se basan en que, 'Isha', algo que uno ha hecho un regalo al otro, pero que el donador exigió su devolución después, por envidia, y que después de la devolución, fue considerado sagrado, y se convirtió en objeto de adoración; y ellos dicen que desde esto, todo objeto de adoración ha sido llamado 'Òrìsà' (Ori-isha), una alusión al objeto sobre el que había habido una gran diferencia.

Dennett (1910), por el contrario conjetura que significa «el difunto beatificado». Epega (1931) cree que el término contiene una referencia a la práctica de enterrar una olla para marcar el altar de la deidad.

Esu, Elegbera, Elegbara, Elegba o Legba, también el nombre presenta serias dificultades. Algunos han concretado que significa 'el que agarra', 'el que golpea con una estaca', 'el que lleva el cadáver' o 'el que salva'. El mismo significado de la palabra Èṣù, nombre popular de la deidad, ha sido también de difícil explicación. Se especula que deriva de *shù*, 'emitir, desperdicio, evacuar', o de *shú*, 'ser (o volverse) negro', de ahí el aventurar que significa 'oscuridad' o el 'negro', el 'Ángel de las tinieblas'.

A Èṣù se le atribuyen de la misma forma buenas y malas cualidades. Se le considera

tanto una deidad malévolas como benefactora. Hay un proverbio Yorùbá que dice que hay un buen Èṣù y un mal Èṣù (Èṣù rere wa, Èṣù buburu wa). Algunas de sus imágenes lo representan como una deidad masculina, otras como femenina. Ante esto, Farrow (1926) apostilla sobre las características femeninas de Èṣù:

Esto (el pelo peinado a la moda femenina) podría llevar a la suposición de que Èṣù está considerado como un personaje femenino, o de que es un demonio macho y hembra. La verdad es, sin embargo, que es considerado como el primer y único ser, y se le nombra siempre como 'Él', pero esto no le impide poseer ciertas características femeninas.

La palabra Yorùbá para el pronombre de tercera persona para todos los géneros es 'O' u 'On' (forma nasalizada). Por tanto, no hay nada en la forma del signo por el que se infiera una traducción de tercera persona del singular masculina, femenina o neutra.

El proverbio Yorùbá «Èṣù li otá Òrisá», 'Èṣù es el enemigo del Òrisá', da a entender la existencia de un antagonismo entre Èṣù y Òrisá. La concepción de Èṣù afecta de hecho a un dualismo en el que Èṣù, supremo poder del diablo, está en franca oposición a Òlorún, la deidad benefactora.

Èṣù es una divinidad ecuánime puesto que ejerce sus funciones sin favorecer a las demás divinidades. Es el encargado de hacer que se reciban las recompensas o castigos que devengan de las acciones realizadas. Consecuentemente, es temido por sus castigos, y ésta es la causa por la que se le identifica con el poder maligno.

La llegada del cristianismo, e incluso de islamismo, a tierras Yorùbá, planteó la necesidad de encontrar un equivalente al Diablo. Y fue en Èṣù donde hallaron el conveniente chivo expiatorio, puesto que como siempre obliga a todos a hacer lo correcto, le convirtió en el más impopular de todos los seres.

Debido a su sentido ambivalente, se le adjudica cierto grado de maldad. Le corresponde la función de vigilar y supervisar los mandatos de Òrúnmilà, ya que, en caso contrario, hará que no logremos lo solicitado. Èṣù representa los azares del destino y juega con la andadura que debe transitar el hombre. De la correcta ejecución de los mandatos de Ifá dependerá que el camino a seguir en la vida sea fácil o, por el contrario, será el encargado de castigar nuestra mala cabeza. Debido a esto es por lo que la tradición afrocubana representa a esta deidad como un niño, ya que son iguales de impredecibles y caprichosos y, por ende, consentidos.

Los Yorùbás sostienen que originariamente Èṣù no era intrínsecamente malo, sino que fue su orgullo y su desobediencia lo que le convirtió en un ser que destructor de todo

lo bueno. Por este motivo se le ha ubicado lo más lejos posible de Olódùmarè debido a su antagonismo con el bien. Su naturaleza malvada oculta su bondad.

Pese a todo lo dicho, todos, absolutamente todos, incluso el propio Olódùmarè, necesitan de Èṣù para llevar a buen término todas sus decisiones. La tradición muestra que es indispensable para todas las divinidades, ya que es el intermediario entre el Cielo y la Tierra. Por esta razón, cada deidad, y cada Odù, tiene un Èṣù que lo acompaña. Él es el único encargado y autorizado para llevar los sacrificios a los pies del propio Olódùmarè. También es el guardián de las puertas del Palacio de Olódùmarè.

Èṣù: el compañero de Òrúnmìlà.

Olódùmarè, en el proceso de administrar justicia, emplea tanto el bien como el mal. Èṣù no hace el mal, puesto que no le nace, sino que es el portador de la voluntad de Olódùmarè. Puede favorecer o desfavorecer a la persona, dependiendo de la probidad moral de cada individuo. Su función es la de guardar que se cumpla lo ordenado por Olódùmarè y, consecuentemente, lo aconsejado por Òrúnmìlà y la correcta ejecución de los sacrificios prescritos por él. Por esta razón esta deidad no es caprichosa, sino que somos nosotros los que por no saber si hemos transgredido una ley, le acusamos de esto. El hecho de que todas las divinidades posean algún elemento de maldad no las hace diabólicas.

Los sacerdotes de Ifá creen que, por medio del sacrificio, tienen la solución al problema del Mal. Èṣù, como artífice de la buena suerte, si es propiciado, asegurará los buenos deseos del consultante; o formará problemas, en caso contrario, porque él es, también, el artífice de mala suerte. Él se toma muy en serio el incumplimiento de los sacrificios prescritos, y sólo favorece a aquéllos que los realizan. El proverbio Yorùbá «Èni ó rúbo ni Èṣùú gbè» (los favores de Èṣù sólo son para aquéllos que han realizado los sacrificios prescritos). Y una vez realizados, los librará de los ataques de los Ajògún. Cuando Òrúnmìlà desea realizar cualquier fenómeno maravilloso o mágico dependerá siempre de Èṣù. Esto es así porque es el dueño del Àse (el encantamiento del poder) que él emplea para lograr todo. Pese a todo, Èṣù podría atacar al propio Òrúnmìlà, o a cualquier otra deidad, cuando se le contraría. Pero, por regla general, atacará a los Ajògún en nombre de cualquier divinidad, o del propio ser humano, si el interesado realiza el sacrificio oportuno.

Èṣù odara (el mago), Elegbara, o Elegba, (grande entre los poderosos), Èṣù Laalu

Omokunrin Ode (el noble hombre que habita en los cruces de caminos), nada tienen que ver con el Satán de la Biblia cristiana, con el que se le ha comparado. La confusión proviene de la mala traducción del término Satanás, o Diablo, del Yorùbá en el vocablo Èṣù, en lugar del término más apropiado Àwôn Àyé (Poder del mal), Àwôn Iyá Amí (Señoras de los ritos nocturnos), Àjògún Orùn (Caballeros armados del Cielo), Ikú (la muerte), Àrun (enfermedad), Ofó (la pérdida), Èṣe (la destrucción) y Èjo (la justicia), según sea el caso.

Algunos ese Ifá que nos dan pistas sobre los diferentes aspectos de Èṣù. El Odùn Oyeku- B'Eka nos dice (Abosedé, 1978:177):

Aderomokun, awo Ode-Ijesa,
Adbori, awo Ode-Egba
Ko-ko 'fa-ko-ko-gbo'yere-o-nba-won-pin'ru-iogboogba
Orun nii ti-iwa
Ti a i pe Èṣú odara.

Itan Ifá nan:

'Oyeku pelu Eka (ika) awon mejeeji nan li o jijo s'awo owa ti o fi aarun lu opo ile re...

Oyeku, señor de la ciudad de Ijesa,
Fue apodado 'Ganador del collar real';
Eka, señor de la ciudad de Egba,
Fue apodado 'Adivinador de la prosperidad'.
Historia:

Estos dos adivinos siempre depositaban su confianza en Èṣù, el mago que habita en el Cielo, que ni es en sí mismo un adivino ni un devoto de Ifá, pero disfruta del reparto igualitario de los sacrificios.

Oyeku y Eka (Ika) fueron dos adivinos que consultaron al Rey de Ilesa (Owa) por el futuro de su linaje. Los sacerdotes, no sólo no acertaron en identificar el problema del Rey, sino que, encima, prescribieron el sacrificio equivocado. Así que el Rey los mandó ejecutar delante del santuario de Èṣù, en un cruce de caminos. Sorprendidos, vieron a Èṣù que descendía sobre el cruce de caminos, y que les frotaba los ojos y la coronilla con hierbas especiales mágicas, al tiempo que recitaba el conjuro:

¡Levántense, resuciten!
Álcense los dos.
Por el poder de estas hierbas
Les conjuro a ustedes, ¡levántense inmediatamente!

Inmediatamente, los adivinos muertos se alzaron y fueron guiados por Èṣù ante la presencia del Rey. Esta vez los adivinos vaticinaron correctamente su problema, y predijeron que su linaje prosperaría y florecería con tal de que realizaran con rapidez el sacrificio prescrito –so pena de que moriría antes de la caída de noche. Naturalmente, el rey cumplió y, de sus ganancias, los adivinos entregaron una parte proporcional a Èṣù.

Èṣù exclamó asombrado:

¿Es así cómo los adivinos sufren en la tierra por su profesión? De ahora en adelante, aunque viva en el Cielo, siempre tendré mucho cuidado en asegurar el bienestar de ellos en la tierra. A cambio, lo primero que deberán hacer es poner a un lado la parte que me pertenece de cada ofrenda recibida de sus clientes.

Canción:

Los adivinos cantaron con júbilo:

Lo aclamo a usted, una forma en lo alto

Lo aclamo a usted, receptor del sacrificio

Lo aclamo a usted, Èṣù, gran benefactor (Epega, 1985:118).

Moraleja: Dado el buen servicio prestado por Èṣù a los dos adivinos, en aquel tiempo, los sacerdotes de Ifá continúan, aún hoy, mostrando su gratitud de la misma manera en cada uno de los sacrificios. El verso racionaliza el importante rol de Èṣù en el sacrificio y su patrocinio por los adivinos de Ifá. El verso explícitamente manifiesta que Èṣù no es un adivino, o un maestro de la adivinación de Ifá, como algunos escritores aseguran (Lucas, 1948)⁷.

Èṣù es el primero en ser propiciado antes de que el sacrificio le sea ofrecido a la divinidad pertinente. Este rito confirma la leyenda descrita en el poema anterior.

En el siguiente ese Ifá se cuenta como, en cierta ocasión, Èṣù se asoció con la Muerte y la Enfermedad, en contra de Òrúnmìlà. Los tres de ellos visitaron Òrúnmìlà en un momento cuando él no tenía nada en casa y él no tenía el dinero con que para entretener a los visitantes. Òrúnmìlà, sabiendo totalmente bien que los visitantes eran y lo que podría pasar a él si él no los entretuviera bien, tenía que enviarle a su esposa ir y vender algunas de sus cosas en el mercado y así obtener el dinero para comprar comida y bebidas con que para entretener a sus visitantes terribles.

Òdà-owó, awoo Kóro:

Ààbò, obinriin rẹ,

⁷ En la página 73, cita a Ellis y a Farrow, donde se apoya la errónea visión de que Èṣù enseñó Ifá a Òrúnmìlà

Ọmọọ wọn Òkè Ìjerò.
Bí ọdà owó ti ńdà
mi, Bẹẹ ni ààbò mi
ńbò mi. A díá fún
Ọrúnmilà Níjọ ti
olójò mẹta
Ó wọ s'ílée baba;
Ifá ò sì ní í ní
oókan À a yọ ọ ná.
Ni Ọrúnmilá bá pe Ààbò, obìnrin rẹ,
Pé kí ó kó àwọn nńkan ìní òun lọ s'ọja
lọ tà. Nígba ti Ààbò dé ọjà Ejìgbòmẹkùn,
Ìrọkẹ Ọrúnmilà ti ó rà ní egbẹje,
Wọn ẹe é ni ogóje.
Ìrùkẹẹ rẹ egbẹfà,
Wọn ẹe é ni ogófà.
Ìbòrí Ifáa
egbẹ̀rìndínlógún, Wọn ẹe
é ní ọkanlélógún.
Ni Ààbò bá mẹkun,
Ó fi dígbẹ.
Ó fi iyẹrẹ s'ohùn aró.
Ó ní àwọn ọjà náà ò pójúowó.
Ni Ọrúnmilà bá fi iyẹrẹ dá a
lòhùn Pé ki ó lọ ta àwọn ọjà náà
bẹẹbẹẹ.
Ni Ààbó bá ta àwọn ọjà náà ní
itàkutà. Ló bá m'ówó ra onjẹ wálé.
Àwọn oljò mẹta náà-Ikú, Àrùn àti Èṣù-
jẹ, Wọn sì yó (Abimbola, 1976).

Õdà-owó⁸, sacerdote de Ifá de Kóro⁹;

⁸ Nombre propio que significa 'la Escasez de dinero'

⁹ Ciudad cerca de Ijero, en la división de Ekiti.

Ààbò¹⁰, su esposa,
Y su hija, de la ciudad de Ìjèrò¹¹.
Así como me falta el dinero,
Yo también tengo seguridad.
La adivinación de Ifá se realizó para Òrúnmìlà,
En el día en que tres hombres extraños
Se alojaron en la casa del padre.
E Ifá no tenía ni siquiera un cauri
Que él pudiera gastar.
Òrúnmìlà llamó a Ààbò, su esposa,
Para que tomara todas sus cosas y las vendiera en el mercado.
Cuando Ààbò llegó al mercado de Ejìgbòmçkùn¹²,
El iròke de Òrúnmìlà, qué él había comprado por setecientos cauris,
Se valoró en ciento cuarenta cauris.
Su látigo ceremonial de cola de caballo que él compró para seiscientos cauris,
Se valoró en ciento veinte cauris.
El ornamentado de tela que cubrí sus instrumentos de adivinación de Ifá, que él compro a
seiscientos cauris,
Se valoró en veintiún cauris.
Ààbò cantó,
En lugar de llorar alto.
Recitó poemas de Ifá, en lugar de proferir un gemido lamentoso.
Ella dijo que los materiales se valorizaron muy por debajo de sus precios de costo.
Òrúnmìlà también contestó recitando los poemas de Ifá.
Y le dijo que fuera a vender los materiales.
Ààbò vendió los materiales entonces con muchas pérdidas,
Y tomó el dinero para comprar comida para la casa.
Los tres extraños visitantes –la Muerte, la Enfermedad y Èṣù– comieron,
Y ellos se quedaron satisfechos.
En la siguiente historia (Agboola, 1989:176) de Oturunpon-Meji se resalta el papel de
Èṣù como el que cambia la mala fortuna por buena:
Cierta vez, a Òrúnmìlà le acosaba siempre la mala fortuna, así que consultó a Ifá y preguntó:

¹⁰ Nombre propio que significa 'la Seguridad'

¹¹ Pueblo de la División de Ekiti.

¹² Nombre de un lugar donde crece el atori (*Glyphaea Lateriflora*) que es el símbolo de autoridad de Èṣù. Todos los miembros del culto que lo siguen deben sostener látigos de atori en sus manos cuando ellos van.

¿Cambiará mi fortuna a mejor?, ¿seré favorecido con dinero para que me ayude a mejorar mi situación?, ¿soportaré las prebendas de la vida?

El Oráculo aconsejó a Òrúnmìlà que fuese ante Èyù y le ofreciera en sacrificio una paloma, un gallo, un macho cabrío y una botella de aceite de palma. Presentará las ofrendas a Èṣù y, posteriormente, será Èyù el que le abrirá el camino a la prosperidad. Òrúnmìlà accedió y dijo a Èṣù:

Èyù, me aconsejaron que buscara su gracia porque la prosperidad hasta ahora me ha eludido. Quiero un cambio de fortuna.

Ese mismo día, Èṣù le contestó a Òrúnmìlà:

Puedes irte. De ahora en adelante todo será bueno para ti.

Así fue como Èṣù abrió el camino de la prosperidad a Òrúnmìlà. Dondequiera que Òrúnmìlà fuese, Èṣù andaría detrás de él y todo iría bien. Al regresar, Òrúnmìlà cantó alabanzas en su honor:

Èṣù, a dondequiera que yo vaya le recordaré.

Desde ese momento, Òrúnmìlà dejó una parte de todo lo que ofreciera para que comiese Èṣù.

En casas de Babalawos es frecuente encontrar una imagen de esta deidad ante la que se pone la primera porción de cualquier sacrificio que sea ofrecido, antes incluso que a la propia deidad principal a la que se le está haciendo el sacrificio. Aquí, Èṣù se retrata como un protector, y no como un mentor de la adivinación de Ifá.

En esta historia de Okaran-Meji, Èṣù es retratado como un cliente que sufre las desagradables consecuencias de haber descuidado un sacrificio –una pena que él mismo impone a los incumplidores:

Un cliente llamado Laalu consultó el oráculo de Ifá, y preguntó que, *«cómo su nombre era conocido en todas partes, ¿le auguraría eso una muerte prematura?, o, por el contrario, ¿viviría muchos años?»*.

Era una buena pregunta, ya que Laalu se había vuelto un terco, molesto, con un carácter difícil, del que pocos tenían algo bueno que decir.

A Laalu se le dijo que ofreciese como sacrificio un gran macho cabrío, seis bolsas de cowries y ciertas hierbas mágicas. Si el sacrificio se realiza de la manera que prescribió Ifá, se le aseguró a Laalu, que la muerte no le vendría prematuramente. Además, a Laalu se le recomendó que hiciera otro sacrificio para conservar su salud buena, a fin de que sus esfuerzos por salvarse no fracasasen.

Laalu se tomó el asunto a la ligera: *«Él no estaba preocupado por salvarse de nada»*, dijo,

«*todo lo que quería era vivir una larga vida*». Así que ofreció sacrificios para tener longevidad y no para salvarse.

Laalu vivió bastante. Aún después de la guerra, Laalu fue el único superviviente. Vivió muchos años pero la mayor riqueza que adquirió fue el poco ahorro que pudo lograr, porque el derroche y las malas mujeres malgastaron todos sus recursos. Fue entonces cuando Laalu recordó la advertencia dictada por Ifá.

Si Okonran cae a la derecha

Y Okonron cae a la izquierda

La configuración resultante presagia adversidad.

Así declaró el Oráculo de Ifá para Laalu,

El señor de la ciudad que reside en el cruce de caminos.

Laalu es otro nombre para Èṣù, y el refrán que se expandió fue: «Èṣù *desea riquezas pero está frustrado por aquellos que saquean su santuario*».

Se dice que Èṣù se ha asoció con Òrúnmìlà cuando la Muerte lo persiguió por haber seducido a su esposa.

Ó ṣe fírí kọjána.

A díá fún Òrúnmìlà

Ifá níḣ lě gb'Ọ̀j̀ntarìgì,

Obìnrin Ikú.

Ọ̀j̀ntarìgì nìkan ni obìnrin

Ikú, Òrúnmìlà sì fẹ́ẹ́ gbà á

lọwọ́ Ikú. Wọ̀n ní kí Òrúnmìlà

ó rúbọ.

Ó sì rú u.

Ìgbà ti ó rúbọ tán,

Ló bá gba Ọ̀j̀ntarìgì lọwọ́

Ikú. Ni Ikú bá mú kùmòọ rẹ.

Ó kọrí s'ílẹ

Òrúnmìlá Ó sì bá Èṣù

lójúde.

Èṣù ní: 'Nlẹ o,

Ikú, Ọ̀j̀pẹ́ aláṣọ osùn'.

Ìgbà ti wọ̀n kíraa wọ̀n tán,

Èṣù ní: 'Níbo lò níḣó?'

Ikú ní òun nílo ilé Ọ̀rúnmilà ni.
Èṣù ní: 'Kín ló de?'.
Ikú ní ó gba òun lóbìnrin ni,
Lónì ni òun ó sì pa á.
Ni Èṣù bá ní kí ó jókõ.
Ìbà ti ó jókõ tán,
Ni Èṣù bá fún un ní jíjẹ àti mímu.
Ìgbà ti Ikú jẹun ti ó yó tán,
Ó dide,
Ó mú kùmòp rẹ,
Ó nílo.
Èṣù ní: 'Níbo ló dà?'.
Ikú ní òun nílo ilé Ọ̀rúnmilà ni.
Èṣù ní: 'À maa jẹun ẹni tán, k'á tún pa
ni? O ò mò pé ońjẹ Ọ̀rúnmilà lo jẹ yí?'.
Ìgbà ti Ikú ò mọ ohun ti yóó ẹ mọ,
Ó ní: 'Sọ fún Ọ̀rúnmilà kí ó máa mú obinrin
nàá'. Ijó ni Ọ̀rúnmilà níjó,
Ayọ ní a níyọ.
Ó ní ó ẹ firí
kojáná. A díá fún
Ọ̀rúnmilà,
Ifá nílo lě gb'ńntarìgì,
Òbìnrin Ikú.
Ọ̀ràn t'ẹ ẹ rọ kẹkẹ sí,
Alé àná ni mo fi
s'ótí, Ni mo fi mu.
Gbẹrẹfu.
A f'òràn yí mu tábà.
Àwá f'òràn yí mu
tábà, A ò kú mọ.
Gbẹrẹfu.
A f'òràn yí mu tábà (Abimbola, 1976:57-58).

El que pisó rápidamente el camino.

La adivinación de Ifá se realizó para Òrúnmilà,
Cuando él iba a llevarse a Òjòýtariḡì¹³,
La esposa de la Muerte.
Òjòýtariḡì era la única esposa de la Muerte
Pero Òrúnmilà quiso enamorarla.
A Òrúnmilà se le pidió que realizara un sacrificio.
Y él lo realizó.
Después de que él hubo hecho el sacrificio prescrito,
Se llevó a Òjòýtariḡì lejos de la Muerte.
La Muerte tomó su garrote entonces, Y
fue a casa de Òrúnmilà.
Encontró Èṣù fuera de la casa.
Èṣù dijo: ‘Yo lo saludo,
Muerte, de apodo Òjêpě, la del vestido siempre rojo’.
Después de que ellos hubiesen intercambiado saludos,
Èṣù preguntó: ‘¿Dónde va usted?’
La Muerte contestó que iba a casa de Òrúnmilà. Èṣù
preguntó: ‘¿Con qué motivo?’
La Muerte se quejó de que ese Òrúnmilà había seducido a su esposa de lejos
Y juró que mataría a Òrúnmilà ese mismo día.
Entonces Èṣù pidió a la Muerte que se sentase.
Después de que se hubo sentado,
Èṣù le dio comida y bebida.
Después de que la Muerte hubo comido hasta hartarse,
Se puso en pie, tomó su garrote, y comenzó a caminar.
Èṣù le preguntó de nuevo: ‘¿A dónde va usted?’
La Muerte le dijo que él iba a casa de Òrúnmilà.
Èṣù preguntó: ‘¿Uno come la comida de un hombre y sube a matarlo?
No sabe usted que los alimentos que se comió eran la comida de Òrúnmilà?’.
Como la Muerte no supo qué hacer,
Le dijo: ‘Le dice a Òrúnmilà que se quede con la mujer’.
Òrúnmilà empezó a bailar,
Comenzó a regocijarse.

¹³ Nombre que se le suele dar a una persona notoria que se ha hecho famosa por cometer un acto malo

Èṣù, la otra cara de Olódùmarè

Él dijo: ‘El que pisó rápidamente el camino’.
La adivinación de Ifá se realizó para Òrúnmìlà,
Cuando él iba a llevarse a Òjòýtariḡì,
La esposa de la Muerte.
La cosa sobre la que usted hizo un alboroto,
Anoche, yo la puse en el vino, Y la bebió fuera.
No tomando nada más.
Nosotros fumamos esto lejos junto con el tabaco.
Nosotros fumamos esto lejos junto con el tabaco,
Nosotros no nos moriremos.
No tomando nada más que aquello.
Nosotros fumamos esto lejos junto con el tabaco.

En este verso de Osé-Tura se nos muestran a Èṣù como el divino embaucador:

Perí-pokún, Pokún-perí Èṣù bambí
A díá f’ Akón omô oluwara òjç... (Agboola, 1989:110).
De aquí a allí,
De allí a aquí,
Así se deleita Èyù, el embaucador,
En el desvío confuso
Así declaró Ifá para el Cangrejo
Que se oculta de hoyo en hoyo en las marismas.
Aquí se explica cómo Èṣù ayudó a la gente de Ìlowòn¹⁴ a ahuyentar a todos los

Ajogún que los habían sitiado:

Òpẹ̀ ìháhá ab’ídí sùrìkí.
A díá fún wọ̀n n’Ìlowòn,
Ajogún dí wọ̀n mólé pinpin-in pin.
Wọ̀n ní kí gbogbo ará Ìlowòn ó
rúbọ. Wọ̀n sì rú u.
Ìgbà ti wọ̀n rúbọ tán,
Ni Èṣù bá bá wọ̀n lé gbogbo àwọ̀n
ajògún Lọ kúrò lódòọ̀ wọ̀n.
Ìgbà ti wọ̀n dùn,

¹⁴ Ciudad de la división de Oyo, muy conocida en la literatura oral para su devoción al culto de Egungun.

Wọn ní bẹ̀ẹ̀ gẹ́gẹ́ ní àwọn awo àwọn
wí. Ọ̀pẹ̀ iháhá ab'ídí sìrìkí.

A díá fún wọn n'Ílọwõn,
Ajogún dí wọn mólé pin pin-in
pin. Àwa ó mà mà r'ógun
n'Ílọwõn mọ, Ogún sí,
Ogún lọ.

Gbogbo àgbààgbà Ílọwõn.
L'ó rú orín méjì méjì.

Ajogún ti pẹ̀yìndà,
Ajogún lọ (Abimbola, 1976:37).

La palma debido a la pesada carga de su copa tiene una base grande.

La adivinación de Ifá se realizó para los habitantes de Ílôwõn,

Cuando ellos estaban sitiados por el Ajogún.

Se pidió a todos los habitantes de Ílôwõn que hicieran un sacrificio.

Ellos lo realizaron.

Después de que ellos hubieron realizado el sacrificio prescrito,

Èṣù ayudó a que ellos expulsaran a los Ajogún,

Fuera de su pueblo.

Después de que los hubiesen conquistado,

Ellos se pusieron felices,

Y dijeron que eso era exactamente lo que sus sacerdotes de Ifá habían predicho.

La palma debido a la pesada carga de su copa tiene una base grande.

La adivinación de Ifá se realizó para los habitantes de Ílôwõn,

Cuando ellos estaban sitiados por los Ajogún.

Nosotros ya no vemos la guerra en Ílôwõn.

La guerra se ha marchado,

La guerra se ha ido.

Cada uno de los viejos de Ílôwõn

Ofrecieron dos ramitas de mascar como sacrificio.

Los Ajogún se han virado de espaldas.

Ellos se han ido.

En el siguiente ejemplo vemos cómo Èṣù castiga al cliente que no hizo el sacrificio prescrito mientras que él sí bendijo al que realizó el sacrificio:

Èṣù, la otra cara de Olódùmarè

Òtótótótótó, babaláwo Olówó,
Ló díá f'ólówó.
Òróróróróró, babaláwo Ọlórò
Ló díá f'ólórò.
K'á j'èwà tán,
K'á gbọn'wọọ rẹ é 'nú àwo poro poro poro,
Babaláwo Ọlómọ
Ló díá f'ólómọ.
Wọn ní kí gbogboo wọn ó rúbọ nítorí
ọmọ. Ọlómọ nìkàn l'ó rú.
Olówó àti Ọlórò fi gbogbo owóo wọn
sòògùn, Ẹ̀gbọn wọn ò r'ómọ bí mọ.
Èṣú ní: 'Ó àgbòò mi àfàkàn,
Òkuuru ọpọn ọnàá sún'.
Wọn ní: 'Ta ló sún kàn?'.
Wọn ní: 'O sún k'Olówó àt'Ọlórò àt'Ọlómọ'.
Wọn ní: 'Ta ló ha rúbọ?'.
Wọn ní: 'Ọlómọ nìkan ló
rú'. Níjọ Olówó kú.
Èṣú ní kí wọn ó máa lọ pín dúkiáa
rẹ. Níjọ Ọlómọ kú,
Àwọn ọmọọ rẹ nìkan
Ló pín gbogbo nìkan ìní
rẹ. Ikú p'Olówó,
Ó b'owó è n'wú jẹ.
Ikú p'Ọlórò,
Ó k'óròọ rẹ lọ.
Èrò òkun,
Èrò ọsà,
Ta ni ò mọ
Pé ipa Ọlómọ ò ní í run (Abimbola, 1976:3-4).

Õtöötöötöö, un rico sacerdote de Ifá.

La adivinación de Ifá se realizó para un hombre rico.

Õrööröôröö, un adinerado sacerdote de Ifá.

La adivinación de Ifá se hizo para un hombre adinerado.

Cuando terminamos de comer frijoles,

Expulsamos persistentemente las migas con los dedos fuera de nuestro plato.

El Sacerdote de Ifá padre,

La adivinación de Ifá se realizó para un padre.

Fueron los que pidieron realizar un sacrificio para que no pudieran faltarles los hijos.

Sólo el padre realizó el sacrificio prescrito.

El hombre rico y el adinerado emplearon todo su dinero para procurar la medicina,

Porque ellos no podían tener hijos.

Èşù dijo: 'Es la hora, permítanos ir a la siguiente persona'.

La declaración fue: 'El cuenco ornamentado del sacrificio ya está en movimiento'.

La pregunta siguió: '¿Hacia quién se ha movido?'.

La respuesta fue: 'Se ha movido hacia el hombre rico, el adinerado y el padre'.

Luego vino la pregunta: '¿Quién de entre ellos realizó sacrificio?'.

La contestación fue: 'Sólo el padre realizó el sacrificio'.

El mismo día el hombre rico se murió,

Èşù pidió a todos que fueran y compartiesen sus cosas. El

mismo día el padre se murió,

Sólo sus propios hijos

Compartieron sus cosas entre ellos.

La muerte mató al hombre rico,

Y perdió sus riquezas.

La muerte mató al hombre adinerado,

Y se llevó sus riquezas.

Los viajeros del mar,

Los viajeros de la tierra,

¿Quién no sabe

Que el camino del padre nunca se borrará?

Antes de que Èşù partiese para la tierra se dirigió ante Òrúnmílá que le aconsejó que se hiciese sacrificio a sí mismo para evitar experimentar el peligro de poderes superiores a él. Debería sacrificar sobre sí un chivo. Sin embargo, Èşù se preguntó si existiría en alguna parte del Cielo o de la tierra un poder que lo superara, por lo que declinó realizar el sacrificio.

Partió hacia la tierra con la firme determinación de desafiar a cualquiera que se cruzase

en su camino. Al llegar, estableció una granja que pronto se convirtió en la más próspera de todas. Así que comenzaron a robarle. Èṣù se preguntó quién tendría el valor de robarle a él, sin saber que era su doble primordial (Onne en Yorùbá) el que le había robado.

Onne, que tenía varios hijos, le habían aconsejado que sirviese a Èṣù con un chivo para que evitase el encuentro con fuerzas más poderosas que él mismo. Rehusó hacer el sacrificio porque él era la fuerza guardiana de Èṣù. Aún así, agasajó a los niños, tal como le aconsejó Ifá.

Cuando Èṣù descubrió el engaño se propuso descubrir al ladrón mediante una trampa. Cuando Onne cayó en ella prefirió no poner resistencia y quedarse quieto, fingiendo estar muerto. Así que, a la mañana siguiente, cuando vio a Onne, inmediatamente supo que él era el ladrón de su granja. Tomó pues su machete con la intención de aniquilarle, pero al ver que no se movía y estaba rodeado de moscas, pensó que estaba muerto. Sin embargo, cuando abrió el arco de la trampa para sacar el cuerpo, Onne se abalanzó sobre Èṣù, inmovilizó el arma y se entrelazaron en una pelea. Durante la lucha, los niños a los que Onne había agasajado oyeron el rumor de la lucha y sintieron curiosidad por ver qué sucedía. Al ver a Onne en peligro se introdujeron en los ojos de Èṣù. Éste soltó a Onne para quitarse a los niños de los ojos y aprovechó para esconderse en el fondo del río.

Al llegar Èṣù enojado a su casa le pidió a su hijo Falsedad que le trajese un poco de agua. Como se hizo el remolón le dio un golpe en la cabeza con tal fuerza que lo mató al instante. Fue entonces cuando recordó las palabras de Òrúnmilà de ofrecer un chivo en sacrificio, y así, aunque tarde, lo realizó (Ibie, 1990).

Como ya hemos dejado entrever anteriormente, todas la divinidades emplearon la energía de un Odù para bajar del Cielo a la Tierra, de forma que ese Odù se convirtió en el Odù isalayé de dicha deidad. Èṣù vino al mundo con el Odù Ogbe-Irete y es el que explica todo lo relacionado con él, sus diferentes caminos y cómo llegaron a repartirse por el mundo. No obstante, todo Odù de Ifá, además de tener sus propios animales, plantas e, incluso, su Òrìsà, posee un Èṣù particular, al que se le sirve antes que a la deidad que lo acompaña.

Dos Santos (2015) nos muestra el siguiente Odù cómo se repartieron los diferentes tipos, o caminos, de Èṣù por el mundo:

Okoto, que tiene una parte superior amplia y hueca,

De forma que Okoto, con una sola pata,

Puede girar por toda la tierra.

Fue el adivino que lanzó Ifá para Olugbon cuando preguntó cómo podía hacer para incrementar su linaje y convertirse en el líder de su pueblo. Òrúnmìlà le dijo que debía preparar una ofrenda acorde a su poder sobrenatural y que si la realizaba crecería en extremo y se convertiría en un hombre importante y su pueblo sería grande.

Olugbon preguntó qué debía hacer. Él le respondió que debería recolectar ñame, panes de maíz, frijoles, un licor fuerte, vino de palma, vino de rafia, nueces de kola, kola amarga y pimienta de guinea. Y que debería guardarlo en su casa hasta el momento que lo necesitara. Además, le advirtió, que los habitantes del pueblo deberían buscar grandes cantidades de potasa y hojas de tabaco, machacarlas hasta convertirlas en polvo y almacenarlas en sus casas. Debería estar a la espera de dos extranjeros que vendrían del otro mundo para conocerlo y que debería darles todo lo que pidiesen.

Olugbon estuvo presto en recolectar todo lo que le habían solicitado, pero no halló gran cantidad de potasa ni de tabaco. Aún así, Òrúnmìlà insistió en preparar la ceremonia.

Mientras tanto, Èṣù decidió bendecir a todos los pueblos pequeños de la tierra para que aumentaran sus capacidades. Decidió que sólo aquellos que fuesen generosos serían favorecidos por él, mientras que los que no, tendrían que someterse a una prueba. Así que llamó a sus mil doscientas generaciones de hijos y se añadió él mismo, el Èṣù Aragba, como el mil doscientos uno. Según llegaron a la tierra, el primer pueblo que visitaron fue el de Olugbon. Ellos les ofrecieron a los extranjeros todos los alimentos que habían preparado con antelación pero, al terminar de comer, Èṣù dejó entrever que deseaba tomar un poco más de tabaco en polvo, así que salió al exterior y comenzó a cantarle a Ifá:

Así es,

Ha nacido un niño.

El niño no llora para comer harina de ñame.

Así es,

No llora por comer pan de frijol o de harina de maíz.

Èrìgì-Àlò¹⁵,

Llora por el polvo de tabaco,

Es por el polvo de tabaco que el niño llora.

Èrìgì-Àlò,

¹⁵ Oriki para Òrúnmìlà.

Llora por el polvo de tabaco,
Es por el polvo de tabaco por lo que el niño llora.

Èrìgì-Àlò,

Llora por el polvo de tabaco,
Es por el polvo de tabaco por lo que el niño llora.

Olugbon le ofreció el polvo de tabaco (saa) que tenía pero a Èṣù no le bastó, así que fue a pedirselo a los vecinos. En todo el pueblo no había suficiente polvo de tabaco para los dos mil doscientos hijos de Èṣù, así que se marcharon disgustados.

Cerca de allí había un Rey llamado Olowu que también quería convertirse en un gran Rey y tener un gran linaje. Así que también fue a consultar a Òrúnmilà, que le pidió que hiciese sacrificio con ñame, harina de ñame, pan de maíz, frijoles, nueces de kola amarga, dieciséis ratas de bosque, dieciséis pescados, un chivo y suficientes cowries. También le pidió gran cantidad de tabaco en polvo y potasa, que debería repartir a todos los habitantes del pueblo para que estuviese preparado a tiempo. Así mismo, le advirtió de la visita de los viajeros de Ode Orun (el Cielo).

Cuando Èṣù y sus hijos partieron de casa de Olugbon fueron a la casa de Olowu que, inmediatamente, les ofreció todo lo que habían preparado. Cuando hubieron terminado, Èṣù salió al patio y comenzó a cantar:

Así es,
Ha nacido un niño.
El niño no llora para comer harina de ñame.
Así es,
No llora por comer pan de frijol o de harina de maíz.

Èrìgì-Àlò¹⁶,

Llora por el polvo de tabaco,
Es por el polvo de tabaco que el niño llora.

Èrìgì-Àlò,

Llora por el polvo de tabaco,
Es por el polvo de tabaco por lo que el niño llora.

Èrìgì-Àlò,

Llora por el polvo de tabaco,
Es por el polvo de tabaco por lo que el niño llora.

Pero Olowu lo tenía todo muy bien planificado, puesto que había seguido los consejos

¹⁶ Otro nombre para Òrúnmilà.

de Òrúnmìlà al pié de la letra. Así que avisó a todos los del pueblo para que trajesen todo el polvo de tabaco y la potasa que tenían. Comenzaron a mascararlo todo hasta que se saciaron, sin percatarse que tanta acumulación de polvo atascaría sus intestinos hasta la boca.

Èṣù comenzó a vomitarlo todo, incluso las cosas preciosas que había acumulado en su estómago de Ode Orun, de gran belleza e importancia, en cantidades ilimitadas. De su estómago comenzó a salir grandes cantidades de dinero, de forma que todo el pueblo se llenó de él. Al segundo día comenzó a vomitar cuentas valiosas de todo tipo, corales, refe (cuentas ralladas amarillas y rojas), okun (cuentas reales rojo oscuro), enla (cuentas ralladas blanco y azul), segi (cuentas azules), itun Ifá (cuentas de Ifá), etc., vomitó cuentas durante siete días.

Posteriormente, vomitó diversas clases de telas lujosas, mosaaaja, sanyan, elu ofi, enipopo, ala, aro, y adire. Continuó expulsando caballos, blancos negros y rojos. Esclavos hombres y mujeres, hasta que no salió nada más y dijo: «El pueblo de Owu no vivirá más con penuria y miseria. Serán una generación que vivirán en la riqueza. Así que harás uso de todas estas propiedades».

Dicho esto, Èṣù partió hacia los siguientes pueblos para continuar con su prueba. Pero antes de marcharse le dijo a Olowu que nunca dejara de reconocer que había sido Èṣù el que le había dado todas esas riquezas, por lo que deberían adorarle y ofrecerle ofrendas cada año.

De entre todos sus hijos, Èṣù tomó uno de cada grupo generacional con el fin de dejarlo en la tierra con diversos fines. Unos para que permaneciesen en los pueblos y fuesen adorados con el fin de otorgar fortuna a sus seguidores. Otros para servir a los iniciados y otros a los no iniciados. Unos para servir a los cazadores y así propiciar la buena caza e iniciarlos en la medicina natural. Otros servirían a los comerciantes para que regulasen sus actividades. Unos pocos vivirían con lo reyes para que, con su autoridad, fuesen respetuosos con su pueblo y dictaran buenas leyes.

Èṣù Agba, también conocido por Èṣù Yangi¹⁷, que recibe este nombre porque esta roca se desmenuza en numerosos fragmentos que caen como lluvia de piedras rojas, nos da pie a otra leyenda en la que se cuenta que, al principio de la creación, sólo existía aire y

¹⁷ Nombre que recibe la laterita en Yorùbá. La laterita es el suelo propio de las regiones cálidas, caracterizado por la pobreza en sílice y su elevada cantidad de hierro, alúmina y/u otros minerales.

agua (Òrìsànlà y Oduwa) y que, de pronto, en el barro líquido se originó una burbuja en la que Olódùmarè, el creador, insufló su aliento de vida. De ese barro solidificado se formó una piedra de laterita (*yangi*) a la que denominaron Èṣù. Había nacido Èṣù agba, el mayor de los Èṣù.

Õrúnmìlà, cuenta la leyenda, deseaba tener un hijo en la tierra, así que regreso a Orun. Allí se tropezó con Òrìsànlà, el creador de las especies y las razas en sus faenas cotidianas con un niño a su lado. Õrúnmìlà le dijo: «Baba necesito que otorgue un niño para mí y mi esposa». Obàtálá le contestó que, en ese momento, no tenía ninguno, a lo que Õrúnmìlà le replicó: «¿Y ese que tienes ahí?, démelo». Obàtálá se negó, pero Õrúnmìlà continuó insistiendo hasta que Obàtálá le dijo que regresase a la tierra, que ya se lo enviaría.

Después de doce meses de embarazo la mujer de Õrúnmìlà parió a un niño al que llamaron Èṣù. Acabado de nacer, ya tenía un hambre atroz. Le pidió a su madre que le diera peces, ratas, aves, etc., a los que devoraba ávidamente. Cuando ya no tuvo otra cosa que ingerir, se comió a su propia madre.

Õrúnmìlà, al ver esto, lanzó el oráculo de Ifá que le aconsejó que hiciera sacrificio con un chivo y una espada bien afilada. Õrúnmìlà hizo el sacrificio indicado y, cuando el niño comenzó a pedirle comida, se la fue dando hasta que quiso comérselo a él. Inmediatamente, Õrúnmìlà sacó la espada y Èṣù echó a correr. Õrúnmìlà lo siguió seccionándole doscientos pedazos con su espada a lo largo de los nueve Orun, hasta que se dio por vencido. Al virarse le dijo a Õrúnmìlà: «Hagamos un pacto, cada vez que alguien necesite algo de mí cojeras uno de mis pedazos (o *yangi*), lo lavarás con las yerbas adecuadas y dirás: Iba Ifá, Ibá Èṣù, y yo haré el trabajo que me hayan pedido, pues en cada uno de esos doscientos pedazos que seccionaste de mi cuerpo, estará mi espiritualidad presta a servir a quien lo necesite y sacrifique para mí. Inmediatamente Èṣù comenzó a vomitar todo lo que había comido, incluso a su propia madre.

En el Odù Osalofogbejo también se habla de cuando Èṣù, sirviente de Olodumaré, estaba molesto porque también debía servir junto a su señor a un extraño. Por este motivo, hacía invocaciones de malos espíritus al desconocido y después se limpiaba con un huevo de las Ijami para no ser descubierto. Pero un día olvidó hacerlo y Olodumaré lo sorprendió y le dijo: «Éste, al que molestas, es Abita, el representante del mal; y me siento frente a frente, en la misma mesa, porque el bien y el mal andan juntos y son correlativos,

pues existe bien que conducen al mal, y mal que lleva al bien. Y tú, por desobedecerme, servirás lo mismo para lo malo que para lo bueno».

Otro mito Yorùbá habla de cuando las dieciséis divinidades primigenias no lograban hacer de la tierra un lugar habitable. Así que decidieron ir a consultar a Òrúnmilà. Éste les dijo que faltaba la deidad número diecisiete y que sólo lo lograrían si Oshun paría un varón. Después de convencer a Oshun, estuvieron muchos días y muchas noches haciendo ceremonias propiciatorias para que naciera el esperado varón.

En ese tiempo llegó Ashetuwa (El poder no los trajo) a la tierra, había nacido Èṣù Odara. Akin-oso, el único capaz de llevar las ofrendas y ser bien recibidas en Orun.

A Èṣù se le suele comparar con okoto, un caracol con forma de tirabuzón cónico, que gira sobre una espiral desde un solo punto de contacto, abriéndose cada vez más hasta convertirse en una circunferencia que se expande hasta el infinito (parte superior hueca). De esta forma muestran que los Èṣù, aunque numerosos, su origen y naturaleza son uno único, explicando de esta manera el principio dinámico y la manera de auto extensión y multiplicación de los Èṣù.

Sencillamente, es la energía que utiliza las polaridades para efectuar sus transformaciones. Nada sin Èṣù podría existir, es la energía que se forma entre lo positivo y lo negativo (Òrìsànlà-Oduwa). La energía que regula lo contrapuesto, acción-reacción: luz-oscuridad, amor odio, frío-calor, contracción-impulso, malo-bueno, etc. Es la que ejecuta las transiciones dinámicas de un elemento a otro, de una dimensión a la otra, es en definitiva el desarrollo. Èṣù es la deidad Yorùbá que abre y cierra los caminos. Si Òrìsànlà es el polo positivo y Oduwa es el polo negativo, Èṣù es la energía que se desplaza entre estos dos, y es, por ende, el mensajero de la creación misma.

Como ya hemos señalado, cada deidad, cada ser creado que tenga vida, lleva implícito su propio Èṣù, de no tenerlo, simplemente no existiría.

Èṣù, Elegba, Bara, Eshu, Elegbara y muchos nombres más con los que se le invoca es el mensajero entre Olodumaré y el ser humano, es la idea que le fluye en la comunicación entre el mundo visible e invisible. Es la palabra, el *ashe*, el fruto del pensamiento que se traduce en lengua y que está representada por Oshetura. Por esta razón se dice que Èṣù es el primero que come.

La lengua se halla en medio de dos mandíbulas, y cada una tiene dieciséis dientes, que a su vez representan el sistema cosmogónico de Ifá: Ajalorun (Cielo-Ife) y Ajalaiye

(tierra-oyo). La lengua es la portadora del *ase*, puesto que mediante la palabra podemos construir y destruir todo.

Èṣù es representado de diversas formas: modelado en barro, cemento, tallado en madera, ya sea con una, dos, tres, cuatro caras, siempre lo harán en forma de cabeza humana. Entre sus herramientas hay una pieza llamada Ogbo Èyù o Ilari (iluminación de la conciencia), que es la que le da la habilidad de trascender las restricciones físicas del tiempo y el espacio y, además, las cuatro dimensiones.

Ile Èṣù ni ba ko, el hogar de Èyù ni bako, es la nuca, donde se ubica el cerebelo humano. El mismo Èyù se disfraza de Elenini, «*obstáculo*». Cuando Ori, que representa el cerebro, vence los obstáculos que interpone Èṣù ni bako, el cerebelo responsable de las actividades motoras del cuerpo, se podría decir que hemos alcanzado el éxito. Cuando Èṣù ni ba ko ha echado a perder lo que realmente pensaba el individuo hacer como correcto, viene entonces la frustración, es decir, que Èṣù ni ba ko o Elenini han vencido a Ori. La acción vence al pensamiento.

El Odù Ogbe-Di, es el que nos habla de la lucha constante entre Elenini (el obstáculo) y Ori por alcanzar los objetivos sobre la tierra. Mediante el libre albedrío llegar a liberarnos de todas las emociones negativas que entorpecen al espíritu y lo encadenan a la dimensión terrenal, condenándolo a una constante regresión.

Para que una energía determinada se transforme necesita del estímulo de otra energía que adicionada o sustraída del resultado pretendido. Para lograrlo se realizan los llamados sacrificios o èbó, donde la energía circundante de una comunidad, o de un individuo en particular, se verá alterada por la adición o sustracción de una energía inducida a su favor. Por esta razón, a Èṣù se le denomina Èṣù bara baba ebo, puesto que es el padre de los sacrificios, el que comparte o lleva los sacrificios a las diferentes deidades, tal como hemos señalado anteriormente, puesto que sin sacrificios no habrá resultados.

El sincretismo: Èyù-Eleggua.

Con la diáspora, sobre todo en Cuba, se inició la diatriba entre Èṣù (Echu) y Eleggua, sobre si son la misma deidad o diferentes. La mayoría de los iniciados dirán que son dos divinidades diametralmente diferentes y antagónicas, con diferentes papeles dentro del culto. Angarica (1955:18) dice textualmente:

Elegguá, que es sinónimo de Eshú y éste es un espíritu malo que reacciona con los Ebbó, los Addimú, Ebboshuré, etc., la razón por la que en sus rezos se le dice: *Ocolo, Ofofo, Ocolo Oññi,*

Ocolo Tonicán, Ofo Omo Omóoroggún Ollona, que quiere decir: «Eshú nos está acariciando, en una hora y cinco minutos después, nos lanza al abismo».

Porque Eshú es como decir Alosi, el Diablo. Usted puede estar muy bien de todo en un momento, hasta ser millonario, gozando de perfecta salud y todo lo relacionado con el bienestar de esta vida, y de súbito, presentársele tal o más cual cosa mala o grave en su vida o en sus momentos, que usted no puede resistir y ello lo impulsa al suicidio. ¿Y quién lo impulsa? ¡Eshú! También usted puede estar muy mal de situación económica y hasta enfermo y de pronto, recibe una fortuna o sale agraciado con el premio mayor con un pedazo de billete que le hubieren obsequiado. Todo esto, es obra de Eshú.

Elegguá, lo que todos tenemos y está más cerca de nosotros, casi obra en la misma forma que Eshú, pero más ligado a Obbatalá, es más dócil, más apacible con los Addimú y demás cosas que le hacemos en nuestras casas. Ya sabemos por el libro titulado *El Lucumí al alcance de todos*¹⁸, que Elegguá quiere decir: «Está en la Casa», que ELE, es derivado de Ilé y GGUA significa: estar.

Pero, ¿quién está? Está Eshú, sinónimo de Elegguá pero bajo la influencia de Obbatalá, que neutraliza en parte los impulsos maléficos de Eshú. No obstante ello, hay veces que Eshú se acuerda de quien es él y en un «abrir y cerrar de ojos» penetra en la casa y todo lo destruye o lo echa a perder. Entonces, cuando se presenta este caso, los Iworos responsables exclaman: *Batie-sorde* a Eshú, que quiere decir: «Eshú, retírese a otra parte». Hay que hacer algo para que salga de la casa.

Y ¿cuándo se da cuenta usted de que Eshú ha entrado en su casa?, cuando surgen por cualquier asunto baladí, problemas, discusiones, tragedias y muchas veces hasta casos de enfermedad.

Lidia Cabrera (1954) aporta lo siguiente sobre este asunto:

Elegguá en ocasiones por su carácter, no sólo es travieso y malicioso, sino perverso y de franca maldad que asume en otras de sus muchas manifestaciones con el nombre de Eshu, a secas, se le identifica en el sentido puramente cristiano como el Diablo. Eshu es el mismo San Bartolomé (el diablo del 24 de Agosto) [...] Eshu es un Eleguá dispuesto a no hacer más que daño [...] pero Eshu son todos los ventiún Eleguás.

Más adelante explicita:

«Alábbagwanna» a quines los abórisas la identifican como el «Ánima Sola» (la de los más desesperados y turbios empeños) parió a Eleguá, a quien de chiquito le ató las manos con una cadena y se fue a vivir «como pudo» y solo se hizo grande.

En cuanto a Eshu, lo parió Oyá y lo dejó abandonado en la manigua. Cuando pasaron los años y Oyá quiso reconocerlo como hijo, él se negó y le echó en cara que lo había abandonado.

¹⁸ Angarica, Nicolás Valentín, *El Lucumí al alcance de todos*, Biblioteca Nacional José Martí, La Habana, [s.a.], Cuaderno mimeografiado.

Por estos motivos la gente de la diáspora cree también que Eleguá es lo que dan los Santeros y Eshu lo que entregan los Babalawos, o sacerdotes de Ifá. Pese a ello, una minoría de sacerdotes afirma que Eshu y Eleguá son la misma entidad, a pesar de que tanto unos como otros se ven incapaces de demostrar mediante el corpus textual de Ifá la veracidad de una postura u otra.

Narra un *pataki* que Eleguá era hijo de Okuboro, rey de Añangui. Un día, siendo todavía un muchacho, andaba con su séquito por un camino y vio una luz brillante con tres ojos que estaba tirado en el suelo. Al acercarse observó que era un coco seco. Eleguá se lo llevó al palacio, le contó a sus padres o que le había visto, y tiró el *obi*¹⁹ (coco) detrás de una puerta. Al poco, todos se quedaron estupefactos al ver la luz que el *obi* desprendía. Tres días más tarde, Eleguá murió de improviso. De modo que todos le cogieron mucho respeto al *obi* porque seguía brillando intensamente.

Con el tiempo la gente se olvidó de él, y sobrevino en el pueblo una situación de miseria y hambruna. Desesperados, se reunieron los *arubbó*, que llegaron a la conclusión de que el origen de las desgracias estaba en el abandono del *obi*, que se encontraba vacío y comido por los bichos. Así que, los viejos acordaron poner en su lugar algo más sólido y duradero, y así fue cómo colocaron una piedra de santo, un otá, en el lugar del *obi*, detrás de la puerta.

Éste fue el origen del nacimiento de Eleguá como Òrìsà. De ahí la expresión popular: «*Ikú lobi ocha, el muerto parió al santo*» (Bolívar Aróstegui y Porras Potts, 1996:65-66).

Eshu, Eleguá, Elegbara, tanto en Cuba, en Brasil, como en la propia Nigeria una deidad compleja. De Eleguá se cree que en sus veintiún caminos, o funciones, está la de guardián de la puerta, las encrucijadas y los caminos; mensajero de Olòrún y de todos los Òrìsà, y de ser otorgador de bondades. De Elegbara se dice ser dueño de los caminos y de la determinación del destino. De Eshu se piensa que es «otro» Eleguá y que es hermano o hijo de él. A Eshu se le asocia con el Diablo. Sin embargo, sus distintos caminos poseen significativas variantes sustractivas.

Como bien dice Adrian de Souza:

Resumiendo aspectos de Eshu en Cuba, considerado como unidad es: guardiero, bondadoso, y travieso hasta la práctica de la maldad, niño, hombre y viejo, dueño del destino y mensajero de los Òrìsà, responsable de hacer llegar los sacrificios, desvergonzado y exigente, valiente y

¹⁹ En realidad, la palabra *obi* hace referencia a la nuez de kola, *obi kola*, pero a falta de ésta en Cuba, llamaron así al coco, que en Yoruba es el *agbon*.

vengativo, dador de vida y muerte, guerrero...

Características muy dispares y contradictorias coincidentes con las de Nigeria y Benin, donde está íntimamente ligado a Òrúnmìlà, es decir, a Ifá. Pese a ello, la virtud de poner el orden, o el caos, en los mercados, no llegó a tierras Caribeñas, quizás debido a la condición de esclavos.

Sin embargo, Èṣù no ha sido siempre el mismo. Como representación arquetípica, se hallaba bajo la influencia del desarrollo colectivo consciente, que lo enjuicia y lo evalúa. Por tanto, el Èṣù que emigró de África adquirió nuevos significados, de acuerdo con la nueva sociedad que lo estaba recibiendo. Así, la imagen de Òrìsà, deidad embustera, mensajera, símbolo fálico o deidad castrada, se forjó en Brasil y Cuba con características propias.

Sin duda, Eleguá es el dueño de los caminos. Cosmológicamente hablando, los caminos expresan las cuatro esquinas del Universo. Representan el Destino, el azar del individuo y su inseguridad en la lucha contra el medio.

El tablero de Ifá, apunta Lachatañaré (2001:9-10), de forma redonda, está dividido en cuatro partes, representativas de los cuatro puntos cardinales. Esta división es fundamental a la hora de que aparezcan las divinidades que descifran el destino de las personas, puesto que constituyen los *caminos* o entradas de dichas deidades hacia el oráculo. De modo que si Eleguá cierra los caminos, impedirá que se manifiesten en el instrumento adivinatorio, lo que se interpreta como el cierre de todas las posibilidades del individuo para debatirse en el azar de la vida.

Por otro lado, continúa Lachatañaré, Eleguá puede dar preferencia a divinidades encolerizadas, por lo que el oráculo será catastrófico, o, simplemente, dará acceso a Ikú, la Muerte, que portará la enfermedad o accidente. Eleguá jamás actúa por impulsos generosos, sino sólo mediante sacrificios podrán mantenerse abiertos los caminos.

Èṣù y su transculturación en Brasil.

Esu, Exu, Elegbara, Eleguá, Legba o Bara son los nombres que recibe Èṣù en Brasil. Es un Òrìsà difícil de definir, poseedor de un carácter ambiguo: Le gusta agitar las disensiones y disputas para causar accidentes y calamidades públicas y privadas. Es ingenioso, ameno, vanidoso, una deidad que se viste de diversos roles sociales. Semeja una máscara que utiliza para tratar con el mundo exterior. Protege tanto al individuo como puede llegar a ser patológico. De hecho, el individuo que se identifica con él hace caso omiso de la parte real de su personalidad.

Èṣù es tanto luz como sombra, hasta el punto que los primeros misioneros, asustados por estas características, lo compararon con el Diablo, convirtiéndolo en el símbolo del mal, lo abyecto, el odio en oposición a la bondad, la pureza, la elevación y el amor de Dios (Verger, 1981). Pero a diferencia de la forma en que los misioneros cristianos entendieron a Èṣù, para los africanos es una entidad que debe ser tratada con consideración, ya que tiene un lado bueno. Es dinámico y juvenil, un protector de la sociedad. Incluso hay gente en África que con orgullo usan como nombres propios Èṣùbáyù (diseñado por Èyù) o Èṣùtòsìn (Eshu merece ser adorado).

Bastide evidenciando el carácter benigno de esta entidad en el candomblé brasileño lo considera el embajador de los mortales, el siervo de deidades, intermediario entre el hombre y las divinidades. Y, además, agrega que Èyù:

No es sólo el mensajero, es también el intérprete del lenguaje de los santos, que no es igual al de los hombres y, por lo tanto, necesitan de alguien que traduzca las oraciones a los humanos y las palabras del consejo divino a un lenguaje apropiado (Bastide, 1958).

Bastide señala el intento de los afrodescendientes en Brasil en descubrir el equivalente Católico de Èyù, que pone de manifiesto la imposibilidad de ver a Èyù sólo en su aspecto demoníaco. Otra huella africana de Èyù, que parece haberse diluido en Brasil, es su carácter fálico. En su hégira de África a Brasil pierde su gran falo erecto, tan común en las representaciones africanas. En el Candomblé Nago Eshu está representado como una deidad asexual. En su introducción a Brasil, pierde su priapismo o lo oculta tanto como sea posible. Sin embargo, es curioso que Exu en Haití se haya convertido en el símbolo de la impotencia sexual (Bastide, 1960:349).

En Brasil, se mantuvo la idea de Èṣù como una deidad que guía al Candomblé, el intermediario entre dos mundos, el mensajero de las oraciones de los hombres, previo ofrecimiento de sacrificios. También es una guía divina, ya que abre y cierra los caminos. A escondidas le gusta jugar, jugar malas pasadas, como un amigo molesto. Si se le da de comer primero, antes de cualquier otro Òrìsà, Èṣù se convierte en un amigo que ayuda a las personas.

Sin embargo, Bastide apunta que a pesar de que estos rasgos permanecen en Brasil, otro aspecto de Èṣù se hizo más evidente, el de personaje siniestro. Esto ocurrió, según señala Bastide, a causa de la esclavitud. Èṣù fue empleado por los negros en su lucha contra los blancos, convirtiéndose en el patrón de la brujería. La divinidad africana juguetona pasó a ser la deidad cruel que mata, lo que demuestra su amistad y su carácter

salvador hacia los negros. La personalidad de Èṣù dependerá intrínsecamente de la naturaleza de los grupos a los que pertenezca, siendo en los grupos bantús donde el elemento demoníaco permanecerá con más intensidad, sobre todo en la macumba de Carioca.

Exu, en el Candomblé, tiene una base africana más intensa. Es un Òrìṣà desobediente, que perturba las ceremonias; es el mensajero de los dioses, una fuerza movilizadora sin la que no se puede comenzar un trabajo. En la Umbanda, por el contrario, existen muchas entidades bajo el nombre de Èṣù, sólo que algunos la definen como Exu Pagano, la espiritualidad marginal sin luz y sin conocimiento de la evolución, que trabaja en la magia del mal. El Èṣù ya bautizado es consciente del bien, del correcto camino de la evolución. Por lo tanto, Èṣù se califica como una entidad ambivalente y puede llevar a cabo tanto el bien como el mal.

Ortiz (1978:138) es consciente de que esta propiedad, que actúa como un elemento de unión, es un rastro africano de Èyù (rey de las encrucijadas y de las puertas), pero es en la Umbanda donde se reinterpreta según un nuevo punto de vista, el rito de pasaje. La «Umbanda rechazará al Exu Pagano al admitir en su adoración sólo entidades que hayan sido bautizadas, dicho en otras palabras, Èyù debe recibir el sacramento del bautismo, sin el que no será aceptado por la «iglesia» Umbandista». Continúa el autor diciendo que la puerta y el cruce de caminos, que no pose en función de comunicación, adquieren el significado de promoción espiritual.

Sin embargo, las investigaciones hechas por Liana Trindade (1981:31) sobre Exu, que quieren verificar la oposición dialéctica entre el nivel institucionalizado, la codificación y la sistematización doctrinal, y el nivel del instituyente, vivido y experimentado solamente por los individuos con respecto a lo sagrado, parecen haber llegado a otra conclusión:

La dicotomía entre el bien y el mal, Umbanda y Quimbanda, establecida por los teóricos umbandistas conforme a los valores definidos por una cultura dominante, no es reconocida ni vivida, a un nivel instituyente, en la experiencia de los agentes sociales. Los adeptos de Exu, basados en el consenso de su fuerza mágica, lo conciben como demoníaco, pero añadiendo inmediatamente: «*El diablo no es malo, son los hombres los que lo hacen malo*». Esta forma de proposición es genérica entre nuestros informantes que explicaron los orígenes de Exu a través del mito bíblico. En todas las cincuenta entrevistas con los «*caballos*» de esta deidad, Exu sigue siendo el héroe mágico, ambiguo y tramposo. De esta manera, se preserva la concepción africana de la divinidad (Trindade, 1981:31).

Observa Trindade que los teóricos de Umbanda identifican a Exu con el concepto

cristiano del diablo, y que a pesar de que estos teóricos utilizan la misma estructura de la narración del mito bíblico, esta estructura se denomina de acuerdo con el enfoque ideológico del blanco, es decir, de acuerdo con el punto de vista conceptual que el blanco tiene de la cultura negra. La configuración diablo Exu-negro simboliza la magia del negro, las prácticas mágicas de los esclavos contra los amos. Estas imágenes están asociadas con el mito bíblico en el que el diablo es la figura del desafío al poder establecido.

Cabe puntualizar que en la doctrina de los Òrìṣà no existen demonios, puesto que todo lo que creó Olódùmarè fue para equilibrar el destino de los hombres, y no para su destrucción. Èṣù fue el primer ser creado por Olódùmarè y nació del soplo divino de Ôlörún sobre una montaña de laterita. Le encomendaron la difícil tarea de inculcar la sinceridad en el género humano y para ello les pone a prueba sus creencias.

Exu, como un demonio cristiano, corresponde a las perspectivas ideológicas de la doctrina ideada por ellos. Eshu es el mal en sí mismo, porque fue expulsado y desafió al poder celestial. Por ello, denota Trindade, esa noción maniquea del bien y el mal es empleada como modelo por las culturas dominantes. Esta concepción se aproxima al Exu africano, considerado como un héroe mágico, el principio dinámico del cambio. En este sentido, rompe los modelos conformistas del Universo introduciendo el desorden y la posibilidad de cambio. Para la autora, Exu concebido por los agentes sociales como una fuerza ya existente en los hombres, y al mismo tiempo, externa a ellos, es el principio de la dinámica social. Este significado africano de Exu, traspasado a un nuevo contexto social, introduce la noción de libertad y de acción posible mediante los sistemas estructurados, establece simbólicamente el cambio no realizado.

Renato Ortiz (1978:33), hablando de la Quimbanda, dice que tiene como objetivo mantener las antiguas tradiciones de sus descendientes africanos, mientras que la Umbanda busca apartarse de la forma incivilizada de sus prácticas debido a la influencia del hombre blanco. Observa así, la oposición habitual entre lo tradicional y lo moderno y, por otro lado, el contraste entre la cultura blanca y la negra. De modo que, los Orixás de la Umbanda son entidades blancas, mientras que Exu es la única deidad que aún conserva vestigios de su pasado negro:

Un primer significado de Exu puede inferirse así: es lo que queda del negro, del *afro-brasileiro*, de lo tradicional en la sociedad moderna brasileña. Eliminar el mal se reduce, por tanto, a despojarse de los viejos valores *afro-brasileiros*, para una mejor integración en la sociedad clases (Ortiz, 1978:33).

Básicamente, Exu es uno de los Irunmale que vinieron de Ikole Orun para Ikole Aiye con el propósito de armonizar la vida de los seres humanos y puedan vivir en paz. Èṣù es un Òrisá de múltiples y contradictorios aspectos. Gusta de provocar peleas, disputas, accidentes, calamidades públicas y personales. Èṣù es el Òrisá de los caminos y las encrucijadas, lugares apropiados para su función de mensajero entre los hombres y las divinidades. Es, también, el guardián de los templos, de las casas y de las ciudades. Guardián que habita entre el plano espiritual y el material, siendo el único Òrisá que se mueve libremente entre estos dos planos.

Como guardián es el elemento de unión entre los diferentes planos del universo, tal como lo conciben los Yorùbás, puesto que Olòrún, cuando creó el mundo, estableció divisiones dentro del cosmos –el reino de la adivinación, el de los Òrisá, el de las plantas y el reino de los muertos. Osala es el encargado del mantenimiento del orden y Èṣù el elemento de adhesión entre los cuatro dominios. Ese es el motivo por el que cada Òrisá tiene a su servicio varios Èṣù.

Èṣù, en resumidas cuentas, es el funcionario que se ocupa de la optimización de las relaciones entre el Cielo y la Tierra; el inspector que informa a Olódùmarè de las acciones de las divinidades y de los hombres, sobre todo en lo respectivo a los sacrificios. Partiendo de la idea Yorùbá de que Olódùmarè está demasiado ocupado para entretenerse en los asuntos personales de los seres humanos, fomenta la idea del mensajero divino con el que sí se puede tratar directamente, con el firme propósito de que nuestra petición será atendida por Olódùmarè. Èṣù es el que traduce el idioma de la naturaleza al de los seres humanos y viceversa. Es la divinidad del movimiento, de la acción, de la vida, puesto que nada acontece en la vida sin él.

Èṣù versus Papa Legba

Legba es una de las figuras más importantes dentro del panteón Vodú (Métraux, 1963), como en toda la región de los *fon*. Cierta leyenda dahomeyana nos relata que Legba fue el séptimo y más pequeño de los hijos de Mawu. Por esta razón se quedó fuera cuando su padre repartió el mundo entre sus hermanos, y le encomendó la tarea de visitar todos los reinos bajo el mandato de sus hermanos y, así, relatar todo cuanto sucedía (Melville y Herskovits, 1970:125-126).

Es la «*Divinidad que abre la barrera*», por lo que es la primera en ser reverenciada antes que los demás *loa*:

Èṣù, la otra cara de Olódùmarè

Atibô-Legba, l'uvri bayè pu mwê, Agoé!

Papa-Legba l'uvri bayé pu mwê

Pu mwê pasé.

Lò m'a tunê, m'salié loa-yo.

Vudu Legba l'uvri bayè pu mwê

Pu mwê sa râtré.

Lò m'a tunê m'a rémèsyè loa-yo, Abobo (Melville y Herskovits, 1970:85).

Atibô-Legba, ¡ábreme la barrera, Agoé!

Papa-Legba ábreme la barrera

Para que yo pase.

Cuando yo vuelva, saludaré a los *loa*.

Vodu Legba, ábreme la barrera

Para que entre.

Cuando yo vuelva, agradeceré a los *loa*, *Abobo*.

Legba es, en Dahomey, el intérprete de las divinidades. Sin él no podrían entenderse entre sí, ni comunicarse con los hombres. Ningún *loa* se manifiesta sin que Legba lo permita. Es más, al que lo haya ofendido se le prohibirá dirigirse a sus *loa* y se le apartará de su protección. Se dice que Legba posee «las llaves del mundo espiritual», por lo que se le compara con San Pedro. En la Santería, este honor lo tiene Ogún, ya que es el forjador del hierro.

En el vodú de Cuba, los lugareños lo sincretizan con San Lázaro por afinidad, ya que cojea como éste y se apoya en una *muletica* al caminar (James, Millet y Alarcón, 1998:160). Su ropa, muy raída, demuestra su trabajo como misionero.

La semántica de su nombre, dueño de la *barrera*, Legba-nnabaye, hace referencia a la zona intermedia que separa a los hombres de los espíritus y, como su guardián, también es, por extensión, protector de los hogares. Por este motivo se le invoca también con el nombre de *Maît'habitation* (señor de la habitación). Es el dueño de los caminos y las carreteras y, cómo no, de los cruces de caminos: *Maître-Carrefour* (Emile, 1947:57). Estos son frecuentados por los malos espíritus y, de hecho, son lugares propicios para las artes mágicas.

Otra leyenda dahomeyana presenta a Legba como el artífice de los hechizos y de los encantamientos, por lo que siempre los preside. Se cuenta que un día creó una serpiente a la que ordenó que mordiese a todos los compradores y vendedores de los mercados. Pero que un día, la serpiente se mordió a sí misma y Legba le dijo: «dame algo y te curaré».

Con lo que supuestamente la serpiente le ofreció, compró aceite de palma y agua y se la dio a tomar. Un día, alguien, señalando a la serpiente, preguntó a Legba: «¿*Qué es aquello que muerde a la gente?* », y éste le respondió: «*Es magia. Traeme tres pollos, ochenta cawries y paja, y te haré una*». Así fue como Legba comenzó a realizar sortilegios para el hombre (Herskovits, 1938:140). Razón por la que recibe el homenaje de los brujos y preside todas sus acciones.

Antes de iniciar cualquier ceremonia, el sacerdote suplicará su ayuda y dará el primero a probar las ofrendas hechas a los *loa* invocados.

El vodú presenta a Legba, en contraposición a Eleguá, con la apariencia de un anciano achacoso y harapiento, con sombrero de ala ancha de guano, una cachimba de barro (o maíz) en la boca y una bolsa de cuero al hombro (*djakout*), con los pies llagados, que camina, con gran dificultad debido a su cojera, apoyado en una muleta (su símbolo más representativo²⁰). En otras ocasiones como un joven apuesto en estado viril. Su aspecto de indigente le ha valido el sobrenombre de *Legba-pied-cassé* (Legba pié roto) (Marcelin, 1949). Pera esta débil apariencia se contradice con la brutalidad de sus posesiones, donde arroja con violencia a la persona contra el suelo y lo revuelca en él hasta quedar inmóvil como tocado por un rayo. Otras veces aparece caminando, apoyado en el hombro de su esposa Adjesi (Ayisan).

A ella se le representa como una mujer vieja que suele encarnarse en una culebra. Es la más viejas de las divinidades femeninas y también posee el derecho a ser servida la primera. Su emblema es la palma real, símbolo de fuerza y libertad. Tiene el poder de espantar a los malos espíritus (Deive, 1975:136).

En Cuba, puede tomar picante y frotarse con él los ojos. Según narra una informante, Legba ya existía, pero al caer²¹ se convirtió en *lua*, por lo que su comida se prepara siempre asada. En su *manyé* está presente el pollo y, ocasionalmente, el chivo, ambos de color negro.

Lo que recibe de la ofrenda son las plumas, la cabeza y las tripas, que se lanzan al fuego de la hoguera, como señal inequívoca de que se le entregó todo lo suyo. Esta hoguera se enciende en la entrada principal que da acceso a la casa del dueño que ofrece la fiesta.

Simpson (1980:162) afirma que esta costumbre no se observa así en el norte de Haití,

²⁰ Otras veces se le representa con un bolso de guano, que se puede ver colgado de los árboles con ofrendas en su interior.

²¹ Nótese la referencia al Ángel Caído.

sino que debajo de una haz de ramas, junto a los músicos, se le enciende una vela, que luego será rociada con agua azucarada y aguardiente, junto con otra vela que indica el camino a la entrada.

Con la carne de los animales y las viandas asadas se prepara un pudín en una jícara, con mucho picante, que será repartida entre los concurrentes a la fiesta.

Los nombres de Èṣù

Los Yorùbá, sobre todo en las regiones costeras, llaman también a con el nombre de Çlégbará. Otros nombres son Elëgbá (dueño de los Ègbá), Èdṣú, Èdǰù, Àgba (referido al más anciano), etc.

El actor dramático y gran conocedor de la mitología Yorùbá Fémi Euba da tres nombres para Èṣù que, a su vez, define tres tipos o caracteres:

Èṣù-orítà: El de los cruceros, o cruces de caminos (encrucijadas).

Èṣù-òná: El de los caminos.

Èṣù-Ojà: El de los mercados (relacionado con la deidad Ojà).

Sin embargo, el número de Èṣù es mucho más amplio, puesto que su carácter es muy difícil de encasillar, de ahí la expresión Yorùbá:

Lógemo

Òrun: A-Ílá-

ká'lúú: Pápá-

wàrà:

A-túká-má-ṣeé-sà.

El indulgente niño del Cielo, cuya grandeza se manifiesta en cualquier lugar, el más rápido y veloz, que tiene la capacidad de separar algo sin que nadie pueda unirlo jamás. Dentro del acervo cultural afrocubano existen los llamados camino, o avatares, propiciados por el propio desmembramiento de la cultura Yórùbà mediante la esclavización. Llegados a suelo cubano procedentes de distintas culturas, las deidades que gozaban del privilegio de ser patronos locales, perdieron esta atribución. Las divinidades que presentaban ciertos caracteres comunes fueron reinterpretados como variantes de una misma entidad, es decir, como avatares.

Otro aspecto sobresaliente de Èyù es el género. Es un Òrisá al que se le representa con falo y con generosos pechos. Sus aspectos femeninos se concretizan en deidades hembras cuyos atributos las hace simpatizantes con los aspectos de Èyù, denominadas Òná-Èyù. En Cuba se

le ha identificado muchas veces con San Antonio, ya que su voto de castidad lo hace indiferente a la pasión sexual y es, en consecuencia, el interruptor de las relaciones entre amantes. Tanto es así que Ifá recomienda no decirle a nadie que su pareja está enamorada de la persona, no sea que Eleguá la haga cambiar de parecer.

A Èyù (Falokun, 1992) también le denominan Èyù ayanmo ipin, por ser el que ordena el destino humano, Èyù onitoju ashe, el que distribuye el ashe. Ifá enseña que el Universo visible está generado por dos fuerzas dinámicas, Inalo (expansión) e Isoki (contracción). La primera manifestación de ambas fuerzas se produce a través de Imo (la luz) y la otra, Aimoye, de la oscuridad. La luz, en Ifá, se identifica con los espíritus masculinos denominados Òrìsà Ko y la oscuridad por los espíritus femeninos llamados Òrìsà Bo; por supuesto, ninguna de estas manifestaciones se considera mayor o menor que la otra y ambas son relevantes e imprescindibles para el equilibrio de la Naturaleza.

En Ifá, Imo y Aimoye nacieron, al mismo tiempo, de la matriz del Universo invisible, Imole, la casa de la luz. En esta casa existía una sustancia que transformó el potencial espiritual en realidad física, y esa sustancia invisible, que se mueve entre estas dos dimensiones, es lo que definen como Ashe.

El tablero de Ifá representa el Universo. Y se divide en cuatro partes a través de los ejes cardinales. Los dos cuartos superiores representan Ikole Orun (el cielo), mientras que los dos inferiores Ikole Aiye (la tierra). Las dos secciones de la derecha (arriba y abajo) representan el futuro, ayanmo ipin, mientras que las dos de la izquierda representan, entre otras cosas, el pasado, iwe itan. Ambas fuerzas permanecen, al mismo tiempo, latentes en distintas dimensiones.

En el centro representativo de este Universo, se encuentra Ita Orun, lugar donde vive Èṣù y, a él, se llega por tres caminos distintos. Ita Orun es el mundo real invisible, en donde se recibirán las bendiciones o los castigos en la transición entre la vida y la muerte o entre la muerte y la vida, puesto que este camino va en las dos direcciones. El tercero es Olotoju ona orun (el guardián de la puerta de pasaje a la fuente) que es el camino que conduce a iwa pele (Falokun, 1991) Èṣù es el guardián de estas puertas, por lo que toda ceremonia comienza y termina con sus oraciones y rituales.

Así que Èṣù es la dinámica de la existencia total, la energía y, ya sea positiva o negativa, siempre será necesaria para propiciar la vida.

Como ya hemos visto, cada Òrìsà vino de Ìkólè-Orun (el mundo invisible, el Cielo) a

Ìkólè-Ayé (el mundo visible, la tierra) acompañado de su respectivo Èṣù. Estas manifestaciones difieren algo de una comunidad Yorùbá a otra.

Falokun Fatumbi (1992) explicita lo siguiente respecto a Èṣù:

Agbo ato, el tema de estudio de los caminos de Èṣù es compleja. Hay un Èṣù para cada Orisa y hay un Èṣù para cada Odu; y en algunas zonas hay un Èṣù para las comunidades y *egbes* específicos. Los ancianos tradicionalistas con los que he hablado me dicen que sólo hay un Èṣù y que los caminos describen los diferentes trabajos que Èṣù hace en el contexto del ritual. Enumerando aquí los diferentes caminos tal como yo los conozco. Se trata de una lista parcial en el mejor de los casos. También incluyo los nombres de alabanza que describen el carácter de Èṣù. Estas dos listas representan distinciones sutiles y el esfuerzo para diferenciar el camino y el nombre de la alabanza, es uno de los muchos retos del aprendizaje y de la comprensión litúrgica Yorùbá. En mi experiencia, por más que exploramos la lengua litúrgica de Ifá, más somos capaces de llegar apreciar la profundidad de la sabiduría de nuestros antepasados.

Ona Èṣù

Así se denominan las diferentes manifestaciones de este Òrìsà. Ya dijimos que Èṣù son las diversas configuraciones que posee la energía, y que cada Òrìsà, y cada ser viviente, pasó del mundo invisible (Orun), al mundo visible (Aiye) con sus respectivos Èṣù. En algunas comunidades Yorùbá, estos Ona Èṣù, o caminos de Èṣù, difieren un poco, mientras que en otras son casi idénticos. El nombre no es lo fundamental a tener en cuenta, ya que sólo deberíamos basarnos en las actividades comunicativas que él establece con las diferentes deidades de las que necesitamos su asistencia, puesto que todos se generaron a partir de Bàbá Èṣù.

Según Falokun (1992), en Ode Remo, estado de Ògún (Nigeria), son 21 los ona Èṣù:

Èṣù Oro: El divino mensajero de la palabra, la comunicación verbal; es la palabra que salva y la que perjudica. La palabra es la traducción del pensamiento humano, es la comunicación entre todos los hombres e incluso, bajo ciertos estados de vibración, su resonancia logra comunicarnos con los Òrìsà, Egun y Olodumaré.

Èṣù Opin: Es el que establece los límites de un espacio, desde una simple estera o cuarto, hasta un territorio o un país. También se ocupa de los espacios naturales denominados Igbo, bosques consagrados a los diferentes Òrìsà. También de los conflictos que en entre estos límites se crean.

Èṣù Alaketu: Está firmemente asociado al Òrìsà Oshun. Es el encargado de la

sensualidad y la sexualidad, del amor y de la degeneración física y moral que estos sentimientos originan.

Èṣù Isheri: Muy ligado al Òrìsà Osanyin. Este Èṣù es el encargado de dar el *ashe* o el poder benéfico o maléfico de las plantas. Este poder está estrechamente vinculado al rocío del amanecer, por lo que es conveniente recolectar los ewè (plantas) a primera hora de la mañana.

Èṣù Gogo: Es el Èṣù de la justicia; del pago y del cobro de las deudas contraídas entre los humanos y los Òrìsà. El que paga se salva y el que no recibirá el castigo de los adeudados, o no recibirá la ayuda de las divinidades invocadas.

Èṣù Wara: Es el encargado de las relaciones personales, la estructura familiar y la comunidad en general. Se le asocia a la *confusión*.

Èṣù Ijelu: Encargado de los tambores y de la música en general. Con la música manifestamos los sentimientos, se liberan las tensiones o se manifiestan e, incluso, se llega al éxtasis en la comunicación con las deidades.

Èṣù Aiyede: Es el Èṣù de las sagradas escrituras, el de la comunicación entre Orun y Aiye. Comunica a los hombres con todas las dimensiones existentes, dándoles ideas buenas y malas. Es el que lleva nuestras oraciones y da la luz a las visiones proféticas.

Èṣù Odara: Está considerado el Èṣù por excelencia. Ligado a Òrúnmilà, es el Èṣù de las transformaciones, lo mismo de bueno para malo, que de malo para bueno. Es el primero en recibir todo lo que se consagra al Òrìsà o a Ifá, ya que se necesita una transformación para cambiar el destino/comportamiento de los iniciados.

Èṣù Jeki Ebo Da: Es el que rige los sacrificios. Dirige las secuencias y las manifestaciones de la rueda de la vida, que establece que para que unos vivan otros tienen que morir.

Èṣù Agongon Goja: Se encarga de los utensilios, las ropas y otros enseres de los humanos. Establece las relaciones comerciales. Es el Èṣù de la vanidad y de la ambición desmedida.

Èṣù Elekun: El de los cazadores, el que persigue, prende, encarcela o libera. Está relacionado con las actividades de la caza y de los animales domésticos.

Èṣù Aarowoje: El de los medios de comunicación y transporte.

Èṣù Lalu: Es el divino mensajero de la danza y los movimientos, tanto corporales como el de los órganos vitales. Es la secuencia y el ritmo.

Èṣù Pakuta Si Ewa: Es el encargado de destruir la belleza, de conducir a todo ser vivo del nacimiento a la vejez. Es el que produce interés por las cosas y los misterios de la antigüedad. El que establece la medida del tiempo: principio y fin.

Èṣù Kewe Le Dunje: Este Èṣù rige los comportamientos mentales humanos: la alegría, la compasión, la tristeza y la violencia. Es precisamente al que se invoca y se le pone cosas dulces para que alegre nuestras vidas.

Èṣù Elebara: Asociado con el Òrìsà Ògún, es el Èṣù de la guerra y de la paz, de la protección comunal.

Èṣù Emalona: Es el denominado quinto camino, el que establece los movimientos entre las diferentes dimensiones de Orun. Es el portero entre el mundo visible y el invisible.

Èṣù Laroye: Se dice que es el que más habla. Es el maestro, el instructor, el que dirige y encabeza.

Èṣù Ananaki: Este Èṣù es al que denominan *Ánima Sola*, es el de la soledad, la tristeza, la depresión, el que manda en los desiertos y lugares solitarios.

Èṣù Okoburo: Establece los movimientos sociales, el desarrollo, que crea insensibilidad y el atraso, que crea unificación y hermandad. Es el encargado del avance tecnológico.

En la diáspora, los diferentes tipos de Èṣù-Elégbàrà o Èṣù-Bàrà poseen infinidad de caminos o pasajes, de acuerdo con las funciones que cumpla y con las características que adquiriera en cada situación. Algunos de estos caminos son:

Èṣù Lode: Considerado el Èṣù de las calles, el del exterior, el de afuera. Es bastante brujo y se dedica a vagabundear por los caminos vestido con harapos. De vez en cuando anda por el monte cazando, pues ésa era su profesión cuando vino a Aiye.

Recibe las ofrendas en los cruces de caminos y en los campos abiertos. Su asentamiento se ubica siempre en una casita afuera del Ilé-Osà, o al borde de un camino. Es compañero inseparable de los Òrìsà Ògún y Òsòòsì. Sus números son el 7 y el 21. No acepta a las mujeres. No se le ofrendan bebidas alcohólicas porque cuando vivía en el Mundo, a causa del alcohol, se olvidó de sus deberes, quebró su prohibición y perdió todo lo que tenía.

Èṣù Ìgídé: El que abre los caminos en los montes. Trabaja junto a Osányìn, del que aprendió todo lo relacionado con las hierbas y sus cualidades.

Èṣù Kaminàlowá: Abrir los caminos para las Almas de los que acaban de morir. Además, calcula el tiempo de vida que les queda a las personas. Es mensajero de Sànpónná, Òrìsà con dos caminos, Obaluaiye y Omulú.

Èṣù 'Karajéu: Este es uno de los apodos que recibió Èyù al ayudar a Oya, cuando escapaba de Sàngó tras una violenta discusión. Cuando Sàngó le arrojó un rayo, Èṣù lo atrapó y se lo lanzó de nuevo; Sàngó, sorprendido ante la falta de respeto de Èṣù, abrió la boca y se tragó el rayo, que le lastimó la garganta y el pecho. Àkarajéu significa justamente «el que recoge el rayo y se lo hace tragar».

Èṣù Aselu: Es el que trabaja al servicio de los Òrìsà mayores, principalmente los funfun²². Se le considera una especie de joven vigilante o guardián, muy atento a las faltas que puedan cometer los hijos del Ilé-Osà.

Èṣù Ijelú: Se destaca por su participación en los bailes y toques de tambores. Se presenta como un niño travieso.

Èṣù Alàlúbanse: El dueño de todas las cosas que se estén ejecutando o realizando. Es el portero de las puertas que conducen a la realización de algo, por esto es imprescindible darle una ofrenda antes que a nadie o nombrarlo pidiendo su permiso para lo que se esté por hacer.

Èṣù Diki: El que ayuda a forjar las amistades. Une a las personas implicándolos en tratar bien a los demás, agasajándoles con fiestas y banquetes. Se siente atraído por las reuniones sociales de todo tipo. En su aspecto negativo hace que dichas reuniones terminen en riñas desagradables y escándalos.

Èṣù Dare: A través de su función como mensajero contribuye a que sea posible la obtención de las bendiciones enviadas por Olódùmarè.

Èṣù Bàrà 'dage: El que trabaja con las serpientes en general, usa el machete y la hoz. Compañero de Ògún en los campos y los montes.

Èṣù Bàrà 'lajiki: Es bastante revoltoso, de apetito voraz y caprichoso. Nace en Ogúndáloso y representa aquello que no se espera, la sorpresa.

Èṣù Bàrà kikeiyo: Tiene tendencia a trastornar las cosas y a confundir a la gente. Vive en los montes, entre los matorrales.

Èṣù Bàrà Gbó: También conocido como Èyù Gbó bàrà, es un guardián que está

²² Los blancos.

siempre a la expectativa de todo lo que se habla para transmitírselo a los Òrìsà y, si fuera el caso, al adivino que usa los cauríes. Cuando no se le tiene bien atendido crea enredos y problemas entre las personas que frecuentan el Ilé.

Èṣù Bàrà'lòna: El dueño de los caminos. Se le encuentra generalmente apostado en los mismos, modificando los distintos caminos que deberán tomar las personas, según su comportamiento y los ebo que hayan realizado.

Èṣù Birí: Nació para ver los problemas y encontrar las soluciones, o viceversa. Vive en los caminos y está siempre de viaje.

Existen también otros como Èṣù -Bàrà 'lasuajó, Èṣù Bàrà 'lasikú, Èṣù Bàrà iye, Èṣù Àgbàlonké, Èṣù Elégba 'laroye, Èṣù 'lana, Èṣù Yangi, Èṣù Okúbòrò o Bòròkú, Èṣù Araidí, Èṣù Gberú, Èṣù Lolu, Èṣù Tolabí, Èṣù 'Janadá, Èṣù 'Wé, Èṣù Onibodé, Èṣù Biribí, Èṣù Birin, Èṣù Girijelú, Èṣù Elufé, Èṣù 'Ná, Èṣù Odara, Èṣù Kolofó, Èṣù Marimaiyé, Èṣù Obasin, Èṣù Alakétu, Èṣù Onini-burukú, Èṣù Osiká, Èṣù Arere, Èṣù Alawana, Èṣù 'De, Èṣù 'Bikuyin, Èṣù 'Beloni, Èṣù Alagbòna, Èṣù Okàn, Èṣù Ebi, etc., así hasta un total de ciento uno, de los que ya trataremos en otra ocasión.

BIBLIOGRAFÍA

- Abímbóla, W. (1969a): *An Exposition of Ifá Literary Corpus*, University of Lagos, Lagos.
- Abímbóla, W. (1969b): *Ìjinlè Ohùn Enun Ifá, Apá Keji*, Collins, Glasgow.
- Abímbóla, W. (1976): «Yòrubá Traditional Religion in Brazil: Problems and Prospects», en *Actes du XLIIIe Congrès international des américanistes: Congrès du centenaire: Paris, 2-9 septembre, 1976*, Société Des Américanistes, París, Vol. I, pp. 620-639.
- Abosede, E. (1978): *Odun Ifá. Ifá Festival*, West African Book Publications, New York.
- Adefunmi, O.O.A. (1982): *OlÒrìsà, a Guide Book into Yòrubá Religion*, Great Benin Books, Oyotunji Village.
- Alpízar Valdés, R. y Munóz París, D. (2004): *Santería cubana: mito y realidad*, Martínez Roca Ediciones, Barcelona.
- Angarica, N.V. (Obá Tolá) (1955): *El Manual del Oriaté*, Editorial Independiente, La Habana.
- Arango, P. (1992): «Manual de Santería», en *Estudios Afrocubanos: Selección de lecturas*, Universidad de La Habana. CEAP, La Habana.
- Arce Burguera, A. y Ferrer Castro, A. (1999): *El Mundo de los Òrìsà*, Unión: Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), La Habana.
- Barnet Lanza, M. (1995): *Cultos afrocubanos: La Regla de Ocha. La Regla de Palo Monte*, Unión: Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), La Habana.
- Barreal Hernández, I. (1993): «Santería y Candomblé: notas preliminares para un estudio comparativo», *Del Caribe* (Santiago de Cuba) 20, pp. 81-103.
- Bastide, R. (1940): «The Structure of African Cults in Bahia», *Journal of American Folklore* 53, pp. 271-278.
- Bastide, R. (1978): *African Civilizations in the New World*, C. Hurst & Co., London.
- Berbés, M.I. (1999): «Ibbaé Echú Tolú», *Del Caribe* 30, p. 110.
- Blanco, C. (1995): *Santería Yòrubá: la hermosa y cautivante religión afroamericana. Su espiritualidad, obras y oraciones*, Representaciones Loga, Venezuela.
- Bolívar Aróstegui, N. (1990): *Los Òrìsà en Cuba* (Prólogo de Reynaldo González; fotos de Emilio Reyes Pérez), Unión: Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), La Habana.
- Bolívar Aróstegui, N. (2008): *Òrìsà del panteón afrocubano*, Quorum Libros Editores, Cádiz.
- Bolívar Aróstegui, N., Porrás Potts, V. (1995): *Òrìsà Ayé: unidad mítica del Caribe al*

- Brasil, Pontón S. A., Guadalajara (España).
- Bramdon, G. (1993): *Santeria from Africa to the New World: the dead sell memories*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana).
- Brown, D.H. (Eguin Kolade) (2003): *Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-C Cuban Religion*, University of Chicago Press, Chicago (Illinois).
- Cabrera, L. (1954): *El Monte: Igbo-Finda; Ewe Òrìsà. Vititi Nfinda. Notas sobre religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y el pueblo de Cuba*, Ediciones C. R., La Habana.
- Calixte, F. y Dorismond, E. (2007): *Vaudou, santéria, candomblé: les pratiques religieuses dans la Caraïbe*, L'Harmattan, París.
- Canet, C. (1973): *Lucumí: religión de los Yòrubás en Cuba*, Editorial A.I.P., Miami (Florida).
- Cañizares, R. (1993): *Walking with the night: the Afro-Cuban world of santería*, Destiny Books, Rochester (Vermont, USA).
- Cañizares, R. (2001): *Eshu-Eleggua Elegbara. Santeria and the Òrìsà of the Crossroads*, Original Publications, New York.
- Capone, S. (2012a): «O pai-de-santo e o Babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos Òrìsà», *Revista Pós Ciências Sociais* (Universidade Federal Do Maranhão, Brasil), 8, 16, pp. 107-128.
- Capone, S. (2012b): *Religions Transnationales*, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles (Bélgica).
- Castellanos Taquechel, I.M. (1980): *Eleggua quiere tambó: cosmovisión religiosa afrocubana en las canciones populares*, Universidad del Valle, Bogotá (Colombia).
- Cortés, E. (1980): *Manual del Oriaté: secretos del Oriaté de la religión Yòrubá*, Vilaragus Artículos Religiosos Corp., New York.
- Cross Sandoval, M. (1975): *La religión afrocubana* (Prólogo por Lydia Cabrera), Playor, S. A., Madrid.
- Curbelo de Díaz, I. (1986): *El arte de los santeros puertorriqueños = The Art of the Puerto Rican santeros*, Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan de Puerto Rico.
- Delgado Torres, A.E. (Ògúnda La Maza) (2005): *El gran libro de la santería: introducción a la cultura Yòrubá* (Prólogo de Alexis Valdés), La Esfera de los Libros, S. L., Madrid.
- Dennett, R. (1960): *Nigerian Studies on the Religious and the Political Systems of the*

Yòrubá, Macmillan, New York.

Dianteill, E. (1995): *Le savant et le santero: naissance de l'étude scientifique des religions afro-cubaines*, L'Harmattan, París.

Díaz Castrillo, L. y Madán, M.E. (2004): *El ABC de la santería: Gramática y diccionario*, Ediciones Órúnmilá C.A., Caracas (Venezuela).

Díaz Fabelo, S. (1970): *Teoría General de la Regla Ocha-Lukumí*, Biblioteca Nacional José Martí, La Habana.

Dornbach, M. (1993): *Òrìsà en soperas: los cultos de origen Yòrubá en Cuba*, Universidad Attila Jozsef, Budapest (Hungria).

Ecun, O. (1996): *Ita: mythology of the Yòrubá religion*, ObaEcun Books, Miami (Florida).

Efundé, A. (1978): *Los secretos de la Santería*, Ediciones Cubamérica, Miami (Florida).

Elizondo, C. (1981): *Manual de italero de la religión Lucumí*, Ochacriñán, New York.

Epega, A.A. (1985): *Obi. The Mystical Oracle of Ifá Divination*, Imole Oluwa Institute, Bronx (New York).

Epega, D.O. (1933): *Iwe Ifá ati itumo ala*, Imole Oluwa Institute, Ode-Remo (Lagos, Nigeria).

Espinosa, F. y Piñero, A. (1997): *Ifá y la creación*, Ediciones Cubanas, Madrid.

Falade, F. (1999): *Awó, IFÁ: The keys to Its' Understanding*, Ara Ifá Publishing, New York.

Fama, I.S.S. (1993): *Fundamentals of the Yòrubá Religion (Orisa Worship)*, Ile Órúnmilá Communications, San Bernardino (California).

Farrow, S. S. (1926): *Faith, Fancies and Fetish, on Yòrubá Paganism*, London.

Fatumbi, Awo Fa Lokun (David G. Wilson) (1991): *Iwá-Pele. Ifá quest: the Search for the Source of Santería and Lucumí*, Original Publications, New York.

Fatumbi, Awo Fa Lokun (David G. Wilson) (1992): *Esu-Elegba: Ifá and the Divine Messenger*, Original Publications, New York.

Fatumbi, Awo Fa Lokun (David G. Wilson) (2006): *Ifá Theology volume2 Family Spirit: The Ifá Concept of Egun*, Athelia Henrietta Press, Brooklyn (New York).

Fernández Olmos, M. y Paravisini-Gebert, L. (1997): *Sacred Possessions: Vodou, Santería, Obeah, and the Caribbean*, Rutgers University Press, New Brunswick (New Jersey).

Fernández Olmos, M. y Paravisini-Gebert, L. (2003): *Creole religions of the Caribbean: an introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*, New York

University Press. NYU, New York.

Finnegan, R. (1970): *Oral Literature in Africa*, Clarendon Press, Oxford.

Frutos, A. (1992): *Panteón Yòrubá: conversación con un santero cubano*, Ediciones Holguín, Holguín (Cuba).

Galdiano Montenegro, C. (1994): *Santería formulary and Spellbook: A Guide to Nature's Magic*, Original Publications, New York.

García Cortéz, J. (1971): (Obba Bi), *El Santo (La Ocha): Secretos de la religión Lucumí*, Ediciones Universal, Miami (Florida).

Gaspar, E.D. (2002): *Guia de religiões populares do Brasil rezas, símbolos, santos, ancestrais, deuses afro-brasileiros, ciganos, histórias*, Pallas Editora e Distribuidora, Rio de Janeiro (Brasil).

Gaye Fall, N.A. (1975): *La santería dans la société cubaine*, Centre de Hautes Études Afro-Ibero-Americaines, Dakar (Senegal).

Gaye Fall, N.A. (2009): *L'Afrique à Cuba: la regla de osha: culte ou religion*, L'Harmattan, París.

Gleason, J.I. (1971): *Òrìsà: The Gods of Yòrubáland*, Atheneum, New York.

Harvey, W.B. (1988): «Voodoo and Santería: Traditional Healing Techniques in Haiti and Cuba», en *Modern and Traditional Health Care in Developing Societies: Conflict and Co-Operation*, University Press of America, Lanham (Maryland), pp. 101-114.

Hernández López, J.L. (1988): *Elegguá y sus elegguases*, [s.n.], La Habana.

Houndefo, M.V. (1996): *La práctica del Fa o Ifá: El conflicto entre los santeros, babalawo e iyalocha de Cuba*, Universidad Central de las Villas, Santa Clara (Cuba).

Íñigo Martín, F.J. (1977): *Vudú, santería, macumba: las religiones negras*, Editorial Andina, S. A., Pozuelo de Alarcón (Madrid).

Izaguirre, H. (1997): *Elegguá, Oggún, Ikú y Ochosi guardianes y guerreros*, Panapo, Caracas (Venezuela).

James Figarola, J. (2001): *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*, Unión: Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), La Habana.

Karade, A. (1985): *Path to Priesthood (Classical Writings on the Ifá/Yòrubá Traditional Religion)*, Kanda Mukutu Books, Brooklyn (New York).

Karade, A. (1995): *Manual de conceptos religiosos Yòrubá*, RCR Ediciones, Madrid.

Konen, A. (2009): *Rites divinatoires et initiatiques à La Havane: la main des dieux* (Préface de Philippe Jaspers, Paris), L'Harmattan, París.

Lachatañeré Crombet, R. (1942): *Manual de santería*, Editorial Caribe, La Habana. León

- Pérez, A. (1962): «Elebwá: una divinidad de la santería cubana», *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museun Für Völkerkunde* 21, pp. 57-61.
- Lijadu, E. M. (1908): *Orúmnlá!*, Samuel E. Richards, Hockley (Essex, London).
- Lody, R.G. (1995): *O Povo do Santo: Religião, História e Cultura dos Orixás, Voduns, Inquices e Caboclos*, Pallas Editora e Distribuidora, Rio de Janeiro (Brasil).
- Lucas, P. (1948): *The Religion of the Yòrubás*, C. M. S. Bookshop, Lagos.
- Madán, M.E. (2005): *Manual de bolsillo para Santeros*, Ediciones Órúnmilá C. A., Caracas (Venezuela).
- McClelland, E.M. (1982): *The Cult of Ifá among the Yòrubá*, Ethnographica, London.
- Menéndez Vázquez, L. (1990): *Estudios afrocubanos*, Universidad de La Habana. CEAP, La Habana.
- Menéndez Vázquez, L. (2000): «Un Eleguá para hacerse cíclope», en *Artecubano* (Consejo Nacional de Las Artes Plásticas, la Habana) 1, pp. 72-79.
- Merle, P. (1997): *Voodoo & Santería*, Corvus, London.
- Millet, J. (2000): *Las religiones afrocubanas, hoy*, Fundación Eugenio Granell, Santiago de Compostela.
- Molina, N.A. (1974): *Manual do babalaô e yalorixá*, Editôra Espiritualista, Rio de Janeiro (Brasil).
- Mosquera, G. (1996): «Eleguá at the Modern Crossroads: The Presence of Africa in the Visual Art of Cuba», en *Santería Aesthetics in Contemporary latin American Art*, Smithsonian Institution Press, Washington d.C, pp. 225-258.
- Moura, C.E. (1994): *As Senhoras do pássaro da noite: Escritos sobre a religião dos orixás: V*, Universidade de São Paulo. EDUSP, São Paulo (Brasil).
- Moura, C.E. (2004): *Culto Aos Orixás: Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-brasileiras*, Pallas Editora e Distribuidora, Rio de Janeiro (Brasil).
- Murphy, J.M. (1988): *Santería: an African religion in America*, Beacon Press, Boston (Massachusetts).
- Neimark, P.J. (1993): *Way of the Òrìsà: Empowering Your Life Through The Ancient African Religion Of Ifá*, Harper Collins Publishers, New York.
- Nelson Aboy, D., (2004): *25 siglos de historia de la santería cubana*, Exa Editores, S. L., Santander.
- Oliver, E.I. (1998): *Afro-Brazilian Religions: a selected annotated bibliography 1900-1997*, Salalm Secretariat: Seminar On The Acquisition of Latin American Library

Materials, New Orleans (Louisiana).

Ortíz Fernández, F. (1906): *Los Negros brujos. (Apuntes para un estudio de la etnología criminal)*, Librería Fernando Fé, Madrid.

Parrinder, G. (1954): *African Traditional Religion*, Hutchinson and Co. Ltd., London.

Pemberton, J. III (1975): «Eshu-Elegbara: The Yòrubá Trickster God», *African Arts* (Áfrican Studies Center, University of California), 1, 9, pp. 20-27.

Pérez, C. (Obá Ecún) (1985): *Òrìsà: metodología de la religión Yòrubá*, Editorial SIBI, Miami (Florida).

Pérez, C. (Obá Ecún) (1998): *Tratados de los Òrìsàs y entre los Òrìsàs*, ObaEcun Books, Miami (Florida).

Pessoa de Castro, Y. (2004): «De como Legba tornou-se interlocutor dos deuses e dos homens», en *Revista Pós Ciências Sociais* (Universidade Federal Do Maranhão, Brasil), nº 2, vol. 1.

Popoola, S. S. (1997): *Practical Ifá Divination. Ifá Reference Manual: For the Beginner and the Professional. Vol. 3*, Athelia Henrietta Press, Brooklyn (New York).

Popoola, S. S. (2008a): *Ikunle Abiyamo: The ASE of Motherhood*, AsefinMedia, LLC, New York.

Popoola, S. S. (2008b): *Ifá Dídá. An Invitation to Ifá Divination. The Professional and the Beginner. Vol. 1: Èjì Ogbè-Òfún Méjì*, AsefinMedia, LLC, New York.

Prandi, J.R. y Rocha, A.M. (2001): *Caminhos de Odu: os Odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme os ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998*, Pallas Editora e Distribuidora, Rio de Janeiro (Brasil).

Prandi, J.R. y Rocha, A.M. (2002): *Ifá, o adivinho: histórias dos deuses africanos que vieram para o Brasil com os escravos*, Companhia das Letras, São Paulo (Brasil).

Rabedimy, J.F., (1976): *Pratique de divination à Madagascar: Technique du sikidy en pays sakalava-Menabe*, ORSTOM, París.

Rey Roa, A.A. (2000): «Elegguá dentro de la práctica santera en Cuba: Su sincretismo con el Niño de Atocha», en *Fe, arte y cultura: Santo Niño de Atocha: Exvotos*, Instituto Nacional de Bellas Artes de México, México D. F., Museo Casa Estudio Diego Rivera y Frida Kahlo, México D. F., pp. 131-133.

Rocha, A.M. (1999): *Caminhos de Odu: Os Odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme os ensinamentos escritos por Agenor Miranda em*

1928 e por ele mesmo revistos em 1998, Pallas Editora e Distribuidora, Rio de Janeiro (Brasil).

Rodríguez Dado, R. (2000): *El santero cubano: religiones afrocubanas y fe cristiana*, Ediciones Universal, Miami (Florida).

Sâlámì, A. (1991): *Ifá: A Complete Divination*, NIID Printing and Publishing, Nigeria.

Sales, N.R. (2001): *Búzios: a fala dos orixás: caídas, significados, leituras*, Pallas Editora e Distribuidora, Rio de Janeiro (Brasil).

Santo, J.B. (Obaluaye) (1995): *A verdadeira origem do candomblé: seus orixás e sua magia*, Edición del Autor, Rio de Janeiro (Brasil).

Santos, D.M. (Mestre Didi) (1962): *História de um terreiro nagô: crônica histórica*, Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro (Brasil).

Scott, L.F. (Babalosha Odufora) (1994): *Tales of Ancestors and Òrìsà*, Athelia Henrietta Press, Brooklyn (New York).

Scott, L.F. (Babalosha Odufora) (1995): *Beads of Glass, Beads of Stone. An introduction to the Òrìsà and Apataki of the Yòrubá Religion*, Athelia Henrietta Press, Brooklyn (New York).

Sosa Rodríguez, E. (1989): *Presencia y significado de Eshu en Nigeria*, Casa de África, La Habana.

Souza Hernández, A. (1996a): *Las Dieciseis Esencias Básicas del Ifismo*, Centauro Ediciones, Caracas (Venezuela).

Souza Hernández, A. (1996b): *Orìsàs, Mitos y Leyendas*, Centauro Ediciones, Caracas (Venezuela).

Souza Hernández, A. (1998a): *El Sacrificio en el culto de los Òrìsàs. Ebbó: animales, materiales y plantas*, Centauro Ediciones, México D. F.

Souza Hernández, A. (1998b): *Echu-Elegguá: Equilibrio dinámico de la existencia*, Unión: Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), La Habana.

Souza Hernández, A. (2003): *Ifá. Santa palabra. La ética del corazón*, Ediciones UNIÓN.

Souza Hernández, A. (2005): *Los Òrìsàs en África: una aproximación a nuestra identidad*, Ciencias Sociales, La Habana.

Sowande, F. (1964a): *Ifá: Guide, Counsellor, and Friend of Our Forefathers*, University of California Press, Los Angeles (California).

Sowande, F. (1964b): *Ifá*, Forward Press, Yaba.

Sowande, F. (1965): *Ifá: Odù Mimo, Ancient Religious Societies of African Descendants*

Association, Lagos (Nigeria).

Thompson, R.F. (1971): *Black Gods and Kings, Occasional Papers of the Museum and Laboratories of Ethnic Arts and Technology*, University of California at Los Angeles.

Thompson, R.F. (1981): *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*, Random House Publishing Group, New York.

Thompson, R.F. (1993): *Face of the Gods: Art and Altars of Africa and the African Americas*, Museum of African Art, New York.

Thompson, R.F. (1994): *Three Warriors: The Atlantic Altars of Esu, Ogún, and Ochossi*, Smithsonian Institution Press, Washington d.C.

Valdés Jane, J. Santana Zaldívar, E. y Valdés Janet, E. (1997): *Documentos para la historia de Osha-Ifá en Cuba: tratado enciclopédico de caminos... omolúos y tonti abure, Ofún Yemiló, Regla* (Cuba

Valdés, Janet, E., García Ruiz, O., Hernández López, M. y Valdés Jane, J. (1997): *Tratado de Eshu-Elegbara: Tm. I, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló*, La Habana, 1992, Col. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba.

Valdés, Janet, E., Valdés Jane, J. y García Ruiz, O. (1997): *Tratado de Eshu-Elegbara: Tm. II, Ilé Osha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí Awó Fa Kan ni Órúnmilá Omó Odun Ifá Yemiló*, La Habana.

Velho, Y.M. (1975): *Guerra de Orixás: um estudo de ritual e conflito*, Zahar Editores, Rio de Janeiro (Brasil).

Verger, P.F. (1957a): *Notes sur le Culte des Orisa et Vodun à Bahia: La Baie de Tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne côte des Esclaves en Afrique*, Institut Français d'Afrique Noir. IFÁN, Dakar (Senegal).

Verger, P.F. (1957b): *Notes sur le culte des Òrìsà et vodoun à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves*, *Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire* LI, Institut Français d'Afrique Noir. IFÁN, Dakar (Senegal).

Verger, P.F. (1965): «Grandeur et Decadence du Cuite de Iyámi Osorongá», *Journal de la Société des Africanistes*, 1, XXXV, pp. 141-243.

Verger, P.F. (1982): *Òrìsà: Le dieux Yorouba en Afrique et au nouveau monde*, A. M. Métaillie, París.

Verger, P.F. (1996): *Dieux d'Afrique: Culte Des Òrìsà Et Vodouns a L'Ancienne Cote Des Esclaves En Afrique Et a Bahia, La Baie De Tous Les Saints Au Bresil*, Paul Hartmann

Carlos Cardoso Guerra

Editeur, Paris.