

# *Egúngún*: ancestralidad y educación

## *Egúngún*: Ancestry and Education

Abril Atenea Reyes Sandoval

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

abrilatenea.rs@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3806-2699

**Resumen:** En este artículo nos proponemos explorar el vínculo entre las nociones de ancestralidad y educación. Comenzamos revisando algunos aspectos generales de la veneración de los ancestros en las culturas del África subsahariana. Esto aporta un suelo común para acercarnos a la cultura yoruba en particular y analizar el culto a los ancestros a través del festival de *Egúngún*. En seguida, desarrollamos algunas claves con la finalidad de indagar las pautas que aporta el concepto de *egúngún* para entender la educación en esta tradición. Destacamos tres aspectos: la función de la oralidad en la construcción de sentidos de mundo; la formación del buen carácter de la persona; y la conmemoración del pasado como elemento constitutivo de la identidad individual y colectiva. Finalmente, proponemos apreciar el festival de *Egúngún* como una experiencia educativa que podría clasificarse dentro del ámbito de la educación informal.

**Palabras clave:** ancestros, *egúngún*, educación, yoruba, tradición

**Abstract:** In this article we aim to explore the relationship between ancestry and education. We start reviewing some general aspects of ancestor worship in sub-Saharan African cultures. This provides a common ground for approaching Yoruba culture in particular and analyzing ancestor veneration through the *Egúngún* festival. Next, some key points are put forward to investigate the guidelines that the concept of *egúngún* provides to understand education in this tradition. Three aspects are highlighted: the role of oral tradition in the construction of “world-senses”; the formation of a person’s good character; and the commemoration of the past as a constitutive element of individual and collective identity. Finally, we propose to appreciate the *Egúngún* festival as an educational experience that could be classified within the scope of informal education.

**Keywords:** ancestors, *egúngún*, education, yoruba, tradition

**Recibido:** 31 de enero de 2022

**Aceptado:** 13 de mayo de 2022



‘*Olomo lo l’aye*’ [quien tiene hijos posee el mundo]

A veces pienso que tenemos hijos porque queremos que haya alguien que le explique al mundo quiénes fuimos cuando ya no estemos aquí.

AYÒBÁMI ADÉBÁYÒ, *Stay with me* (2017)<sup>1</sup>

## Introducción

En la cultura yoruba tener descendencia es un imperativo social. ¿De qué otra manera se preservaría la cultura si no fuese por esas hijas e hijos que, al crecer, honrarán la memoria de sus antepasados? ¿Quiénes, si no, darían continuidad a las líneas de descendencia? ¿Quiénes se elevarían a la categoría de ancestros al momento de la muerte? ¿Qué entidades brindarían orientación a los humanos? En los hijos convergen los miembros de una comunidad: “por la descendencia se hacen presentes los que ya murieron en el pasado y se echan las bases para prolongar en el futuro la existencia de los que aún viven”.<sup>2</sup> La ancestralidad está profundamente arraigada en el pensamiento y prácticas de muchas culturas del África subsahariana, incluida la yoruba, uno de los grupos etnolingüísticos más grandes del continente, que se localiza en la región suroeste de Nigeria. Es un concepto que se imbrica con formas particulares de concebir la vida, la muerte, el tiempo, la comunidad y la familia.

¿Habría forma de poner en relación ancestralidad y educación? La pregunta no es fortuita: sabemos que el modo en que se piensa, se nombra y se pone en acto eso que llamamos “educación”, admite todo un universo de posibilidades según las tradiciones u horizontes de comprensión desde donde se aprecie.<sup>3</sup> En la Antigua Grecia, por ejemplo, el término *paideia* daba cuenta de algo que, en términos actuales, solo podríamos entender echando mano de un cúmulo de

<sup>1</sup> Ayòbámi Adébáyò, *Stay with me* (Edinburgh: Canongate, 2017). En el original: “*Olomo lo l’aye*’ – He who has children owns the world”. “Sometimes I think we have children because we want to leave behind someone who can explain who we were to the world when we are gone”. La traducción es mía.

<sup>2</sup> Jean de Dieu Madangi, “El tiempo en el universo simbólico africano”, en *Africanísimo: una aproximación multidisciplinar a las culturas negroafricanas*, ed. Olga Barrios (Madrid: Verbum, 2009), 85.

<sup>3</sup> Itzel Casillas Avalos, “La historia conceptual como vigilancia hermenéutica de la tradición. Indicaciones sobre el concepto ‘educación no formal’”, en *La filosofía de la educación y sus tradiciones*, coord. Renato Huarte Cuéllar (Ciudad de México: FFyL, UNAM, 2018), 23.

conceptos como “cultura”, “tradición”, “educación”, “civilización”, “instrucción”, entre otros. Ninguno de ellos por sí mismo podría expresar en su totalidad lo que ese ideal griego implicaba.<sup>4</sup> Ejemplos similares son los vocablos nahuas *tla-cahuapahualiztli* e *ixtlamachiliztli*, traducidos como “arte de criar y educar a los hombres” y “sabiduría que se transmite a los rostros ajenos”, respectivamente; los cuales hay que situar en contexto para tener alguna idea, aunque sea aproximada, de los procesos que seguían los pueblos nahuas en el México prehispánico para formar a las niñas y los niños por medio de discursos orales en el hogar y en los “templos-escuelas” (como el *calmecac* y *tepochcalli*).<sup>5</sup>

Los casos anteriores muestran que invocar este vocablo en nuestra lengua para pensarlo en otras no solo tiene consecuencias lingüísticas, sino que en este ejercicio de traducción también se juega una variedad de *sentidos de mundo*. Esta categoría es empleada por la socióloga nigeriana, de origen yoruba, Oyèrónkẹ Oyěwùmí, para distanciarse del concepto “visión de mundo”, pues la autora sostiene que en Occidente se privilegia el sentido de la vista para conocer la realidad y, en consecuencia, construir una *mirada* particular sobre ella. No obstante, el concepto resulta eurocéntrico e inoperante en culturas que dan importancia a otros sentidos, además de la vista, para formar su concepción del mundo.<sup>6</sup>

Si pensamos la educación en términos amplios, como un fenómeno sociocultural que tiene diferentes expresiones a lo largo de la experiencia de vida de los sujetos y las comunidades en las que ellos se sitúan, podría haber aspectos que, aunque aparentemente lejanos al concepto de educación, admitieran interpretarse en relación con el modo en que esta se practica en un entorno determinado. Nuestra propuesta aquí se centra en la noción de ancestro (*ará ọrun*)<sup>7</sup> en la cultura yoruba; concretamente, en la veneración de los ancestros (*Egúngún*).

<sup>4</sup> Zaghoul Morsy la llama “La galaxia paideia” en la introducción a la obra *Thinkers on Education*. Vol. I. (París: UNESCO, 1993), 7.

<sup>5</sup> Miguel León-Portilla, “La educación entre los nahuas”, en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (Ciudad de México: UNAM, 1956), 271.

<sup>6</sup> Oyèrónkẹ Oyěwùmí, *La invención de las mujeres*, coord. Yuderkys Espinosa Miñoño, trad. Alejandro Montelongo González (Bogotá: En la Frontera, 2017), 39.

<sup>7</sup> Literalmente significa “habitante del cielo” o “habitante del mundo invisible”. Cf. Olabiyi Babalola Yai, *Yoruba-English, English-Yoruba Concise Dictionary* (New York: Hippocrene Books, 1996). En este trabajo hemos optado por la ortografía estándar del yoruba, que se identifica por los caracteres latinos y los acentos diacríticos para distinguir los tonos de las vocales. Los puntos debajo de algunas de ellas, como en la ọ /ɔ/ y la ẹ /ɛ/ indican que son sonidos vocálicos diferentes a los que conocemos en castellano como /o/ y /e/. Véase Tèmitópẹ Olúmúyiwá, “Yoruba Writing: Standards and Trends”, *Journal of Arts and Humanities* 2, núm. 1 (febrero, 2013); y Antonia Yétúndé Fọlárín Schleicher, *Colloquial Yoruba. The Complete Course for Beginners* (New York: Routledge, 2008).

Nos interesa articular el presente texto sobre dos preguntas: ¿qué papel juegan los ancestros en la formación del sujeto en la cultura yoruba?, y ¿qué pautas aporta el término *egúngún* para pensar la educación en esta tradición? Primero, expondremos algunas generalidades sobre los ancestros y su relevancia sociocultural en la región del África subsahariana. En seguida, pondremos en contexto la veneración de los ancestros en la cultura yoruba, la cual se celebra a través del festival *Ọdún Egúngún*.<sup>8</sup> Veremos que el término *egúngún* no solo nombra a los espíritus ancestrales, sino también a las máscaras que se usan en ese evento. Por último, desarrollaremos algunas claves desde donde creemos que es posible relacionar la ancestralidad y la educación en este contexto cultural. En el análisis buscaremos evidenciar qué sujetos intervienen, qué procesos se ponen en juego y, en última instancia, cómo se forma el sujeto o la comunidad por medio de la veneración de los ancestros.

## Algunas generalidades sobre los ancestros

Es necesario aclarar que toda generalización sobre un continente (como cuando se habla de “lo europeo”, “lo asiático” o “lo latinoamericano”) conlleva el riesgo de desdibujar los rasgos que distinguen a la multitud de grupos englobados en esos términos tan amplios, creando clichés que obstruyen una comprensión plural de las culturas del mundo. Algo así sucede con el desafortunado lugar común en el que los discursos occidentales han colocado a África, como un continente sin historia, exótico (por no decir primitivo), donde prevalecen la hambruna, las epidemias y los conflictos armados, tal como advierte el escritor keniano Binyavanga Wainaina en su ensayo “How to Write About Africa”.<sup>9</sup>

El tema de la ancestralidad y espiritualidad africanas no es la excepción, porque si bien ambas están presentes en muchos grupos étnicos del continente, cada uno tiene su propio sistema de creencias, cosmogonía, deidades y prácticas rituales. Por eso, al proponernos explicar algunas generalidades sobre la relevancia sociocultural de los ancestros, no queremos sumarnos a la construcción de esa historia única<sup>10</sup> sobre la homogeneidad del continente. Simplemente cree-

<sup>8</sup> *Ọdún* bien puede significar “festival” o “año”, y *Egúngún*, “ancestro”, aunque tiene más acepciones que veremos más adelante.

<sup>9</sup> Binyavanga Wainaina, “How to Write About Africa”, *Granta* 92, 2 de mayo de 2019, <https://granta.com/how-to-write-about-africa/>

<sup>10</sup> Cf. “Chimamanda Adichie: El peligro de la historia única”, video de YouTube, publicado por TED, 7 de octubre de 2009, <https://youtu.be/D9Ihs24izeg>

mos que son pautas para iniciar el recorrido que más tarde haremos por la senda de la ancestralidad en la cultura yoruba, sin descuidar que todo abordaje similar no debe ignorar los matices de esas identidades totalizantes (“lo africano”, “la ancestralidad”) y su existencia problemática.

En este sentido, desde el inicio anticipamos que en muchas culturas tradicionales africanas, incluida la yoruba, hay un simbolismo muy especial en torno al linaje, pues garantiza la permanencia (y supervivencia) del grupo a lo largo del tiempo. Una persona no llega al mundo sola, pertenece a toda una línea genealógica previa y, al mismo tiempo, al momento de nacer se convierte en el pasado de las generaciones venideras.<sup>11</sup> Por eso el linaje articula a los ancestros con sus descendientes y desempeña una función preponderante en la estructura y organización de los grupos étnicos.

Hasta cierto punto, podemos afirmar que honrar la memoria de los antepasados tiene un valor muy alto en muchas tradiciones, no solo en las africanas. Esto no es fortuito: al preservar el pasado, los sujetos y comunidades enteras pueden situarse temporal y espacialmente en el mundo, es decir, pueden historiarse. Pero veamos cómo funciona esta comprensión de lo espiritual y lo sagrado en las culturas tradicionales de África.

Los ancestros son espíritus que adquieren esta categoría solo en la medida en que hayan llevado una vida ejemplar y tenido una muerte tranquila. Lo primero, conlleva la veneración de sus propios ancestros, el respeto a los ancianos y la procreación. Lo segundo, significa que no murieron jóvenes, por enfermedad o por suicidio.<sup>12</sup> Los ancestros tienden un puente entre el plano de lo sagrado y la existencia material. Al venerarlos, los vivos entablan una relación recíproca con los espíritus de sus ancestros, pues, aunque técnicamente están muertos, necesitan ser recordados por medio de libaciones, ceremonias rituales y sacrificios. A cambio de este sustento, el ancestro brinda auxilio y orientación a los vivos.

Dado que son fuerzas espirituales que se manifiestan en la naturaleza, los eventos desafortunados como las tormentas, sequías o epidemias se atribuyen al descontento del ancestro hacia sus descendientes. Seguir reglas o corregir el

<sup>11</sup> Dieu Madangi, “El tiempo en el universo simbólico africano”, 85. En ocasiones, incluso el espíritu de los ancestros reencarna en los recién nacidos, por eso la descendencia es tan apreciada.

<sup>12</sup> De hecho, se piensa que venerar a un ancestro que no tuvo una muerte tranquila puede traer desgracias a la familia. Véase Leonel Gámez Céspedes, “El concepto de vida y muerte en la religión yoruba”, *Vita Brevis. Revista Electrónica de Estudios sobre la Muerte*, núm. 2 (julio-diciembre, 2012): 48-86, [https://mediateca.inah.gob.mx/islandora\\_74/islandora/object/articulo%3A14828](https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/articulo%3A14828)

comportamiento lo mantiene satisfecho y dispuesto a actuar en favor de la prosperidad de la comunidad. Podemos advertir que tanto la esfera material como la espiritual están imbricadas en la vida cotidiana.<sup>13</sup>

Los ancestros no necesariamente pertenecen a un linaje familiar, pues también hay los que protegen a pueblos enteros. Por eso, además de los rituales de conmemoración que se hacen en una línea de descendencia, también hay celebraciones nacionales, como la del *Egúngún* en el pueblo yoruba, o el *Nananom Nsamanfo* de los ashanti, un subgrupo cultural de los akan, ubicados en buena parte del territorio de Ghana.<sup>14</sup>

La relevancia sociocultural de los ancestros se concentra en reforzar el sentido de pertenencia a un linaje y una comunidad (que engloba tanto a los vivos como a los muertos y a los que están por nacer). Como señala atinadamente Molefi Asante, el tejido social está entramado con la veneración de los ancestros.<sup>15</sup>

Esta cosmovisión no es idílica. No es posible escindir el culto de los ancestros de las dinámicas de despojo que han afectado al continente africano a lo largo de la historia, a través, por ejemplo, de la colonización y el imperialismo europeos que tuvieron su mayor expresión entre los siglos XVI y XX (cuya impronta se mantiene hasta la actualidad); o del fenómeno de migraciones forzadas que aquejan a algunos países africanos y de la diáspora. Desde este punto de vista, por ejemplo, ¿qué implica saberse parte de un linaje cuando se es despojado de la condición humana y transportado a la fuerza a otro continente en condiciones de esclavitud? ¿Qué significado adquiere la conmemoración de los antepasados cuando se deja a la familia en la tierra natal porque es necesario emigrar ilegalmente en busca (muchas veces vana) de mejores condiciones de vida?<sup>16</sup>

Ejemplos como estos invitan a apreciar, aunque sea vagamente, cómo la relación con los ancestros no se reduce a su dimensión religiosa ni es un elemento estático en las tradiciones antiguas de los grupos étnicos; en realidad, está en tensión con procesos históricos y dinámicas de poder como los que ya mencionamos. Mirarla de este modo permite evidenciar las actualizaciones que tiene

<sup>13</sup> Molefi Kete Asante, "Ancestors", en *Encyclopedia of African Religion*, eds. Molefi Kete Asante y Ama Mazama (USA: SAGE, 2009), 45-52.

<sup>14</sup> *Ibidem*: 48.

<sup>15</sup> *Ibidem*: 47.

<sup>16</sup> Estos ejemplos están basados en la trama de dos novelas contemporáneas: *We Need New Names* (2013), de la escritora zimbabuense NoViolet Bulawayo; y *Homegoing* (2016), de la escritora ghanesa-estadounidense Yaa Gyasi. Nos parece importante rescatar ejemplos literarios, pues las autoras revitalizan las tradiciones de sus propios países sin dejar de lado una mirada crítica sobre los problemas que los atraviesan.

la ancestralidad a partir de los sentidos que sobre ella construyen los propios sujetos, grupos y comunidades que la viven en su día a día.

Hechas estas anotaciones, podemos centrar la atención en el tema que nos convoca en este escrito: la veneración de los ancestros en la cultura yoruba.

### ***Egúngún*: la máscara de los ancestros en los pueblos yoruba**

El término *yoruba* nombra a uno de los tres grupos etnolingüísticos predominantes en Nigeria (junto con los hausa y los igbo), y uno de los más amplios del continente. Se estima que entre 25 y 40 millones de personas pertenecen a él (sin contar la diáspora, que se encuentra dispersa por todo el mundo, pero con especial presencia en dos países de Sudamérica y el Caribe: Brasil y Cuba).<sup>17</sup> Se localiza principalmente en el suroeste de Nigeria, en el África occidental, pero se extiende hacia países colindantes como Benín, Togo y el este de Ghana.<sup>18</sup> *Yoruba* también hace referencia a la lengua y la religión de estos grupos.

Aunque su mito fundacional tiene varias versiones, una de ellas declara que Olórun, también conocido como Olódùmare, la máxima deidad celestial, tendió una cadena hacia la Tierra (la cual estaba cubierta de agua en sus orígenes) y, por medio de ella, descendió su hijo Odùduwà para fundar el mundo terrenal (*ayé*) en Ilé-Ifé, ciudad que se consideraría la cuna de este pueblo y de la humanidad. Por eso Odùduwà es tenido como ancestro primordial de los yoruba. Otras deidades (*òrìṣà*)<sup>19</sup> bajaron a la Tierra, se dispersaron y fundaron los 16 reinos sobre los cuales se establecieron los pueblos yoruba.

De todos esos asentamientos urbanos el más próspero y poderoso (tanto a nivel político como económico y militar) fue Oyo, cuya expansión ocurrió en el siglo XV y perduró hasta finales del XVIII, previo a la colonización británica. Sin embargo, también se establecieron otros poblados yoruba en estados como Ekiti, Lagos, Ogun, Osun, Ondo, Egbá, Egbado e Ijebu. Si bien en cada localidad ha habido diferentes apropiaciones de la lengua, cultura y religión, comparten atributos que permiten referirse a ellas como un grupo más o menos uniforme.

Una característica de los yoruba antiguos, que se conserva hasta hoy, es la organización social jerárquica basada en el linaje y la senioridad. Las posicio-

<sup>17</sup> BioDun J. Ogundayo, “Yoruba”, en *Encyclopedia*, eds. Asante y Mazama, 738.

<sup>18</sup> Tomemos en cuenta que las fronteras fueron creadas arbitrariamente durante la colonización y el imperialismo europeos entre los siglos XVI y XIX, imponiendo divisiones artificiales a los territorios ya habitados por estos grupos étnicos.

<sup>19</sup> Se pronuncia “orisha”.

nes de autoridad eran ostentadas por los gobernantes (*oba*), identificados como descendientes directos de Olórun; y por los ancianos (*alagbàá*), ya que la clasificación de los miembros de la sociedad se hacía en función de sus edades, siendo las personas mayores las más respetadas.<sup>20</sup> Es importante considerar esta estructura para entender el sentido de pertenencia de los habitantes a su grupo, pues el reconocimiento y poder que tenían los dirigentes permitían identificarse como una colectividad diferenciada de otros asentamientos yoruba o incluso de otros grupos étnicos.<sup>21</sup>

Dice un proverbio (*òwe*) en lengua yoruba que las personas son veneradas una vez que mueren y se convierten en deidades.<sup>22</sup> Esto sucede porque, como mencionamos, la muerte no significa el final de la vida, sino la transición de un plano de la existencia material a uno espiritual. Cuando las personas mueren, solo su cuerpo (*ara*) perece.<sup>23</sup> En cambio, su “alma” o “espíritu” (*ẹ̀mí*) pasa a habitar el *Sasa*, un plano que también contempla a los vivos y a los espíritus que están por nacer. Estar en este plano representa una posición privilegiada, en tanto que el *Sasa* sirve como bisagra entre el mundo terrenal y el celestial (*ayé* y *orun*, respectivamente), donde los espíritus de los ancestros pueden tener contacto con los vivos al mismo tiempo que con las deidades. Así, se entiende la relación recíproca entre los vivientes y los ancestros: cuando el ancestro deja de ser recordado, pasa a otro plano (*Zamani*), aquél que habitan las deidades y los espíritus, donde ya no puede auxiliar a los humanos.<sup>24</sup>

La falta de veneración trae consecuencias negativas. Así lo cuenta una parábola sobre la creación del *Egúngún* (“culto a los ancestros”), en la que un anciano muy importante llamado Alagbá se lamentaba: “Hasta la mata de plátanos que siempre producía plátanos grandes, solo produce plátanos chicos, los frijoles ya no producen, el ñame tampoco y el maíz tampoco. En lugar de llover fuerte, solo

<sup>20</sup> Oyèwùnmí, *La invención de las mujeres*, 96. Esta clasificación también contempla ritos de pasaje que marcan la transición entre una etapa de vida y otra (el nacimiento, la niñez, la juventud, la adultez, el matrimonio, la muerte).

<sup>21</sup> Cristina Boscolo, *Odún. Discourses, Strategies, and Power in the Yoruba Play of Transformation* (Amsterdam: Rodopi, 2009), 93.

<sup>22</sup> *Ibidem*: 191. El proverbio en cuestión es: “*A kú tán làá dèrè, ẹ̀niyàn ò suwòn láàyè*”. Su traducción al inglés, según Boscolo, es: “To die is to become deified; no one venerates a living person”.

<sup>23</sup> *Ibidem*: 193. Es interesante la relación que hace Cristina Boscolo entre las dos acepciones del vocablo, pues asocia el cuerpo del difunto con una “máscara temporal”. Esa es la que se pierde al momento de la muerte.

<sup>24</sup> Gámez Céspedes, “La vida y la muerte”, 72.



cae alguna llovizna”.<sup>25</sup> Alagbá acude a un *babalawo*<sup>26</sup> para saber la razón de este infortunio y se le encomienda hacer la veneración correspondiente para contentar al ancestro. Una vez que termina, comienza a llover muy fuerte como señal de que el periodo de sequía e infertilidad ha terminado.<sup>27</sup>

En la cultura yoruba hay una celebración dedicada explícitamente a la veneración de los ancestros: se conoce como *Ọdún Egúngún*. El término *egúngún* tiene varias acepciones. Cuando se escribe sin los acentos agudos (*egungun*) significa “huesos” o “esqueleto”. Sin embargo, la lengua yoruba es tonal, así que el significado de las palabras puede cambiar cuando no se pronuncian con la entonación adecuada, esa es la función de los acentos. *Egúngún*, en cambio, puede entenderse como “ancestro”, pero también nombra el culto de los ancestros originado en Oyo, y más tarde difundido por ese grupo dominante en el resto de los pueblos yoruba que conquistaba a través de las guerras internas de los siglos XVII al XIX. De acuerdo con Solomon Babayemi, el culto era una institución política que intervenía en varios asuntos de la localidad. Por ejemplo, sus miembros, llamados *òjè*, lideraban los ejércitos y velaban por la seguridad de la población manteniendo lejos a ladrones o cualquiera que pudiera quebrantar el orden social.<sup>28</sup> Gracias a la difusión de este culto se popularizó en la cultura yoruba la veneración de los ancestros. Empero, el término en cuestión también hace referencia a las máscaras que portan los danzantes (*egúngún aláré*) para personificar a los ancestros durante los festivales dedicados a ese fin. Vemos, entonces, que en torno al concepto de *egúngún* se articulan los ancestros y las instituciones, personajes y objetos que participan o se usan para venerarlos.

El *Ọdún Egúngún* es anual y en la mayoría de los pueblos yoruba se celebra entre mayo y julio. Su rasgo más distintivo es la invocación de los ancestros a través de las máscaras *egúngún* que desfilan por todo el pueblo al ritmo de tambores y coros compuestos para la ocasión.

Los suntuosos trajes que portan los *egúngún aláré* los cubren de la cabeza a los pies, porque se supone que ellos personifican el espíritu de los ancestros. Por lo tanto, toda su figura (incluyendo su vestuario, su voz, sus movimientos) tiene que convidar la idea de un ser suprahumano. También por este motivo, su

<sup>25</sup> *Ibidem*: 69.

<sup>26</sup> Hombre sabio encargado de la interpretación del oráculo divino de Ifé. Podría considerarse un sacerdote de la religión yoruba.

<sup>27</sup> Gámez Céspedes, “La vida y la muerte”, 71.

<sup>28</sup> Solomon Oyewole Babayemi, *Egúngún Among the Yorúbá* (Ibadan: Board Publications, 1980), 28.

identidad no debe ser revelada y las demás personas deben dirigirse hacia ellos con solemnidad.<sup>29</sup> Cada familia tiene su *egúngún* y los cantos que le componen conservan la impronta especial de ese linaje. Llegada la semana del *Ọdún*, los habitantes se reúnen en las calles para verlos desfilar. Recorren el pueblo, visitan las casas de otros familiares, los sepulcros de los antepasados y el gobernante de la localidad presencia el evento.

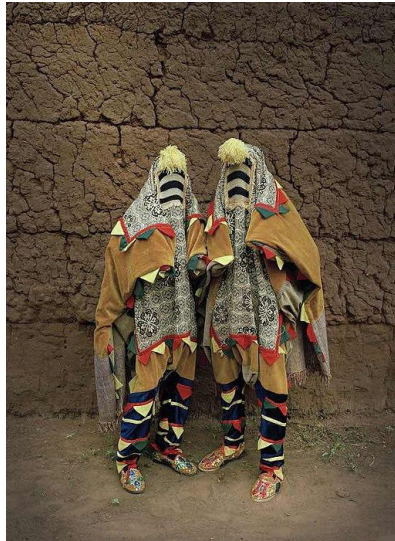


Figura 1. Un par de *egúngún aláré*.  
ABORISADEADETONA, “Egungun in their colorful attire” [sic],  
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Egungun\\_in\\_their\\_coloful\\_attire.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Egungun_in_their_coloful_attire.jpg)

En general, coincidimos con Molefi Asante cuando comenta que el *Egúngún* es una ocasión en la que se refuerza el sentido de comunidad existente entre las generaciones pasadas y las nuevas, y demuestra que la vida y la muerte en esta tradición son condiciones vinculantes entre los descendientes y los espíritus de los ancestros:

Cuando el festival de *Egúngún* se celebra y la máscara comienza su actuación bajo la dirección de algún anciano de la familia, o *Alagbá*, los miembros de la sociedad se sienten fuertemente vinculados con su linaje, porque caen en cuenta de que el *Egúngún*

<sup>29</sup> A veces se adornan látigos para mantener la distancia entre las personas y el *egúngún*. Ahora bien, cabe destacar que los *egúngún* no solo se hacen presentes en el *Ọdún* anual. También es común que hagan su aparición tras la muerte de un familiar, en las ceremonias funerarias.

lo ayudará a invocar los poderes de los ancestros a través de las danzas y el ritmo de las percusiones. Los yoruba enseñan que, en la religión africana tradicional, no somos individuos, sino partes de un legado colectivo y coherente que reúne a todos los espíritus en una gran comunidad.<sup>30</sup>

## El puente entre la ancestralidad y la educación

Ya nos preguntábamos al inicio de este escrito cómo la noción de ancestralidad podría darnos elementos para pensar *algo* sobre la educación. Teniendo en mente los aspectos sociales, históricos y religiosos de la cultura yoruba que hemos revisado hasta ahora, nos parece que hay varias claves para dar respuesta a nuestros cuestionamientos.

En primer lugar, hay que considerar la relevancia de la tradición oral para las culturas africanas en general, y la yoruba en particular. Se estima que esta tradición comprende los mensajes que independientemente de la forma discursiva que adopten, son transmitidos oralmente de generación en generación, de tal modo que contienen un cúmulo de significados amplio sobre la historia y la identidad de un grupo (su origen, genealogía, costumbres, tradiciones, lenguaje, hábitos, etcétera).<sup>31</sup>

Tal como advierte Jan Vansina, una característica importante de la tradición oral (además de los mensajes que se transmiten en cuentos, poemas, proverbios, mitos o narraciones de otro tipo) es su *performance*, es decir, el modo en el que los discursos son puestos en acto en la sociedad. Aquí se abre todo un abanico de posibilidades en función de factores como la frecuencia, tiempo, lugar, intención y sujetos que participan del *performance*, por mencionar solo algunos. Por eso, la tradición oral es dinámica: se va construyendo y actualizando de acuerdo con la diversidad de representaciones de los discursos orales a lo largo del tiempo.<sup>32</sup>

Desde esta óptica, el *Odún Egúngún* es una festividad con elementos pertenecientes a la tradición oral (por los discursos y prácticas involucrados); pero también es parte de un sentido de mundo donde la vivencia de la espiritualidad se entreteje con el plano material formando una misma tela, pues los familiares invocan desde la Tierra el espíritu del ancestro (el cual habita una dimensión más bien celestial). Tal es la relevancia de la oralidad: “es la gran escuela de la

<sup>30</sup> Asante, “Ancestors”, 233. La traducción es mía.

<sup>31</sup> Jan Vansina, *Oral Tradition as History* (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985), 13.

<sup>32</sup> *Ibidem*: 33-54.

vida que impregna y afecta cada uno de sus aspectos. Para quienes no capten su secreto podría parecer caótico; puede confundir a la mente cartesiana acostumbrada a dividirlo todo en categorías inequívocas”.<sup>33</sup>

Nos gusta pensar que hay un vínculo entre la ancestralidad y lo educativo porque entendemos la educación, siguiendo a Antonio Santoni, como un fenómeno con diversas expresiones a lo largo de toda la vida del sujeto (aún en los momentos que no son explícitamente educativos), y posee anclajes históricos, sociales y culturales.<sup>34</sup> Es decir, que la educación tiene especificidades de acuerdo con el arco temporal en el que ocurre, pero también es producto de la pertenencia de los sujetos a grupos o comunidades donde hay socialización y transmisión de cultura. Es en el encuentro con el otro en un medio dado donde reside el vínculo educativo. Desde este punto de vista, podríamos sostener que el festival de *Egúngún* constituye una experiencia educativa, donde los sujetos se forman a partir de las relaciones que entablan con los miembros de la familia, la comunidad, los *egúngún alaré* y, por supuesto, los ancestros.

Notemos que la tradición oral media en la construcción de estos vínculos. Al preguntarnos quiénes son los sujetos que participan del proceso educativo (aunque implícito) en el *Odún*, tendríamos que pensar en ciertos agentes de transmisión cultural: por un lado, los ancianos o *alagbàá*, “aquellos que conocen los secretos” y miembros del culto de *egúngún*, quienes presiden la presentación del danzante porque son los más grandes depositarios de la sabiduría popular. Por otro lado, las mujeres de la familia, las cuales conforman un coro que recita las historias del linaje, los nombres y logros de los ancestros en vida.<sup>35</sup> Por último, los ancestros mismos, pues preservan el conjunto de valores, comportamientos, actitudes, ideas y prácticas que hacen de la comunidad lo que es; es decir, la identifican. Por lo tanto, también tendríamos que considerarlos parte de los agentes que participan en los procesos educativos comunitarios.

En la representación del festival hay otras expresiones artísticas que abonan a hacer de él una experiencia educativa. Nos referimos a la vestimenta, las máscaras, la música y los bailes, sin los cuales esta celebración no estaría completa. Todos ellos presentan variaciones locales entre los subgrupos yoruba. En algunos lugares el vestuario oculta todo el cuerpo, mientras que otros grupos dejan

<sup>33</sup> Amadou Hampté Bá, en Oyèwùmí, *La invención de las mujeres*, 78-79.

<sup>34</sup> Antonio Santoni, “Prólogo”, en *Rostros históricos de la educación. Miradas, estilos, recuerdos*, ed. María Esther Aguirre Lora (Ciudad de México: CESU-FCE, 2001), 8.

<sup>35</sup> Babayemi, *Egúngún Among the Yorùbá*, 31. Es de notar que es a través de la tradición oral como se *aprende* a venerar a los ancestros.

descubiertas las extremidades. A veces las telas que cubren el rostro están unidas a máscaras de madera que rematan el extremo superior de la vestimenta, formando una especie de tocado. Las figuras de las máscaras suelen contener algún animal, rostro o símbolo representativo del linaje del *egúngún*.



Figura 2. Vestimenta del *egúngún*. Wendy Kaveney, “Egungun masquerade dance garment” (ca. 1950-1960), colección de The Children’s Museum of Indianapolis, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The\\_Childrens\\_Museum\\_of\\_Indianapolis\\_-\\_Egungun\\_masquerade\\_dance\\_garment.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_Childrens_Museum_of_Indianapolis_-_Egungun_masquerade_dance_garment.jpg)

Los elementos que hemos mencionado hasta ahora, y que podrían pasar desapercibidos al ojo descuidado, caracterizan la educación informal, que es, a grandes rasgos, la que ocurre en la vida cotidiana. Es asistemática, no está planeada, no persigue objetivos didácticos, no evalúa el proceso de aprendizaje ni es normada por alguna institución. Sin una regulación oficial, el valor de la educación informal suele ser poco comprendido o subestimado, según advierte el historiador nigeriano de la educación, A. Babs Fafunwa. Empero, creemos que la formación de los miembros de la comunidad se nutre ética y estéticamente al entrar en contacto de manera habitual con estas expresiones culturales durante todas las etapas de su vida.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> A. Babs Fafunwa, “Traditional African Education”, en *History of Education in Nigeria* (Oxon-Nueva York: Routledge, 2018), 17.

En relación con esta idea, vale la pena retomar un concepto inherente a la educación tradicional en la cultura yoruba: *ẹ̀kọ́*. Su significado se opone al de *iwé kíkó*, que puede entenderse como escolarización.<sup>37</sup> Comprende el “conocimiento de la religión y la oratura, el dominio de habilidades en agricultura y artesanías, la construcción de la fortaleza física y la agilidad, pero, sobre todo, la formación del carácter y el desarrollo de la sabiduría”.<sup>38</sup>

De los aspectos anteriores, nos interesa rescatar uno que se relaciona directamente con el tema de este escrito: la formación del carácter. Recordemos que un ancestro solo puede ser recordado como tal en la medida en que haya vivido una vida ejemplar. De hecho, esto tiene sus raíces en el mito y religión yorubas, pues los primeros seres humanos fueron elegidos por sus *virtudes* (o su buen carácter) para continuar con los trabajos terrenales que habían empezado las deidades enviadas al *ayé* por Olórun. Estos primeros humanos —que por la autoridad y el carácter sagrado con el que habían sido revestidos fueron conocidos como *orishas*, cabezas escogidas— fueron los primeros miembros en los linajes que se sucederían con el paso del tiempo.<sup>39</sup> Por lo tanto, no sería arriesgado concebir la figura del ancestro como un modelo de ser humano a formar.

No obstante, ¿qué se entiende por buen carácter o virtud desde la tradición antigua de este grupo cultural? De acuerdo con James Majasan, consiste en el “respeto a los ancianos, lealtad hacia los padres, honestidad en los asuntos públicos y privados, dedicación, disposición para ayudar a los necesitados, solidaridad, sociabilidad, valentía, y una intensa voluntad para el trabajo [...]”.<sup>40</sup>

Así como el término *ẹ̀kọ́* contempla una serie de conocimientos, habilidades y actitudes esperados en el sujeto para poder integrarse en sociedad, la expresión *omólúlàbí* se refiere con más precisión al conjunto de comportamientos morales, valores y principios esperados en un niño “virtuoso”. Sin embargo, llegar a ser *omólúlàbí* en la niñez no es garantía de convertirse en un hombre sabio, de buen carácter y con otros atributos valiosos en la sociedad, tales como tener

<sup>37</sup> Oludáre Olájubù, “The Use of Yoruba Folktales as a Means of Moral Education” 19, núm. 1 (January 1978): 212, <https://doi.org/10.1515/fabl.1978.19.1.21>

<sup>38</sup> Hellen Callaway, “Indigenous Education in Yoruba Society”, en *Conflict and Harmony in Education in Tropical Africa*, eds. Godfrey N. Brown y Mervyn Hiskett (London: Farleigh Dickinson University Press, 1975), s.p. La traducción es mía.

<sup>39</sup> Gámez Céspedes, “La vida y la muerte”, 52.

<sup>40</sup> James Majasan, citado en A. K. Fayemi y O. C. Macaulay-Adeyélure, “A Philosophical Examination of the Traditional Yoruba Notion of Education and its Relevance to the Contemporary African Quest for Development”, *Thought and Practice* 1, núm. 2 (2009): 46, <https://doi.org/10.4314/tp.v1i2.51589>. Traducción mía.

descendencia, propiedades y reconocimiento público. Lo anterior evidencia que en la educación tradicional yoruba el sujeto se forma a lo largo de la vida. En este sentido, un *omólúlàbí* llegaría a convertirse en *omogidi* hacia su adultez y en un *agbasanko* llegada la vejez, esto es, un “adulto mayor al que todo mundo quiere imitar; [es] aquel que tiene dignidad e integridad; aquel que demanda respeto.”<sup>41</sup>

Nos parece que la veneración de los ancestros forma parte de las costumbres o prácticas que se espera las personas interioricen para imitarlas, desarrollar el propio carácter y llegar a convertirse en *omólúlàbí*, *omogidi* y *agbasanko*, esto es, seres completos. Así, la persona podría aspirar a convertirse en un ancestro hacia el final de su vida, y tener incluso la posibilidad de reencarnar en alguno de sus descendientes.

La reencarnación también pertenece a las creencias de la religión yoruba. En Nigeria, cuando los niños nacen, las familias acuden con un *babalawo* para que les diga cuál es el destino que el niño eligió antes de nacer.<sup>42</sup> Si resulta que alberga un ancestro reencarnado, al niño se le enseñan todas las actividades que solía hacer ese ancestro para que él también las haga.

Hay una última clave que quisiéramos proponer en este apartado: tiene que ver con restaurar la memoria. En las secciones previas hemos insistido en que la genealogía del sujeto le da cuerpo a su identidad (que nunca es individual, sino colectiva). Pero también hemos mencionado que los sujetos son situados, es decir, están atravesados por condiciones sociohistóricas concretas que influyen en su formación. En este caso, la conmemoración es la necesidad de recuperar las líneas genealógicas interrumpidas, despojadas por los largos procesos de colonización e imperialismo a los que fueron sometidas las comunidades africanas y de la diáspora.

En este sentido, nos gustan las palabras de María Esther Aguirre cuando dice que la dimensión histórica “la necesitamos para vivir y para actuar. [...] para comprender y explicarnos el presente vivo a partir de sus múltiples arquitecturas temporales”.<sup>43</sup> Preservar la memoria de los ancestros, entonces, serviría para darle sentido al presente; para entender el entramado de relaciones complejas

<sup>41</sup> *Ibidem*: 47.

<sup>42</sup> Esto se explica porque, en la cosmología yoruba, se cree que la persona elige su propio destino (*orí-inú*) antes de bajar al *ayé*. El destino está representado por la cabeza (*orí*), parte del cuerpo muy valorada en la cultura yoruba. Véase Oyèwùmí, *La invención de las mujeres*, 94-95.

<sup>43</sup> Aguirre Lora, *Rostros históricos de la educación*, 15.



que desemboca en la existencia actual; para proponer miradas críticas de la realidad y acciones para incidir en ella.

El valor de la conmemoración está explícito en la ceremonia del *Egúngún*, pues “se invoca públicamente a los ancestros para que su nombre se vuelva a pronunciar en el mundo de los vivos [el *ayé*]. Los africanos no hacen esto solo para oír el nombre, sino para enseñar a los jóvenes de la comunidad el valor de la conmemoración [el cual] representa el mayor deber de los descendientes del ancestro”.<sup>44</sup>

## Consideraciones finales

En este recorrido nos propusimos analizar un concepto que, aunque a primera vista no guardaba una relación directa con lo educativo, sí se prestaba a ser interpretado para hablar del vínculo entre ancestralidad y educación. Responder a las preguntas iniciales nos llevó a considerar algunos aspectos generales sobre la veneración de los ancestros, y a conocer las especificidades de los pueblos yoruba en este ámbito, a partir del *Ọdún Egúngún* y la cosmología yoruba.

Sobre la marcha propusimos algunas claves para lograr nuestro cometido. Señalamos que la tradición oral ocupa un papel preponderante en la expresión de sentidos de mundo, los cuales también portan (ya sea explícita o implícitamente) ideas sobre la formación del sujeto en un entorno cultural determinado. Los proverbios, discursos, cantos, adivinanzas e historias populares están integrados en la vida cotidiana, al igual que las celebraciones sagradas como el *Ọdún Egúngún*. Es en este ámbito donde también se pone en juego la formación del sujeto, hecho que suele clasificarse como educación informal.

Ambas, oralidad y vida cotidiana, son fuentes de transmisión de cultura. Ciertamente, la educación no se reduce a mera transmisión, pues la cultura también es transformada a partir de la acción dinámica que los sujetos y colectivos ejercen sobre ella. Sin embargo, no hay manera de que la educación se conciba escindida de un contexto social, cultural e histórico. Como apunta atinadamente Gabriela Diker, “es con la cultura acumulada transgeneracionalmente que puede producirse algo nuevo; gracias a esa falla constitutiva de lo educativo tiene lugar la emergencia del sujeto, ese otro diferenciado por el cual el mundo se renueva”.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Asante, “Ancestors”, 48. Traducción mía.

<sup>45</sup> Gabriela Diker, “Educación”, en *Diccionario Iberoamericano de Filosofía de la Educación*, <https://fondodeculturaeconomica.com/dife/definicion.aspx?l=E&id=54>



Pero para que la condición de renovación se pueda dar, tiene que haber un cúmulo de cultura preexistente al sujeto, algo que en la educación tradicional yoruba ocurre y se ve representado con claridad en la importancia dada a las líneas de descendencia para garantizar la existencia de la comunidad.

En el caso particular del *Odún Egúngún*, lo identificamos como una experiencia educativa donde participan dos agentes primordiales de transmisión cultural: los ancestros (manifestados en las máscaras *egúngún*) y los ancianos, tanto hombres como mujeres, en quienes se depositan la memoria y los saberes colectivos. En el caso de los ancestros, nos aventuramos a señalarlos incluso como modelos de ser humano a formar, en la medida en que representan casos ejemplares sobre el comportamiento esperado de un ser humano virtuoso, objetivo que se cultiva a lo largo de todas las etapas de la vida.

Las propuestas de este escrito no pretenden ser concluyentes. Al contrario, tienen el objetivo de abrir el diálogo con otras tradiciones para pensar pluralmente la polisemia del concepto “educación”, en conjunto con la diversidad de expresiones que tiene alrededor del mundo. El lenguaje, como ya hemos visto, puede tender puentes o abrir caminos<sup>46</sup> para acercarnos a otras visiones o sentidos de mundo, lo cual definitivamente no es una tarea sencilla. En este texto hemos buscado trabajar simultáneamente con los términos en lengua yoruba y sus correspondientes en español, teniendo como intermediario el inglés. No ignoramos que en estos caminos de ida y vuelta entre una lengua y otra se pierden sentidos o se adquieren otros, pero sin duda abren la posibilidad de confrontar la diferencia y pensar(nos) en relación con ella.

Así, esperamos que conocer la variedad de significados de *egúngún* sea una doble invitación: por una parte, a acercarnos a las culturas africanas para escuchar qué tienen que decir sobre sí mismas; y por otra, a reflexionar cómo nombramos y ponemos en acto la educación en nuestras respectivas lenguas.

## Bibliografía

- ADÉBÁYÒ, Ayòbámi. *Stay with Me*. Edinburgh: Canongate, 2017.
- BABALOLA YAI, Olabiyi. *Yoruba-English, English-Yoruba Concise Dictionary*. New York: Hippocrene Books, 1996.

<sup>46</sup> Véase Norma Elia Cantú, “Traducir: abrir caminos, construir puentes”, en Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza*. 1ª ed. en español (Ciudad de México: PUEG, UNAM, 2015).

- BABAYEMI, Solomon Oyewole. *Egúngún Among the Yorùbá*. Ibadan: Board Publications, 1980.
- BOSCOLO, Cristina. *Odún. Discourses, Strategies, and Power in the Yoruba Play of Transformation*. Amsterdam: Rodopi, 2009.
- CALLAWAY, Hellen. "Indigenous Education in Yoruba Society", en *Conflict and Harmony in Education in Tropical Africa*, eds. Godfrey N. Brown y Mervyn Hiskett. London: Farleigh Dickinson University Press, 1975.
- CANTÚ, Norma Elia. "Traducir: abrir caminos, construir puentes", en Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza*. 1ª ed. en español. Ciudad de México: Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- CASILLAS AVALOS, Itzel. "La historia conceptual como vigilancia hermenéutica de la tradición. Indicaciones sobre el concepto 'educación no formal'", en *La filosofía de la educación y sus tradiciones*, coord. Renato Huarte Cuéllar, 21-36. Ciudad de México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
- "Chimamanda Adichie: El peligro de la historia única", video de YouTube, publicado por TED, <https://youtu.be/D9Ihs241zeg>
- DIEU MADANGI, Jean de. "El tiempo en el universo simbólico africano", en *Africanísimo: una aproximación multidisciplinar a las culturas negroafricanas*, coord. Olga Barrios, 75-87. Madrid: Verbum, 2009.
- DIKER, Gabriela. "Educación", en *Diccionario Iberoamericano de Filosofía de la Educación*, <https://fondodeculturaeconomica.com/dife/definicion.aspx?l=E&id=54>
- Encyclopedia of African Religion*, eds. Molefi Kete Asante y Ama Mazama. United States of America: SAGE, 2009.
- FAFUNWA, A. Babs. "Traditional African Education", en *History of Education in Nigeria*. Oxon y New York: Routledge, 2018.
- FAYEMI, A. K., y O. C. MACAULAY-ADEYELURE. "A Philosophical Examination of the Traditional Yoruba Notion of Education and Its Relevance to the Contemporary African Quest for Development". *Thought and Practice* 1, núm. 2 (2009): 41-59. <https://doi.org/10.4314/tp.v1i2.51589>.
- FOLÀRÍN SCHLEICHER, Antonia Yétúndé. *Colloquial Yoruba. The Complete Course for Beginners*. New York: Routledge, 2008.
- GÁMEZ CÉSPEDES, Leonel. "El concepto de vida y muerte en la religión yoruba", *Vita Brevis. Revista Electrónica de Estudios sobre la Muerte*, núm. 2 (julio-diciembre, 2012): 48-86. [https://mediateca.inah.gob.mx/islandora\\_74/islandora/object/articulo%03A14828](https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/articulo%03A14828)
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. "La educación entre los nahuas", en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 11ª ed., 271-28. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1956.
- MORSY, Zaghoul. "The Paideia Galaxy", en *Thinkers on Education. Vol. I*, ed. Zaghoul Morsy, 7-19. Paris: UNESCO, 1993.
- OLÁJUBÙ, Oludáre. "The Use of Yoruba Folktales as a Means of Moral Education" 19, núm. 1 (enero de 1978): 211-24. <https://doi.org/10.1515/fabl.1978.19.1.211>
- OLÚMÚYIWÁ, Tèmitópé. "Yoruba Writing: Standards and Trends", *Journal of Arts and Humanities* 2, núm. 1 (febrero 2013): 40-51. <https://doi.org/10.18533/journal.v2i1.50>

OYĔWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *La invención de las mujeres*, coord. Yuderkys Espinosa Miñoso, trad. Alejandro Montelongo González. Bogotá: En la Frontera, 2017.

VANSINA, Jan. *Oral Tradition as History*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985.

WAINAINA, Binyavanga. "How to Write about Africa". *Granta* 92, 2 de mayo de 2019, <https://granta.com/how-to-write-about-africa/>

### ***Abril Atenea Reyes Sandoval***

Egresada de la Licenciatura en Pedagogía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde también se desempeña como ayudante de profesor y becaria en un proyecto interno de investigación. Sus intereses académicos se orientan a la educación no formal, los estudios culturales, de la diversidad sexual y la investigación sobre historia de la educación en México y Latinoamérica, desde las perspectivas teóricas de los feminismos y los estudios de género. Actualmente escribe una tesis sobre las ideas pedagógicas de Camila Henríquez Ureña.