

Habitar mundos humanos-no-humanos en el complejo santería-ifá: relacionamientos medioambientales y flujos diaspóricos Colombia-Cuba-México*

Luis Carlos Castro Ramírez**
Universidad de los Andes (Colombia)

Recibido: 11 de agosto de 2022 | Aceptado: 26 de agosto de 2022

<https://doi.org/10.53010/nys3.06>

Resumen. Las conexiones humanos-naturaleza son un eje fundamental de la praxis dentro de las religiones de inspiración afro. En sistemas religiosos afrodiaspóricos como los complejos santería-ifá, palo monte, vodou, candomblé, espiritismo cruzao, entre otros, el mundo natural es habitado y gobernado por entidades divinizadas, llámense estas *orichas*, *mpungos*, *loas*, *orixás* u otros seres espirituales. Por esa vía, el *ser persona* es entendido en el entramado de las relaciones con los mundos social, natural y trascendente. El equilibrio del mundo fenoménico que habitamos, su mantenimiento, pérdida o restablecimiento se encuentran en dependencia de cómo se desenvuelvan y se afronten los vínculos entre mundos. Así, el objetivo del artículo es comprender el modo en que las/los practicantes de religiones afrocubanas en la diáspora —principalmente de santería-ifá— se relacionan con el medioambiente en tanto ámbito sagrado de la vida cotidiana. Para tal propósito, el artículo se aproxima desde un enfoque etnográfico y narrativo; la información presentada se origina en el trabajo de campo realizado

* El artículo que aquí se presenta fue preparado para el número 3 de *Naturaleza y Sociedad. Desafíos Medioambientales*. La información recabada entre 2012-2015 contó con financiación del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes (Facultad de Ciencias Sociales) y de Colciencias-Colfuturo por medio de la Convocatoria 528 de 2011, Convocatoria Nacional para Estudios de Doctorado en Colombia. La continuación de la investigación sostenida desde finales de 2015 ha sido financiada con recursos propios.

** Doctor y magíster en Antropología de la Universidad de los Andes (Colombia), sociólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Editor de *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, Universidad de los Andes (Colombia). Publicaciones recientes: *Trance-poseión en Colombia. Manifestaciones diaspóricas en las religiones de inspiración afro* (2022, Lasirén Editora); y “Consideraciones alrededor del patrimonio religioso: el caso de la santería cubana y el espiritismo cruzao en la diáspora” (2022, en *Reporte técnico. Trascendencia en el patrimonio religioso sudamericano*, pp. 157-161, G. M. Viñuales [coord.], Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [Unesco], Oficina Regional de Ciencias de la Unesco para América Latina y el Caribe, Unesco Montevideo, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000381403>). olofidf@gmail.com

entre 2012 y 2022, en especial en La Habana (Cuba), Bogotá y Cali (Colombia). El texto aporta a la comprensión de las religiones de inspiración afro en sus *segundas diásporas*, al análisis de las tensiones producidas en su inserción y reacomodamiento en los nuevos lugares de acogida, y al entendimiento de estas espiritualidades con discusiones acerca del medioambiente, las cuales no han sido suficientemente tratadas desde las ciencias sociales y humanas.

Palabras clave: apertura ontológica, conflictos socioambientales, medioambiente, naturaleza, ontología, personhood, religiones diaspóricas, religiones de inspiración afro, santería cubana

Inhabiting human-non-human worlds in the Santería-Ifá religious complex: Environmental relations and Colombia-Cuba-Mexico diasporic flows

Abstract. Human-nature connections are a fundamental axis of praxis within Afro-inspired religions. In Afrodiasporic religious systems, such as the Santería-Ifá, Palo Monte, Vodou, Candomblé, Espiritismo Cruzao, among others, the natural world is inhabited and governed by divinized entities, be they called *orichas*, *mpungos*, *loas*, *orixás*, or other spiritual beings. Thus, *being a person* is understood in the framework of relations with the social, natural, and transcendent worlds. The balance of the phenomenal world we inhabit, and its maintenance, loss, or restoration, depends on how the links between worlds unfold and are faced. Therefore, this article aims to understand the way in which practitioners of Afro-Cuban religions in the diaspora—mainly Santería-Ifá—relate to the environment as a sacred area of daily life. To this end, the article uses an ethnographic and narrative approach; the information presented originates from fieldwork carried out between 2012 and 2022, especially in Havana (Cuba), Bogotá, and Cali (Colombia). The text contributes to understanding Afro-inspired religions in their *second diasporas*, to the analysis of the tensions produced in their insertion and rearrangement in new places of reception, and to the comprehension of these spiritualities based on discussions about the environment, which have not been sufficiently treated by the social and human sciences.

Keywords: Afro-inspired religions, Cuban Santería, diasporic religions, environment, nature, ontological openings, ontology, personhood, socio-environmental conflicts

Habitando mundos humanos-não humanos no complexo santería-ifá: relações ambientais e fluxos diaspóricos Colômbia-Cuba-México

Resumo. As conexões entre humanos e natureza são um eixo fundamental da práxis dentro das religiões de inspiração afro. Em sistemas religiosos afrodiaspóricos, como os complexos santería-ifá, palo monte, vodou, candomblé, espiritismo cruzao, entre outros, o mundo natural é habitado e governado por entidades divinizadas: *orichas*, *mpungos*, *loas*, *orixás* ou outros seres espirituais. Nesse sentido, o *ser pessoa* é entendido na rede de relações com os mundos social, natural e transcendental. O equilíbrio do mundo fenomênico que habitamos, sua manutenção, perda ou reestabelecimento se encontra em dependência de como os vínculos entre os mundos são desenvolvidos e enfrentados. Assim, o objetivo deste artigo é compreender o modo no qual as/os praticantes de religiões afro-cubanas na diáspora — principalmente de santería-ifá — se relacionam com o meio ambiente enquanto

lugar sagrado da vida cotidiana. Para isso, este artigo utiliza uma abordagem etnográfica e narrativa. A informação apresentada é originada do trabalho de campo realizado entre 2012 e 2022, em especial em Havana (Cuba), Bogotá e Cali (Colômbia). Este texto contribui para compreender as religiões de inspiração afro em suas *segundas diásporas*, analisar as tensões produzidas em sua inserção e acomodação nos novos lugares de acolhimento, bem como entender essas espiritualidades com discussões sobre o meio ambiente, as quais não vêm sendo suficientemente tratadas nas Ciências Sociais e Humanas.

Palavras-chave: abertura ontológica, conflitos socioambientais, meio ambiente, natureza, ontologia, religiões diaspóricas, religiões de inspiração afro, santería cubana, ser pessoa (pessoa).

Engendrador de la vida, “somos hijos del monte porque la vida empezó allí; los santos nacen del monte y nuestra religión también nace del monte [...]”. “Allí están los orishas Elegguá, Oggún, Ochosi, Oko, Ayé, Changó, Allágguna. Y los Eggun —los muertos, Eléko, Ikús, Ibbayés...—. ¡Está lleno de difuntos! Los muertos van a la manigua”. [...] “No hay santo —Orisha— sin Ewe”, ni Nganga, Nkiso y hechizo sin Vititi Nfínda. Árboles y plantas son seres dotados de alma, de inteligencia y de voluntad, como todo lo que nace, crece y vive bajo el sol —como toda manifestación de la naturaleza, como toda cosa existente—.

Cabrera (1954/2006, pp. 19-22)

Un exordio necesario: *orichas*, *mpungos* y otras espiritualidades diaspóricas

Las *religiones de inspiración afro* (ver Castro Ramírez, 2022; Ochoa, 2004) provenientes de Cuba, como la santería-ifá (ocha-ifá), el palo monte —en sus variantes mayombe y vriyumba—, el espiritismo cruzao y el vodou cubano, empezaron a emerger en Colombia desde hace, aproximadamente, cuatro décadas como resultado de dinámicas diaspóricas y de transnacionalización, aunque su consolidación como sistemas religiosos autosostenidos y autorregulados solo fue posible desde mediados del año 2000 (Castro Ramírez, 2010, 2015, 2016a, 2016b, 2022; Castro Ramírez y Kerestetzi, 2021; Meza Álvarez, 2019; Ortiz Martínez y Castro Ramírez, 2014). Es decir que el afianzamiento de estas prácticas en sus *segundas diásporas* (Frigerio, 2004)¹, con todo su aparataje ritual, con un *corpus* completo de especialistas religiosos, la consolidación de familias-casas

¹ En general, si bien se acepta que estos sistemas religiosos son elaboraciones americanas, se considera que son productos de dinámicas diaspóricas en las que los sustratos religiosos-culturales principales son africanos. La referencia a las segundas diásporas señala que dichos sistemas de referencia, una vez se instalaron en lugares como Cuba, Brasil o Haití, posteriormente abandonaron estos lugares originarios y se instalaron en nuevas geografías. Dichos reacomodamientos suponen continuidades y rupturas, esto es, que se re-producen y se tensionan con las lógicas de los lugares de acogida, tal cual se verá más adelante.

religiosas y su reacomodamiento en el país que posibilitan la re-producción social e iniciática de esta tradición cubana, comenzó hace algo poco más de veinte años.

En este artículo me enfocaré, principalmente, en el complejo santería-ifá². Para poder avanzar en el objetivo de comprender el modo en que las/los practicantes de religiones afrocubanas en la diáspora se relacionan con el medioambiente en cuanto ámbito sagrado de la vida cotidiana³, haré, a continuación, una sumaria explicación acerca del origen de esta práctica y de los fundamentos de su praxis religiosa. La regla santería-ifá es un sistema religioso que se originó en Cuba a partir del encuentro colonial desde el siglo XVI de los sistemas de referencia africano, español, indígena y francés, sin embargo, este complejo religioso como lo conocemos hoy en día terminaría su consolidación a finales del siglo XIX y comienzos del XX (ver Barnet, 1995; Cabrera, 1954/2006; Castro Ramírez, 2010; Fernández Olmos y Paravisini-Gebert, 2003; Matibag, 1996).

La santería⁴ es un sistema religioso producto de una dinámica sincrética (ver Bastide, 1969), cuyo principal sustrato cultural africano es el yoruba articulado con el catolicismo popular, las creencias indígenas cubanas y el espiritismo kardecista (Barnet, 1995; Cabrera, 1954/2006; Castro Ramírez, 2008, 2010; Fernández Olmos y Paravisini-Gebert, 2003; James Figarola, 2001; Matibag, 1996; Menéndez, 2002). No obstante, es importante señalar que, si bien afirmo que la santería se consolida a inicios del siglo XX, esto no significa una suerte de cristalización, a estos sistemas religiosos de inspiración afro los caracteriza su enorme grado de plasticidad, esto es, de reinventarse, como consecuencia de su dinámica diaspórica y de transnacionalización. Su salida del lugar de origen y la reinstalación en los nuevos sitios de acogida —a lo cual me refiero como sus segundas diásporas, siguiendo el argumento de Frigerio (2004)— producen necesariamente tensiones con otros sistemas de referencia y con las sociedades

-
- 2 Cuando sea necesario aludiré a algún otro de los sistemas religiosos de inspiración afro, en la medida en que, si bien existe independencia *cosmológica* (Espíritu Santo, 2013) y ritual entre estos, para el caso cubano, también es claro que estas “tierras”, como dirían las/os religiosas/os, se encuentran íntimamente conectadas. “Tierras” alude al lugar de proveniencia de cada sistema religioso, así, suelen hablarse de tierra yoruba o tierra arará, etc., y por esa vía, se entiende no solo un espacio, sino más bien un territorio construido por disímiles prácticas y conocimientos que fluyen entre fronteras. De este modo, existe una comprensión en torno al dinamismo de las prácticas, lo religioso no es estático, ni un hecho acabado o cerrado sobre sí.
 - 3 Aunque reconozco la importancia y estoy de acuerdo con el uso de un lenguaje diferencial, al no tratarse de una discusión que gire en torno al género, no lo usaré sistemáticamente en aras de mantener la fluidez. Igualmente, es el lugar para señalar que, en el caso de los conceptos principales, la terminología proveniente de lenguas yoruba o bantú castellanizadas o los usos especiales de la parafernalia religiosa en español, se llamará la atención por medio de cursivas solo la primera vez que las utilice.
 - 4 Usualmente, mantendré la escritura santería-ifá u ocha-ifá para señalar la intrincada relación iniciática y ritual que poseen una y otra, ambas de sustrato yoruba, no pueden ser pensadas por aparte, su cuerpo de creencias es el mismo, aunque con variaciones propias de las ramas religiosas de las que puedan proceder. No obstante, cada uno de estos sistemas posee procesos iniciáticos, rituales y una especialización religiosa que las va a separar o las va a hacer confluir, y a las cuales no me referiré, en tanto no aportarían de manera sustancial a la discusión de este artículo. A este respecto, se puede consultar Cabrera (1954/2006), Castro Ramírez (2010 y 2015), Fernández Olmos y Paravisini-Gebert (2003) y Matibag (1996).

receptoras, y ello le implica renegociaciones permanentes, del mismo modo que le permite absorber elementos de otras prácticas, siempre y cuando esto ayude a incrementar el poder en su praxis.

De los sistemas religiosos de inspiración afro provenientes de Cuba, es santería-ifá el que goza de mayor prestigio y visibilidad. Su práctica está fundamentada en el culto a los *orichas*, entidades divinizadas asociadas a las fuerzas de la naturaleza, estas se convierten en el puente de comunicación entre los seres humanos y la deidad suprema Olofi-Olodumare-Olorun (figura 1). Por supuesto, el culto a los *eggún* (espíritus de los muertos, ancestros) es una parte fundamental dentro del sistema (figura 2), la expresión de los practicantes “*Iku lobi ocha*” —“el muerto parió al santo”, o quizás de manera más precisa, “la muerte parió al santo”— da cuenta del lugar central que a este respecto ocupan los *eggún*, nada debería hacerse si no se les ofrece conocimiento a ellos (Barnet, 1995; Cabrera, 1954/2006; Castro Ramírez, 2008, 2010; Fernández Olmos y Paravisini-Gebert, 2003).

Quizás a quien lee le parecerá que uno y otro sistema pueden resultar equivalentes en las sucintas explicaciones que ofrezco y, por esa vía, si hablara de palo monte, vodou o candomblé, podría también surgir la posibilidad o “tentación” de establecer analogías. No obstante, como Joel James Figarola afirma:

Lo congo se resuelve en lo congo, no sincretiza en absoluto ni con entidades yorubas, ni vodunistas, ni cristianas, y cuando se hacen referencias de este tipo es exclusivamente con fines ilustrativos, de exposición docente, para obtener un grado de entendimiento o comprensión más rápida aunque menos ajustada a la verdad. (2006, p. 25)

Esta aseveración hecha para el palo, de igual manera la hago extensiva en lo que atañe a las interpretaciones que pueda realizar para la santería, el vodou, el candomblé o cualquier otro de los sistemas religiosos de inspiración afro. Cada práctica se soluciona



Figura 1. Elegguá oricha de los caminos y las encrucijadas.
Fuente: el autor. Bogotá (Colombia), 2016.



Figura 2. Atención a los eggún. *Fuente:* el autor.
Cali (Colombia), 2014.

en sí misma y esto pese a que varias de estas hayan emergido de una dinámica sincrética (figura 3). Aunque cada uno de estos sistemas de referencias se resuelvan en sí mismos, no significa que se puedan comprender como religiones aisladas o que carezcan de interrelacionamientos, es todo lo contrario: las diferentes tierras se hallan íntimamente ligadas en la praxis y no suelen ser tan rígidas las fronteras entre unas y otras, incluso las variantes o variaciones que puedan existir dentro de santería-ifá, palo monte, vodou o cualquier otra suelen ser distinciones que parecieran decir más de la necesidad de los académicos por clasificar que de las prácticas y los religiosos mismos (Argyriadis, 2005; Castro Ramírez, 2016b; Cunha, 2011, 2013; Espíritu Santo *et al.*, 2013; Menéndez, 2002). Así, la complejidad y porosidad en las que se producen estas relaciones pueden devenir en inconmensurabilidad entre sistemas, entre religiosos y, si se quiere, entre investigadores, sistemas y religiosos, es decir que de acuerdo con ciertas condiciones de posibilidad podría pensarse en que se producen *conexiones parciales* (ver Strathern, 2004).



Figura 3. Ngangas. Fuente: el autor. Valle del Cauca (Colombia), 2012.

La argumentación, en este artículo, estará fundamentada teórico-metodológicamente en un enfoque etnográfico y narrativo; la información presentada emerge del trabajo de campo realizado, fundamentalmente, en La Habana (Cuba), Bogotá y Cali (Colombia) entre los años 2012 y 2022. Las experiencias etnográficas que se retoman para dar cuenta del relacionamiento de los practicantes de estas *religiones de la diáspora* (ver Castro Ramírez, 2022; Johnson, 2007) con el medioambiente son una celebración

ritual denominada como *dar de comer a la tierra*, en la que participé en La Habana, en enero de 2013, y otra en Anapoima en 2017; una consagración de *mano de Orula* que tomó lugar en La Habana en enero de 2013; dos *registros* o *consultas* dentro de la santería y la realización de dos ofrendas como consecuencia de estas en Bogotá, respectivamente, en julio de 2017 y en enero de 2018⁵. De otro lado, las narrativas parten de seis entrevistas efectuadas a practicantes en Colombia, Cuba y México en 2012, 2017 y 2022. Cuatro de ellas fueron presenciales, una fue hecha a un religioso mexicano a través de Zoom y la última a un practicante colombiano por medio de correo electrónico. En relación con mi lugar en el campo, siempre he participado de manera más o menos activa, esto en dependencia de la actividad ritual que se desarrollara y del acercamiento que se me permitiera⁶.

En lo que sigue, el artículo se organizará en cuatro secciones: en la primera, se discutirá el modo como se producen los relacionamientos entre humanos-no-humanos en estos sistemas religiosos, los cuales son importantes para comprender la configuración de la *personidad* (*ser persona/personhood*) de los practicantes y, por esa vía, el lugar que ocupan las personas en el mundo. En la segunda, se continuará tejiendo la argumentación alrededor de las percepciones que tienen algunos religiosos frente al medioambiente, a su ser y estar en un mundo configurado por relacionamientos dentro de una naturaleza habitada por fuerzas trascendentes que interactúan en entrañable cercanía con los seres humanos. La tercera discurrirá sobre la emergencia de mecanismos que surgen de la cosmológica interna de estos sistemas, para urdir vínculos con la naturaleza tendientes a salvaguardar el equilibrio. Por último, se recogerán algunos de los argumentos presentados en torno a estos correlacionamientos entre las prácticas religiosas acerca de las cuales aquí se discute y sus conexiones con el medioambiente. Lejos de la pretensión de concluir o establecer generalizaciones, la idea es remarcar algunas de las tensiones que se pueden presentar en el entendimiento de estos vínculos persona-naturaleza y dejar esbozado un camino fructífero de potenciales estudios que se pueden realizar en esta vía.

Relacionamientos humanos-no-humanos en las religiones de inspiración afro

Cuando surgió la idea de escribir un artículo sobre las relaciones medioambientales que toman lugar dentro de las prácticas religiosas de inspiración afro, por los modos en que estos religiosos se relacionan con la naturaleza y por los vínculos humanos-no-humanos que aquí se entretienen —por extensión surgieron preguntas por

5 Acerca de la dinámica y entendimiento de estas experiencias rituales, me referiré más adelante con detenimiento.

6 A partir de 2012 empecé a recibir consagraciones e iniciaciones dentro de los diferentes sistemas religiosos cubanos, lo que me permitió una mayor participación de escenas rituales a las cuales no se me había concedido acceso hasta ese momento.

el ser persona—, vinieron cuestionamientos por las discusiones teórico-metodológicas y conceptuales que desde hace siglo y medio —en lo que respecta a la formación del pensamiento antropológico— han venido dando cuenta de estos debates y desde las que se situaría este escrito. Así empezó un recorrido por las seminales argumentaciones propuestas por Tylor (1871/1920) alrededor del *animismo*, pasando por las conceptualizaciones de *persona otra que humana* (*other-than-human persons/pessoa outra que humana*) (Hallowell, 1960) y de *dividuo* (*dividual*), una persona construida por relaciones (Strathern, 1990; ver también Bird-David *et al.*, 2019; Henare *et al.*, 2007); *superpersonas* (*super-pessoas/superpersons*) (Bird-David *et al.*, 2019).

Es decir, estaba navegando, en medio de las argumentaciones asociadas al *giro ontológico* (*ontological turn*) (Henare *et al.*, 2007; Saldi *et al.*, 2019; Viveiros de Castro, 2015) o quizás estaba buscando una *apertura ontológica* (*ontological opening*), como refiere De la Cadena, una manera “para abrir conceptos, y ver qué cosas están dentro de ellos” (De la Cadena *et al.*, 2018, p. 167) que me posibilitara referirme de forma más concreta a los interrogantes que aquí me estaba haciendo. No obstante, como señala De la Cadena, optar por una aproximación ontológica implicaba hacer emerger el análisis de lo que estaba haciendo, de lo que hacía, en otras palabras, era permitirle a la etnografía —que es lo que en últimas siempre he hecho— que vertiera las categorías y la interpretación de la experiencia, no al contrario, al imponer conceptualizaciones previas. Se trataba de aprehender de estas disquisiciones y tamizarlas con las sensaciones y las emociones experimentadas a partir de un largo trabajo colaborativo que emprendí décadas atrás con religiosos de distintas denominaciones, con quienes hemos realizado una travesía de cercana intimación para la creación de espacios de reflexión alrededor de estos sistemas religiosos. Por esa vía, es posible que en este ejercicio reflexivo muchos de los autores —referidos en los apartados que siguen— se vean reinterpretados y, tal vez, por medio de la etnografía, podrán “decir cosas que ellos no dicen. Yo creo que eso es lo lindo de las etnografías, que piensas con las teorías y las cambias” (De la Cadena *et al.*, 2018, p. 172).

Los autores nombrados en este apartado comparten su interés por interrogantes acerca de la naturaleza-cultura, el medioambiente, el animismo, las nociones de persona y las conexiones de estas con humanos-no-humanos —por aludir a algunas de las acepciones antes mencionadas—, aunque su forma de afrontar estos cuestionamientos pueda en muchas ocasiones distanciarse y entrar en tensiones conceptuales. De estas, quiero resaltar una que habla de la posibilidad de existencia de “mundos” (otros mundos) o la que se plantea como “visiones de mundo”. Pese a su aparente cercanía suponen dos lugares de enunciación y comprensión distintas, no se trata de un subterfugio del lenguaje:

Si vamos a tomar a los otros en serio, en lugar de reducir sus articulaciones a simples ‘perspectivas culturales’ o ‘creencias’ (es decir, ‘visiones de

mundo'), podemos concebirlas como enunciaciones de diferentes 'mundos' o 'naturalezas', sin tener que conceder que esto se trata de solo una forma abreviada de 'visiones del mundo'. (Henare *et al.*, 2007, p. 10)

Ahora bien, en lo que sí coinciden estos investigadores, más allá de sus diversas aproximaciones, es en el lugar de relevancia que les conceden a las *relaciones* entre humanos-no-humanos, esos otros mundos y quienes los habitan *son* en tanto se interconectan y se afectan entre sí en su cotidianidad, como se verá a continuación.

Los mundos trascendente, natural y social en santería-ifá están en íntima interconexión, los eventos que suceden en uno u otro generan afectaciones entre estos. Sin embargo, esto no significa que tomen lugar pre-determinaciones, las relaciones que se tejen nunca son fijas, van de un punto a otro, o simplemente no tienen un punto de salida y otro de llegada, suceden, aparecen, desaparecen, se transforman de manera inacabada y atraviesan a todos los seres humanos-no-humanos. Si bien existen relacionamientos que puedan semejarse entre sistemas religiosos, ello no implica que las relaciones tomen lugar de formas idénticas.

Lázara Menéndez señala —y esto puede hacerse extensivo para ifá y el palo monte— que “la santería y los santeros, al estar insertados en una realidad concreta, existen y comparten la suerte de todo lo viviente, o sea, sufriendo cambios; por tanto, no son un hecho inmóvil, ajeno a mutaciones y transformaciones” (2002, pp. 106-107). Por esta vía, comenzaré indicando algunos aspectos generales del modo en que se forjan relaciones en santería-ifá, para lo cual se hará necesario delinear el entendimiento que se tiene sobre la personeidad en este sistema.

El ser persona —y su *agencia instrumental*⁷— dentro de santería-ifá puede ser comprendido en la medida en que se considere que la personeidad se encuentra atravesada por los mundos trascendente, natural y social. Dentro de esta tradición religiosa se piensa que la persona, antes de bajar a la tierra, traza su destino en el *orun* (cielo) frente a la cámara sagrada de Olodumare, ese destino terrenal delineado es olvidado y, como consecuencia de esto, la persona suele recorrer la vida con desorientación. Por lo tanto, incurre en rompimiento de tabúes que le crean desequilibrios, los cuales se traducen en conflictos sociales, enfermedad, atraso, y, eventualmente, le pueden ocasionar la muerte. La senda es recuperada y reorientada cuando una persona se consulta y atraviesa por el ritual de paso llamado mano de Orula —llamado *kofá* para

7 Sigo de cerca el argumento de Keller (2002) que se aleja de la idea de agente como epítome de la racionalidad y de un actuar en su cotidianidad por toma de decisiones con arreglo a fin. Es decir, “hablar de agencia instrumental es comprender que la persona, en su actuar, se encuentra compelida por diferentes ejes o dimensiones de carácter social, cultural, político y económico y, por tanto, el ser agente debe ser pensado dentro de marcos de relaciones sociales” (Castro Ramírez, 2022, pp. 129-130). Y en la discusión que aquí se desarrolla, habría de incluir que se presenta, en adición, una dimensión trascendente.

las mujeres y *awofaca* para los hombres—, en el que un conjunto de babalawos por medio del sistema de interpretación-adivinación de ifá determinan el oricha tutelar y un odu⁸ que le es aclarado en el *itá*⁹. Es decir, se trata de la lectura de un signo que le *re-velará* a la persona la comprensión de su vida pasada, presente y futura, o, en palabras de algunos religiosos, que le mostrará “su plan de destino terrenal” (Castro Ramírez, 2018, 2022). El *itá*, en esta ceremonia y en muchas otras de carácter consagratorio o iniciático dentro de esta regla¹⁰, “es lo que la divinidad tiene para decirle a la persona consagrada” (Castro Ramírez, 2018a, p. 6).

Hago referencia a la mano de Orula y no a la *kariocha*, porque, desde mi entender, esta es la ocasión ritual más importante —para el argumento que aquí intento presentar y para la entrada a esta religión—, en tanto que propicia que la persona, por primera vez, de manera consciente —aunque seguramente indeterminada y desbordada— se conciba a sí misma como parte de un entramado de complejos relacionamientos. A partir de aquí, sabe que ahora es miembro de una familia religiosa que va más allá de los vínculos consanguíneos, ahora será una ahijada o ahijado más, dentro de un linaje familiar, con unos padrinos y una “madrina”¹¹, cuyos lazos familiares religiosos, a su vez, se pueden remontar en algunos casos a por lo menos un centenar de años y, posiblemente, también ganará hermanas o hermanos, esto es, otras personas que de manera simultánea recibieron mano de Orula (figura 4). Al tiempo, esta ceremonia consagratoria, en medio de la dinámica ritual, remarca los vínculos con los ancestros familiares

-
- 8 Dentro de algunas casas religiosas santeras ese oricha tutelar y ese signo son establecidos a través del caracol de Elegguá, esto puede hacerlo un *obba* o un *oriaté*, especialistas religiosos de alto nivel en la santería. Dicha manera es fuertemente criticada por los religiosos que coinciden en que la forma correcta de determinación solo puede ser realizada por el babalawo con la guía de Orula, divinidad ecuaníme a la hora de determinar ese oricha regente.
- 9 En ifá se emplean dos sistemas de interpretación-adivinación, el *ékuele* y los *inkines*, tanto en uno como en otro sistema se producirán 16 signos principales cuyas posibilidades combinatorias darán como resultado 256 odu (Castro Ramírez, 2010). El *ékuele* se emplea en *consultas* o *registros* cotidianos, mientras que se reserva el empleo de los *inkines* para las ceremonias consagratorias o iniciáticas; asimismo, para determinar la *Letra del Año*, a la que me referiré más adelante.
- 10 Establezco la diferencia entre ceremonias consagratorias e iniciáticas, en tanto que las primeras son rituales de paso que, si bien conectan a la persona con la práctica religiosa de santería-ifá, no implican que esta se encuentre iniciada. Dentro de este sistema se considera la iniciación tan solo cuando se pasa por la ceremonia conocida como *hacer el santo*, *kariocha*, *yoko ocha*, *asiento* o *coronación de santo*, es en ese momento que se piensa a la persona como santera o santero, con anterioridad se le llama *aleyo*, término que supone que ha pasado por otros rituales, pero que no es un especialista religioso. Igualmente, en el ifá cubano se reconoce que alguien ha sido iniciado cuando *ha hecho ifá*, es en este punto que se le distingue como un babalawo. Ser santera, santero o babalawo significa que son personas capaces de re-producir el sistema religioso al que pertenecen y continuar con la tradición.
- 11 Entrecomillo esta relación, por cuanto, de acuerdo con la lógica religiosa interna, quien pasa por la mano de Orula solo adquiere padrinos, sin embargo, en la mayoría de casas religiosas el babalawo puede encontrarse casado con una santera, una *apetebí* de Orula, que suele participar de manera activa —aunque indirecta— en esta ceremonia y es corriente que la persona iniciada reconozca su familiaridad con ella. La conformación de familia más allá de la consanguinidad es consubstancial a los sistemas religiosos de inspiración afro (ver, por ejemplo, Castro Ramírez, 2016b, 2017 y 2018a; Ortiz Martínez y Castro Ramírez, 2014).

consanguíneos y crea familiaridad del mismo modo con un oricha femenino o masculino que aparecerá como padre o madre de quien se presenta ante Orula para ahondar su plan de destino terrenal¹². Este oricha, en tanto gobierna fuerzas de la naturaleza, conectará a la persona con esta, y será algo evidente para ella; más adelante, en la ceremonia de asiento, verbigracia, una hija o hijo de Yemayá indiscutiblemente deberá ser llevado al mar, allí se desenvolverán las ritualidades fundamentales de su iniciación. Yemayá es considerada como la madre universal, el mar es su hábitat y ella rige sobre sus aguas, uno de los patakís (relatos míticos) recogidos en Bolívar Aróstegui (1990) narra que

al principio, aquí abajo sólo había fuego y rocas ardientes. Entonces Olofi, el Todopoderoso, quiso el mundo existiera y convirtió el vapor de las llamas en nubes. De las nubes bajó el agua que apagó el fuego. En los huecos enormes entre las rocas se formó Olokun, el Océano —que es terrible y a quien todo el mundo teme. Pero el mar también es bueno, porque es la fuente de la vida, y el agua hizo venas en la tierra para que la vida se propagara. Esa es Yemayá —la Madre de las Aguas. Por eso también se dice que antes que nada existiera, Yemayá estaba tendida cuan larga era y de repente dijo “*Ibí bayán odu mi*: me duele el vientre”, y de ella salieron los ríos, los orishas y todo lo que alienta y vive sobre la tierra. (p. 91)¹³



Figura 4. Entrega de kofá. *Fuente:* el autor. La Habana (Cuba), 2019.

El vínculo humano-oricha derivado del paso por la mano de Orula —y de la iniciación— implica, en términos de los relacionamientos con la naturaleza, para quien le es determinada una u otra divinidad, que ese espacio natural adquiera un particular sentido de veneración y, en adición, que se levanten tabúes y prescripciones. Para continuar con el ejemplo de los hijos de Yemayá, el mar se convierte en el escenario de mayor

12 Brevemente, para algunos religiosos, el oricha tutelar no es visto como madre o padre, sino más bien como una entidad protectora. Por otro lado, en este punto de la trayectoria religiosa, tan solo se conocerá al oricha principal, ya sea este femenino o masculino; si la persona continúa su recorrido, será durante la kariocha que tendrá conocimiento de la o del acompañante, en cualquier caso, siempre se formará una pareja.

13 A quien esté interesado en profundizar en las caracterizaciones de los diferentes orishas puede ver Barnett (1995), Bolívar Aróstegui (1990), Cabrera (1954/2006), González Pérez (2014), Lele (2006), Matibag (1996), entre otros.

importancia en donde se desenvolverán las actividades rituales iniciáticas, de ofrecimientos de *ebbó* o *addimu*, de limpiezas y de conexión espiritual¹⁴. Una hija o hijo de Yemayá podrá atenderla con, entre muchas otras cosas, frutos del mar. Peces tales como el lenguado, el pargo y la cherna son de sus preferidos, o comidas como el ochinchín, que contiene camarones, alcaparras, huevos y acelgas. Asimismo, puede suceder que a la persona se le prohíba que consuma algunos de estos alimentos marinos o que se bañe en el mar porque puede correr riesgos, estas restricciones van en dependencia del odu que la persona saque durante su itá. Todos estos aspectos y relacionamientos que se construyen son necesariamente transformadores de la personeidad, más aún si se acepta que los rasgos de la personalidad son acentuados por la influencia del oricha. Así, en este caso, a las hijas de Yemayá —aunque es extensivo para los hijos— se les asume como maternales, fuertes y que gustan de la fastuosidad, su temperamento puede ser tranquilo o violento, tal cual se comportarían las aguas marinas.

La mano de Orula, su recepción, suele tardar dos o tres días, pero sea cual sea el tiempo, el día en que tome lugar el itá, en horas tempranas de la mañana —preferiblemente antes de que salga el sol y/o antes del mediodía—, se realizará una actividad conocida como *nangareo* (*ñangareo*). Quiero referirme, en breve, a esta ritualidad, por cuanto considero que permite ahondar en el lugar significativo de los relacionamientos humano-no-humano que se desencadenan a partir del recibimiento de esta consagración.

Escena 4. Nangareo: dando conocimiento a los eggun y Olorun

El 20 de enero de 2013 en La Habana, nos levantamos temprano junto con mis padrinos Gladys y Lázaro en Ilé Ibú, me bañé con el *omiero* que me habían dejado preparado la noche anterior y posteriormente lo hice de la manera acostumbrada. Aquel día no desayunamos como usualmente lo hacemos, tan solo tomamos café, yo debía esperar a que mi madrina me hiciera la *rogación de cabeza* y a la realización del nangareo. Mientras llegaba ese momento, mi padrino me enseñaba algunas cosas básicas, tales como que cuando llegara a la casa debía —en señal de respeto y de humildad— tirarme al suelo frente a él o inclinarme en su presencia, tocar con las manos el suelo, decir *ibboru* y esperar a que me levantara dándome su bendición. Luego, me condujo al cuarto para

14 El *ebbó* y el *addimu* se tratan de ofrecimientos realizados a los eggun o a los orichas. El primero se refiere, generalmente, a sacrificios animales, mientras que el segundo alude a ofrendas tales como frutas, bebidas, alimentos, o presentes tales como velas, objetos, dinero. Tanto uno como otro están en dependencia de las preferencias de las entidades espirituales que se estén atendiendo. Adicionalmente, el *ebbó*, entendido como sacrificio, puede apuntar a la renuncia por parte del ofertante de sus intereses, comodidades, deseos y a la misma dificultad que, tal vez, le implique la realización del cumplimiento con cualquier entidad. El *ebbó* y el *addimu* encierran intencionalidades por parte del practicante que llevan a la diferenciación de este decir-hacer, por ejemplo, se pueden consumir como un presente para agradecer, limpiar, proteger, defenderse o atacar (ver Castro Ramírez, 2011).

presentarme ante Orula y saludarlo: “*Ibboru, iboya, ibocheché*, aquí está su hijo LCCR, pidiéndole que me libre de *bo(gbo) osobbo* y me ofrezca *bo(gbo) iré*”.

Hacia las nueve de la mañana irrumpieron en la casa religiosa Mirna y su familia; Mirna era una pequeña cubana —por aquel entonces tenía siete años de edad— que estaba realizando conmigo también su mano de Orula, ella y yo estábamos vestidos de blanco, tal como se nos había indicado el día anterior. Después de un rato, fue llamada por la madrina Gladys para la rogación de cabeza, tras unos quince minutos regresó la pequeña con la cabeza cubierta por una pañoleta blanca, era la señal de que se le había *rogado*. La pañoleta que envolvía la cabeza de Mirna le servía, a su vez, para sostener un emplasto que le había sido puesto sobre algodón y que contenía coco rallado, agua de coco o agua, cascarilla y manteca de cacao. Ahora era mi turno. La rogación de cabeza, *grosso modo*, es un ritual que apunta a refrescar el *orí* (cabeza), esto es, a aclarar y limpiar el pensamiento de malas energías, de las cuales puede ser portadora la persona y que pueden causarle desequilibrio y malestar.

Cuando volví a la sala fuimos llamados casi al instante para realizar el nangareo, para ese momento, ya habían llegado a la casa dos *oluwo*s¹⁵ cubanos más, Leo y el Duque, este último sería mi *oyugbona* (segundo padrino) a partir de ese día. El nangareo se trata de una ceremonia que se lleva a cabo para pedirle bendición a Olorun (el Sol) y a los *eggun*, y también para darle conocimiento de las ceremonias que se están ejecutando en la tierra. En aquella ocasión, se le quería comunicar acerca de la realización del kofá de Mirna y de la awofaca mía. Para el nangareo se dispuso en el piso un canasto en mimbre, sobre este había un paño rojo y, encima, una jícara grande que contenía el *dengué*¹⁶, alrededor de estos elementos se trazó una suerte de circunferencia con tierra y se situaron cuatro vasitos que formaban un rectángulo, al tiempo que indicaban los cuatro puntos cardinales de la superficie terrestre.

Los presentes hicimos un círculo alrededor del canasto, el *oluwo* Leo llevó a cabo el rezo de Oché Bile y de Otura Meji, mientras le daba coco a Olorun, explicándole que se estaba haciendo el nangareo con motivo de la realización de un plante de mano de Orula, con una jícara pequeña sacó un poco del *dengué* contenido en la jícara más grande, la levantó con sus dos manos extendiéndolas hacia el sol, mientras realizaba una corta *moyuba* (plegaria) en lengua yoruba, la cual, entre muchas otras cosas, decía:

Rendimos homenaje a las partes de Dios más cercanas a la tierra. Rindo
homenaje al Dios de los cielos, al Dios eterno que está por todas partes.
Rindo homenaje al dueño de este día. ¡Hoy te saludo!, Olorún, tú que eres

15 El término se refiere al especialista religioso que hizo santo y que posteriormente hizo ifá.

16 El *dengué* o *sará ekó* es una bebida compuesta, casi siempre, a base de *ekó* (harina de maíz), leche, azúcar blanca, *omí* (agua), *oñi* (miel), *otí* (aguardiente), *orí* (cacao), *efún* (cascarilla) y *ewé dudu* (planta conocida como prodigiosa).

guardián y protector de la tierra. Olorún, el protector de la ciudad primera, la ciudad sagrada de Ifé. Olorún viviente, dueño de la tierra. Olorún, dueño de todos los espíritus. Olódumare, el que abarca la totalidad del cosmos. Olódumare, rindo homenaje a todos los antepasados que ahora se sientan a tus pies. Alabo las fuerzas creativas y a los que han sacrificado sus propias vidas por la continuidad de la vida. Rindo homenaje al despertar del sol, al amanecer. Rindo homenaje al sol poniente, al atardecer. Rindo homenaje a toda la eternidad: ayer, hoy y mañana. Rindo homenaje al sol. Rindo homenaje a la luna. Rindo homenaje a la Madre Tierra. (Lele, 2006, pp. 60-61)¹⁷

Adicionalmente, la plegaria continuaba rindiendo homenaje a los espíritus de los ancestros familiares de quienes estábamos allí y a los espíritus de los antepasados de los que derivaba el conocimiento adquirido y que fundamentaba este sistema religioso; la moyuba cerró con la petición a todas las entidades para que hubiese protección para cada una de las religiosas y religiosos de esta casa y para quienes estábamos allí. Cuando concluyó la rogativa, el oluwo tomó un poco del contenido de la jícara pequeña que sostenía ahora con su mano derecha, el líquido restante lo esparció alrededor de la jícara más grande en sentido contrario al de las manecillas del reloj. Al mismo tiempo comenzaron los *suyeres* (cantos): “*Nangaré, nangaré [nangaré], nangaré omolorún [nangaré], karikate imalé*”, y empezamos a girar alrededor de la jícara central. Uno a uno, de acuerdo con las consagraciones que poseíamos, pasamos al centro para repetir lo que había hecho el babalawo. Los hombres debíamos utilizar la mano derecha y las mujeres la mano izquierda para hacer dicho ritual, levantábamos la jícara, pedíamos bendición a Olorun, Olofi, Olodumare, a los muertos y a todos los mayores religiosos que estaban presentes, bebíamos un poco y luego regábamos el resto de la bebida alrededor de la jícara contenedora. En seguida, el oluwo Leo llenó los cuatro vasitos que estaban ubicados a cada esquina de la jícara formando un rectángulo y se los entregó al padrino, a la madrina, a mi oyugbona y se reservó uno para él, cada uno de ellos ubicó los vasitos en lugares estratégicos de la casa. Por último, en medio de los cantos y mientras girábamos en círculo, se cubrió la jícara grande que contenía el dengué, se la cubrió con el canasto y este, a su vez, se tapó con la tela roja.

Llegó la hora de desayunar. Mirna y yo en compañía de nuestros padrinos subimos al comedor dispuesto en el balcón de la casa, allí nos aguardaba un delicioso desayuno,

17 Esta es una traducción aproximada a la moyuba realizada en yoruba, que extraigo de este texto con el fin de facilitar a quien lea una comprensión más cercana de lo que en muchas ocasiones los practicantes jóvenes suelen repetir de manera más o menos mecánica. La comprensión de las plegarias y de los cantos es un proceso gradual que tarda muchos años, la cual va aparejada del complejo aprendizaje del “hacer”. No obstante, no se trata de aspectos separados, sino de un *decir-hacer* ritual, “la palabra proferida en la escena ritualística no es un simple enunciado del mundo, ni un acto simbólico que dirige la voz hacia un mundo trascendente, y que en tanto no tangible —‘imaginario’— deviene en poder no real. Aquí, la palabra hablada es acción transformadora del mundo fenoménico que habitamos, la cual repercute y va más allá de la escena ritual” (Castro Ramírez, 2018a, p. 3).



Figura 5. Soperas, altar de santería. Fuente: el autor. Cali (Colombia), 2021.

cuando terminamos de comer, bajamos a preguntarles a cada uno de los *guerreros* y a Orula si necesitaban algo para que nos dieran su consentimiento de iniciar la ceremonia, todo se encontraba en orden; después de este protocolo, nos dirigimos a la sala y quedamos a la expectativa de lo que seguiría. “¡Mirna ven aquí!”, clamó el padrino Lázaro desde el cuarto en el que se encontraban sentados él y el resto de babalawos. Ella salió a toda prisa, su pequeña figura se perdió al final del corredor, tras cerrarse la puerta del cuarto de Orula. Era tiempo de itá.

Existe un último elemento al que me quiero referir, una materialidad que se halla expuesta en la naturaleza y que, sin embargo, está celosamente oculta en la praxis santera. Esta puede haber sido esculpida por el ardiente fuego volcánico del oricha Aggayú; por las salobres o dulces aguas del mar y/o del río de Yemayá y Ochún; por los abrasivos vientos, centellas y temporales de Oyá; por la humedad y el moho de los montes que habita Elegguá o por cualquier otra incansable acción de la naturaleza. Tal materialidad-objeto es la *otá* ([otán] piedra). Estas, casi siempre, se hayan salvaguardadas en las *soperas* de las miradas de los curiosos y de las personas no iniciadas (figuras 5 y 6). Las piedras son el *fundamento* material de la práctica religiosa dentro del complejo ocha-ifá, pero no solo de esta, también lo son de los otros sistemas religiosos, incluso dentro del palo monte, en el que adquiere una marcada importancia el *ñfumbi*¹⁸ que habita la *nganga*¹⁹ (figuras 7 y 8).



Figura 6. Sopera de Yemayá, Señora de los Mares. Fuente: el autor. Bogotá (Colombia), 2012.

18 También denominado *ñfumbi*, *fumbe*, *fumbi*, se trata del muerto con el que pacta el iniciado en palo monte (ver Castro Ramírez, 2016b; James Figarola, 2001 y 2006; Kerestetzi, 2015; Ortiz Martínez y Castro Ramírez, 2014).

19 Asimismo, referida como: *caldero*, *fundamento*, *nkisi*, *enganga*, *cazuela* o *ganga*, se trata del fundamento de poder alrededor del cual toma lugar toda la praxis religiosa dentro del palo monte; los ritos de vida, muerte, los trabajos y obras se ofician en frente de este caldero místico. Puede afirmarse de manera contundente que se trata de un microuniverso místico y social (ver Castro Ramírez, 2016b y 2022; Cunha, 2013; Espíritu Santo et al., 2013; James Figarola, 2006 y 2012; Kerestetzi, 2015; Ortiz Martínez y Castro Ramírez, 2014).



Figura 7. Nfumbis guardianes. *Fuente:* el autor. Valle del Cauca (Colombia), 2021.



Figura 8. Nacimiento de un microuniverso. *Fuente:* el autor. Juanchito (Colombia), 2012.

Enrique Estrada, religioso cubano, es tata nganga, santero, babalawo y profesor de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, vive hace veintitrés años en México y comenzó su trayectoria iniciática en las reglas cubanas hace poco más de treinta años. En relación con el lugar de las piedras como fundamento religioso, señala que

estas son los huesos de la tierra, el espíritu se aloja en los huesos, entonces, la piedra puede funcionar como el receptáculo de la deidad, pero también de un espíritu, de un muerto. Las piedras serían como el hueso arquetípico, el hueso de todos los huesos o el hueso del que emanan todos los demás huesos, en los cuales se pueden alojar los diferentes espíritus. Si tienes el hueso de un muerto, ahí solo puede residir ese espíritu, si tienes el hueso de un animal, ahí solo se puede hospedar el espíritu de ese animal. Pero, si tienes una piedra, puedes poner ahí una deidad, el espíritu de un muerto, animal o planta. (Comunicación personal por Zoom, Morelia, México, 2022)

Lo señalado por Enrique levanta interrogantes similares a los que le surgieron a Alfred Irving Hallowell en medio de su trabajo entre los ojibwa, un pueblo indígena canadiense. Hallowell refiere que, estando en compañía de uno de los ancianos de esta comunidad, le dijo en tono curioso si “todas las piedras que vemos cerca de nosotros están vivas”; tras un rato de pensar la respuesta, este le manifestó a Hallowell: “¡No! Pero algunas lo están” (1960, p. 24). Decir que las otán son el fundamento es bastante ajustado a la praxis en santería-ifá, en la medida en que las piedras se convierten, como refiere el babalawo cubano, en el recipiente dentro del recipiente que son las vistosas soperas en este sistema religioso. La otán alberga la energía de cada oricha, y estas entidades suelen requerir piedras diferentes en consonancia con sus atributos divinos. De nuevo, las divinidades marinas Yemayá u Olokun que habitan, respectivamente, el mar y las profundidades de este —y que, por ende, este último conecta con el mundo de los muertos—, en una iniciación o consagración de estos orichas se buscan piedras de mar y otros elementos marinos, verbi-gracia, caracoles o corales, y, como se dijo antes, sus ceremonias principales se desarrollarán en proximidad con el mar (figuras 9 y 10).



Figura 9. En busca de las otán para Olokun. *Fuente:* el autor.
La Habana (Cuba), 2013.



Figura 10. Fundamentos marinos. *Fuente:* el autor.
La Habana (Cuba), 2013.



Figura 12. Sopera de Olokun. *Fuente:* el autor. Chía (Colombia), 2015.

El artículo comenzó con unos breves extractos del libro *El monte* de Lydia Cabrera, con una primera narración de Sandoval, uno de los viejos informantes —con quien tuvo la etnóloga cubana la posibilidad de dialogar— descendiente de africanos esclavizados y proveniente de una tradición familiar de yerberos, de personas conocedoras de los secretos de las plantas. Le decía Sandoval a Cabrera: “Somos hijos del monte porque la vida empezó allí; los santos nacen del monte y nuestra religión también nace del monte” (1954/2006, p. 19). Y es que el monte, como explica Cabrera, es una concepción que guarda semejanza con las nociones de madre universal que tienen otros pueblos. Pero, si bien esto es cierto, también lo es —como se ha tratado de indicar— que los mares y los ríos ocupan un lugar de importancia, así como todo lo que allí se encuentra, las yerbas, los palos, los animales, los minerales, que además son habitados y les pertenecen a las diferentes divinidades, cada espacio natural y cada fenómeno que hay en la naturaleza irradia propiedades sobrenaturales. Todos estos relacionamientos implican un decir-hacer que es vivido y que no se trata de una simple visión del mundo, sino de la creación de mundos que se habitan en la cotidianidad.

Una naturaleza divinizada: percepciones medioambientales

Para quienes forman parte del complejo ocha-ifá, los relacionamientos a los que se han aludido son aspectos aceptados, aunque existen variaciones en las interpretaciones que se puedan proporcionar; en suma, todos habitan esos otros mundos y, por esa vía, no se

trata de simples visiones del mundo, esto es, de representaciones o imaginarios, lo que toma lugar aquí *es*. Retomo la discusión sobre las piedras para dar cuenta de esto: la otá oculta en la sopera de Yemayá o de cualquier otro oricha no es una representación de la divinidad, es la divinidad en sí, el mar no es representación de Yemayá, es la oricha misma y esta a su vez es en el mar. Y en tanto que hay una suerte de consubstanciación entre personas-orichas, entre personas-orichas-odus, que es reforzada y concretada en materialidades durante los procesos iniciáticos y/o consagratorios, es claro que existe también un relacionamiento, un devenir persona-oricha-naturaleza. Las interconexiones que emergen de estas relaciones se traslucen en la vida cotidiana, no son algo que quede atrapado en las diferentes ocasiones rituales o en espacios religiosos, de ahí que la praxis no puede ser vista como una simple productora de representaciones y simbolismos, de creencias que los *otros* tienen, la religión deviene poder, actividad e intervención real en el aquí y el ahora (ver Asad, 1993).

En el caso de santería-ifá —y de los sistemas religiosos de inspiración afro—, como se ha dicho, se trata de un decir-hacer permanente, las interconexiones entre mundos —el de los eggun, los orichas y los practicantes— no pueden ser entendidas como un *más allá* de la cotidianidad. Lo trascendente como un más allá de, o un por fuera de, los mundos fenoménicos que habitamos, no es tal, si se acepta que esas *personas otras que humanas o superpersonas* (Bird-David *et al.*, 2019; Hallowell, 1960) —a las cuales siempre he preferido referirme, en el caso concreto de santería-ifá, como eggun u orichas, tal cual lo hacen los practicantes— cohabitan y se relacionan en el día a día con los seres humanos.

Las formas en que emergen esas interacciones son heterogéneas²⁰; quiero aludir a una que implica una suerte de intercambio y que se deriva del paso de los practicantes o usuarios por uno de estos sistemas religiosos y en la que toma lugar un *registro* o *consulta* para determinar o resolver un malestar que le aqueje. Cada sistema religioso posee distintas *tecnologías terapéuticas* a través de las cuales se puede diagnosticar e intervenir el malestar que se produce por variadas causas, verbigracia, por brujería, trasgresión de prohibiciones, desatención o incumplimiento de(con) los espíritus o las divinidades o por la propia cabeza de la persona. En santería-ifá, estas tecnologías que son empleadas por los especialistas religiosos son *obí*, *diloggún* e *ifá* (Castro Ramírez, 2008, 2016a y 2017). Más allá de la mecánica de dichos sistemas, interesa señalar para este artículo los relacionamientos que se producen a partir de estos.

20 Uno de estos relacionamientos que es fundamental e inherente a todos los sistemas religiosos de inspiración afro, y a los que no me he referido aquí, es el que tiene que ver con los fenómenos de *pasar*, *montar*, *encostar*, especificados en la literatura académica como fenómenos de *trance-posesión* (para el caso de estos sistemas, ver, entre otros, Cabrera, 1954/2006; Castro Ramírez, 2010 y 2022; Deren, 1953/1970; Fernández Olmos y Paravisini-Gebert, 2003; James Figarola, 2001 y 2006; Matibag, 1996).

Escena 3. Un agravio a Ochún

A finales de julio de 2017, Fredy, un joven administrador de empresas, atravesaba por una crisis económica, afectiva y de salud que en buena medida había creado un fuerte desorden clasificatorio, es decir, que los marcos interpretativos que le servían para habitar el mundo se habían tornado indeterminados y problemáticos para afrontar las distintas situaciones que experimentaba por aquel entonces. Previamente, Fredy había recibido mano de Orula en octubre de 2015 con unos padrinos cubanos que habían visitado Colombia, así que tomó la decisión de hacerse consultar con unos religiosos al noroccidente de la capital.

Al finalizar el registro, Wilson y Daniela²¹, dos paleros y santeros colombianos iniciados en Cuba hace cerca de quince años, le marcaron que se encontraba en *osobbo*, esto es, que el *odu* o signo que le había sido determinado se encontraba en desequilibrio, la razón de dicha inestabilidad estaba siendo producida por la propia cabeza del consultante (*osobbo elese eledá*). En principio la resolución parecía sencilla, Fredy debía hacer un *ebbó* y un *addimu* ante la *oricha* Ochún, quien era la que le había salido *defendiendo* ese día. A través de cada *odu* hablan determinadas entidades espirituales y, de acuerdo con el signo que se establezca, se especifica qué se debe hacer. Ochún, como refiere Bolívar Aróstegui, es una “*orisha* mayor. Dueña del amor, la femineidad y del río. Es el símbolo de la coquetería, la gracia y la sexualidad femeninas” (1990, p. 116).

Así, entre otras cosas, para resolver el problema que le afectaba y recibir la bendición, Fredy debía sacrificarle unas codornices a Ochún, realizarle un ofertorio de dulces y debía elaborar una especie de alcancía con una ahuyama en la que en su interior pusiera cinco monedas, miel, unos botones de oro (flores) y otros elementos asociados a esta *oricha*, y dejarle un velón amarillo encendido (figuras 13 y 14). Asimismo, para lograr la estabilidad y claridad del pensamiento de cabeza de Fredy, se le recomendó que se hiciera una rogación de cabeza. Lo determinado en el registro fue cumplido a cabalidad por el joven. Al cabo de cinco días volvió a la casa de los religiosos a recoger lo que le había procurado a Ochún para cumplimiento y desenvolvimiento de la crisis que le aquejaba. Lo último que Fredy debía hacer era llevar esta ofrenda al río, dejarla allí y hablar con Ochún, reiterándole que requería de su bendición y ayuda para solucionar la problemática.

Habían pasado, aproximadamente, seis meses desde que Fredy realizara el registro y la ofrenda a Ochún. Sin embargo, lejos de solucionarse, sus circunstancias se habían hecho más acuciantes. De nuevo, se llevó a cabo una consulta con Wilson y Daniela, y, de manera reiterada, el signo que le salió, en esta ocasión, venía en desequilibrio. Dicho *odu* le advertía que él había cometido una ofensa grave contra una *oricha*, así que se procedió a develar qué había sucedido. Una y otra vez, los religiosos preguntaban a las

21 Seudónimo.



Figura 13. Haciendo una alcancía para Ochún. *Fuente:* el autor.
Bogotá (Colombia), 2017.



Figura 14. Una ofrenda para Ochún. *Fuente:* el autor.
Bogotá (Colombia), 2017.

divinidades cuál de ellas había sido ofendida por el practicante, quien a todas luces parecía confundido y preocupado, por cuanto, desde su ejercicio autorreflexivo, él siempre había acatado las determinaciones que le habían hecho los religiosos y las entidades espirituales. Finalmente, se tuvo conocimiento: la injuriada era Ochún. El desconcierto fue en aumento para el reprendido y, al cabo de un rato de preguntas, se comprendió lo sucedido. Seis meses atrás, al salir de la casa religiosa, se dirigió a depositar la ofrenda, sin embargo, por una cuestión de asequibilidad o de “facilismo”, él había dejado la ofrenda para Ochún en uno de los ríos de aguas residuales, esto es, en un caño²², de la capital colombiana, por lo cual, desde el entendimiento de la divinidad, Fredy nunca le cumplió y la había ofendido. En esta ocasión, Fredy tuvo que realizar, nuevamente, la obra anterior, salvo en lo que atañía al sacrificio de las codornices y, en adición, tuvo que cumplir con la nueva prescripción que otra de las divinidades le había hecho tras la consulta de aquella tarde. Cinco días después, en horas de la mañana, él retornó para recoger la ofrenda hecha a Ochún y con celeridad se dirigió a depositar la ofrenda, ahora sí, en el río.

Se quiere insistir en que, dentro de ocha-ifá, las espiritualidades habitan lugares concretos dentro de la naturaleza. En esa medida, existe el entendimiento históricamente heredado dentro de esta religión de la diáspora de que cualquier ofrenda que se realice, a los eggun o a los orichas, debe ser puesta en los lugares en que una u otra mora para que la “obra ande”. Si bien esto se mantiene, cada vez se ha hecho más frecuente también un autocuestionamiento acerca de la pertinencia de dicha dinámica ritual y de su impacto socioambiental. Es claro que estos cuestionamientos vienen

22 En estos lugares suelen dejarse obras marcadas a los eggun.

por diferentes vías para los practicantes, por un lado, están las discusiones medioambientales que bombardean a todos los habitantes del planeta: contaminación, calentamiento global, desastres naturales por sequías o inundaciones. De otra parte, surge una mirada introspectiva a su propio decir-hacer en las que se evidencian controversias suscitadas de la praxis en los nuevos lugares de acogida. Y es que la inserción de estas religiones diaspóricas no se encuentra exenta de tensiones socioculturales, políticas, religiosas, legales, económicas o ambientales, entre otras (ver Castro Ramírez, 2018b, 2022; Castro Ramírez y Kerestetzi, 2021; Juárez Huet, 2014; Ortiz Martínez y Castro Ramírez, 2014; Saldívar Arellano, 2012).

En ese sentido, lo acaecido con Fredy sirve para tensionar las implicaciones socioambientales que constituyen la existencia de materialidades sagradas producidas en el ámbito de la práctica de santería-ifá y que son puestas en medio de la naturaleza o de cualquier otro lugar. Es relevante aclarar que la idea de dejar los sacrificios o las ofrendas en determinados lugares apunta a poner en conocimiento a la espiritualidad sobre lo que se hace, a que estas absorban y limpien las energías negativas, o a agradecerlas, y, por esa vía, la energía residente en lo que se deja sería consumida por el eggún u oricha en su beneficio. No obstante, esto supone dificultades de varios órdenes que tratan de ser negociadas más allá de los tratados religiosos y de las enseñanzas que se transmiten de padrinos a ahijados. En una conversación posterior con estos religiosos, ellos me señalaban:

Wilson: Aquí en Suba²³, no sé, fue con el auge de la llegada de los venezolanos, aquí frente al separador, usted llegaba al potrero y encontraba los animales botados. Entonces, pienso que hay que regular toda esa situación, dentro de la parte jurídica, los yoruba también deberían tener una parte jurídica en donde se reglamente todo ese tipo de cosas de los ebbó, porque si este va a la esquina debe ir a la esquina, yo no me puedo inventar a dónde va porque eso es lo que está pidiendo el oricha. Pero también hay otras circunstancias que se pueden manejar, y es que, si va al monte, enterremos al animal; que, si va a la línea del ferrocarril, no quede expuesto. Cuando tengo un ebbó en el monte, lo busco fuera de la ciudad, no lo boto ahí en Suba, en donde hay un montecito nada más. Se trata del cuidado con respecto a la parte ecológica. Uno intenta llegar a un acuerdo con el santo y se inquiera por lugares que son más asequibles para el religioso y para no incomodar a las personas del entorno. Por ejemplo, a Elegguá le pregunto, generalmente, primero la basura y, si no me la coge, le pregunto por el monte, pero lo último que voy a proponerle es si en la esquina de la casa. Pero eso va en el religioso, que debe preguntar por un sitio a donde vaya el ebbó que no incomode, pero que el santo lo reciba. (Entrevista, Bogotá, Colombia, agosto de 2022)

Daniela: Uno pregunta el destino, pero también debe acoplarse al medio, a la situación, a la sociedad, a la salubridad, al respeto que lleva, porque

23 Es la localidad de mayor extensión urbana dentro de la división política-administrativa de la capital colombiana, localizada al noroccidente de Bogotá; en Suba confluyen predios urbanos y rurales.

aquí también hay deberes, derechos y obligaciones, ¿cómo podemos pasar por encima de los derechos de los demás? Si no se puede hacer nada, y el *ebbó* debe ir a las esquinas de la casa o del negocio, entonces, uno espera el horario próximo a que pase el carro de la basura, nos quedamos más tarde y lo dejamos envuelto en papel *ebbó*, porque hay que evitar problemas con las personas. En otros casos, por ejemplo, Yemayá, tú le haces una ofrenda y siempre que se hace una ofrenda, una ceremonia, aquí es lógico que no hay mar, entonces siempre se le pregunta un destino y se le explica: “Mi madre, aquí no hay mar cerca, ¿se puede dejar en tal lugar?, ¿podemos hacer esto?”. Dadas las condiciones geográficas o sociales, uno entra a explicar y a negociar, entrecomillas, con el *oricha*. (Entrevista, Bogotá, Colombia, agosto de 2022)

Fredy: En el entendimiento que tengo de la religión, y de las prácticas, las ofrendas son necesarias para la iluminación, el desarrollo y las limpiezas energéticas. Para la cohesión del religioso y su entorno, al igual que es necesaria la utilización de animales, forma parte de la tradición y, aunque un poco violenta, es difícilmente reemplazable. “Un bien por un mal”. Personalmente, debo admitir que varias veces tuve la sensación de que las prácticas en las que me he visto inmerso son agresivas con la naturaleza, pues dejando a un lado la religión y el contexto sagrado o ritual de estas, en la mayoría de los casos, el *ebbó* son animales muertos, que contaminan el espacio donde se abandonan, siendo este lugar la casa del *oricha* o de la entidad a quien se rinde culto [...], considero que podría hacerse un mejor manejo de esos “desechos”, para evitar contaminar. Pienso que actualmente se está trabajando en eso o, desde mi hacer, intentamos que los desechos de la acción ritual terminen en la basura. ¿Cómo? Es el *oricha* o el muerto el que determina el fin último del *ebbó*. A él se le pregunta a dónde va [...], la primera opción debería ser la basura, él lo entiende y allá lo envía. (Conversación personal por correo electrónico, Bogotá, Colombia, julio de 2022)

Lo expresado por estos religiosos bogotanos pone sobre la mesa varias discusiones relevantes. En primer lugar, la referencia a las reacomodaciones que sufren las prácticas en contextos diferentes al que se originaron y las dificultades geográficas y naturales que supone la realización de sacrificios u ofrendas a las espiritualidades de esta religión. Al tiempo que remarcan las eventuales tensiones sociales que pueden suscitarse, producto de que estas se hallan inmersas en un escenario cultural, igualmente distinto, en el que existen prejuicios que las asimilan con la brujería o con formas “primitivas”. En segundo y tercer lugar, aparecen dos dinámicas sobre las cuales no me detendré, ya que requieren un desarrollo aparte y extenso que desborda las posibilidades analíticas que este artículo se propone. Estas dinámicas a las que aludo son las que tienen que ver con la migración de religiosos venezolanos al contexto colombiano, la cual contribuye a tensionar aún más la praxis en el país. En tanto que se trata de un nuevo actor sociorreligioso, con un conocimiento sobre las religiones de inspiración

afro provenientes de Cuba, que ha sido aprehendido en un escenario sociocultural distinto y que, además, ha pasado a relacionarse con prácticas propias de este país, como lo son el espiritismo venezolano y el culto marialioncero. De otro lado, está la discusión alrededor del sacrificio animal que connota problemáticas ambientales, culturales, éticas y legales, y el cual es uno de los pilares —junto con los fenómenos de trance-posesión— de estos sistemas. No obstante, quiero dejar enunciado que el sacrificio desborda la teoría de la víctima sacrificial y la desviación de la violencia sobre una persona o sobre una comunidad (Girard, 1972/2005), en otras palabras, aludiendo a la expresión empleada por Fredy y otros religiosos de estas prácticas: “Un bien por un mal”. Un último aspecto que se deriva de las narrativas de los practicantes colombianos y de la experiencia de Fredy cuando dejó el ebbó para Ochún en un caño —en lugar de un río— es el que tiene que ver con las posibles diferencias generadas a partir de la realización de esta práctica en entornos rurales o urbanos. En relación con las dinámicas urbanas/rurales (figuras 15, 16, 17 y 18), conversábamos con Enrique acerca de las distinciones entre Colombia, Cuba y México, sobre lo cual él decía:

La referencia que tengo de los religiosos cubanos son los habaneros, es gente muy urbana y cuyo horizonte de vida es la aspiración a tener una vida de clase media, ajena al campo, al que se le considera como un lugar inferior, y, obviamente, la naturaleza no pasa de ser el espacio en donde tiramos los desperdicios. La idea que se menciona en todas partes acerca de que las deidades africanas son fuerzas de la naturaleza se ha perdido. Es decir, esa idea en sí misma no me parece particularmente exacta, creo que es hasta torpe. Pero ni siquiera esa torpeza está presente en los religiosos. En México nos movemos en un ámbito de clase media en general, para mí es evidente que estas personas cuando ven la naturaleza no ven nada, es un vacío, no tiene sentido, porque lo único que existe es lo humano. Entonces, solo pueden entender lo sagrado en términos de entidades humanas, ángeles, santos, este dios que es un hombre blanco, invisible. Esa percepción de la clase media mexicana permea también la de los religiosos cubanos, no ven la naturaleza, pero tampoco es que la busquen, no logran acceder a esa experiencia, no logran tener una conexión directa con la sacralidad natural, con la sacralidad de los espacios naturales.

Recuerdo que una vez mi hermana realizó una pequeña actividad de limpieza en la Playita de 110, en La Habana, porque estaba tan llena de basura, de ebbós metidos en bolsas de basura plástica, ropa tirada, un cochinerito. Entonces, te preguntas ¿de verdad esta es la relación que estableces con el mar, con la consciencia sagrada que se encarna en el mar? Yo no creo que a Yemayá eso le parezca agradable. ¿Veo el mar solo como agua? ¿Arrojo la basura allá porque el babalawo me dijo que lo hiciera? Y esto hace que se pierda, totalmente, la posibilidad de la experiencia sagrada inmanente. En el caso nuestro [se refiere a él y su casa religiosa en México], todo es en la naturaleza, si tienes que hacer una ofrenda, te vas al cerro, al río..., lo primero que hicimos cuando llegamos a esta casa fue ver en dónde estaban

el cerro, el río, la montaña, el lago, la vía férrea. Es decir, construimos un pequeño mapa de sitios sagrados en donde pudiéramos establecer esas conexiones. (Comunicación personal por Zoom, Morelia, México, 2022)



Figura 15. Al encuentro con los espíritus. *Fuente:* cortesía María Angélica Ospina Martínez. Wirikuta (México), 2012.



Figura 16. Elegguás, Luceros, Legbas: algunas piedras están vivas. *Fuente:* cortesía María Angélica Ospina Martínez. Wirikuta (México), 2012.



Figura 17. Cielo estallado. *Fuente:* cortesía María Angélica Ospina Martínez. Wirikuta (México), 2012.



Figura 18. Cae la noche en el desierto. *Fuente:* cortesía María Angélica Ospina Martínez. Wirikuta (México), 2012.

La experiencia de Enrique en la diáspora, su intento por establecer una conexión directa y equilibrada con el medioambiente al separarse de las limitaciones que impone el vivir en la ciudad, es algo que intentan afrontar por vías disímiles otros practicantes.

Wilson: Ahora bien, una cosa es la que hace uno como religioso que tiene conciencia, pero el cliente que viene, simplemente, por una ceremonia, él por evitar salir a Chía o Cota en donde hay un monte, cuando uno le dice: “Deje el ebbó en donde haya pasto o vegetación”, va y lo bota en el separador de la avenida principal porque vio que ahí el pasto estaba alto y había

árboles. Entonces, en ocasiones hay que educar al cliente, no tanto al religioso, pienso que ya somos más conscientes.

O lo que nos pasó en La Dorada, teníamos que darle cinco gallinas a Ochún en el río y se le entregaron allí, desafortunadamente, fueron a terminar todas en el mismo lugar dentro del río. Y las personas del pueblo las vieron, eso se formó un escándalo, salió por noticias, por la radio, que “satanismo”. Entonces, qué hago ahora, le digo a Ochún que si me da permiso de cocinar las gallinas o al menos asarlas, porque es menos escalofriante verlas así que descabezadas. La gente puede decir: “Estos hicieron un asado en el río y se cayó la gallina”. Además, es mucho más fácil para que se descompongan. Yo hago eso ahora, por ejemplo, las pelo, las cocino, las entrego con miel, almendras, a Ochún, porque eso que nos pasó, uno piensa, qué problema en el que nos podemos meter: “No, no, esos que van allá fueron los que mataron la gallina, rito satánico”. Estamos en una selva de cemento, en donde tenemos que acomodarnos, a la gente, a la cultura, a las creencias, y, ahora con todo este cuento animalista uno tiene que cuidarse mucho, hay que enseñarle eso a los religiosos, a los ahijados. (Entrevista, Bogotá, Colombia, agosto de 2022)

Daniela: Es importante entender que no todas las ceremonias son de limpieza, también hay unas de ofrecimiento, entonces, al estilo muy cubano, estuve hace poco allá y, con esta situación económica, te limpian con algo y lo demás lo ofrecen. ¿Y qué hacen? Lo cocinan y reparten para todo el mundo, ¿qué hace Wilson aquí?, de las cinco gallinas para Ochún, obviamente, habla con ella, *le da coco*, le pregunta, se limpia con una y las otras cuatro se le ofrecen. Rápidamente, las desplumamos, le sacamos todo y se le da a cada uno de los ahijados o de los clientes para que la lleve y la prepare. Entonces, es una muy buena opción, se ayuda con la economía y estás recibiendo la bendición del santo, es decir, hay muchos factores que se pueden utilizar en beneficio. Sí, claro, se limpia a la persona, se le hacen los baños, pero se evita que las cinco gallinas “recojan”, en ocasiones con una es suficiente para que limpie, la idea es aprovechar también los alimentos. (Entrevista, Bogotá, Colombia, agosto de 2022)

Ahora bien, más allá del pragmatismo y de la desconexión —que parece emerger en el interior de la práctica religiosa— en los relacionamientos entre personas, entidades trascendentes y naturaleza, aún persisten consideraciones que apuntan a refrendar ese equilibrio relacional. De tal manera, se piensa que todo lo que se toma o lo que es ofrecido por la naturaleza requiere de una “licencia” y de una “compensación”, como suelen indicar los practicantes:

“Si al monte no se le saluda, si no cobra, *se pone bravo*”. El ladrón más osado en poblado no se atreverá en descampado a apoderarse de un bejuco para un hechizo sin un reverente “con licencia”, y sin abonarle en buena ley al dueño invisible y temido unas monedas de cobre; y si no las posee, unos granos de maíz equivalentes. (Cabrera, 1954/2006, p. 22)

Esta enseñanza de Baró —otro de los colaboradores de Lydia Cabrera—, casi setenta años después, aún mantiene parte de su vigencia, pese a las transformaciones y pese a que la religión haya iniciado travesías por otras geografías distintas a las de su lugar de origen, y, al tiempo, se yergue reveladora de los relacionamientos entre orichas-personas-naturaleza. No obstante, como se ha empezado a bosquejar en este apartado, el entendimiento en cuanto al cómo relacionarse con el medioambiente por parte de los religiosos es algo que puede ser radicalmente distinto²⁴.

Comida a la tierra: retribución y búsqueda de equilibrio

Escena 2. “Un bien de salud escrito, firme en la tierra...”

El 11 de enero de 2013, después de siete años, volví a La Habana en el marco de la investigación doctoral. Previo a mi llegada, había establecido varios contactos por medio de colombianos iniciados en las reglas cubanas. Entre esos estaba el contacto con Ilé Ibú (casa del río), una casa religiosa coordinada por Gladys, una santera mayor y *apetebí ayafá* de Orula²⁵, hija de Ochún y Lázaro, un *babalawo*, hijo de Changó; posteriormente, estas personas que conocí se convertirían en mis primeros padrinos cubanos de religión. Ilé Ibú estaba ubicada, por aquel entonces, en el municipio de Arroyo Naranjo en la capital cubana.

El 18 de enero había estado en casa de ellos y fui invitado al día siguiente a una ceremonia para darle de comer a la tierra. A mitad de esa mañana, salimos alrededor de unas veinticinco personas, todos íbamos con la cabeza cubierta hacia un río aledaño a Arroyo Naranjo para la realización de aquella ocasión ritual. Entre los participantes

24 Quiero indicar una transformación de la lección que Baró nos da en cuanto a esta respetuosa relación persona-monte —persona-naturaleza—. En la actualidad, la experiencia de los religiosos puede llegar a diferir inevitablemente, en la medida en que la obtención del *ewé* (plantas, yerbas, palos) no suele proceder de este modo, en especial si se vive en la ciudad. De tal modo, la consecución de materia vegetal está mediada por quienes comercian con plantas, estas personas se convierten en intermediarios, así que el practicante le paga al “yerbero” y no al monte, le pide el “favor” al comerciante y no a las espiritualidades que habitan en la naturaleza. Las preguntas que se pueden hacer son: ¿es esto suficiente?, ¿basta con esto para que las propiedades de las plantas sirvan para los fines que se requieran? Ahora bien, el problema no solo es la ciudad y la dificultad de obtener lo que se precise, la complicación subyace también en el desconocimiento de muchos religiosos en materia del mundo vegetal, por supuesto, tal situación es más notoria en las segundas diásporas. De nuevo, aunque lo señalado podría pensarse como contradictorio —al menos paradójico— en relación con lo que argumento como persistencia de la búsqueda de equilibrio persona-medioambiente dentro de estas prácticas, no lo es, tan solo es otra línea que se configura y se fuga en la complejidad misma de los sistemas religiosos de inspiración afro.

25 En la tradición del ifá cubano, el *kofá* —al que me referí atrás— es la máxima consagración que reciben las mujeres. La recepción de esta consagración las transforma en *apetebís*, no obstante, la mujer que se casa con un *babalawo* deberá pasar por una ceremonia adicional, la de *apetebí ayafá* —hay quienes consideran que la madre debería ser la *apetebí ayafá* y no la esposa—; esta ceremonia, aunque no le permite a la mujer consultar a través del sistema oracular de ifá, si la faculta para atender al Orula del *babalawo*, aunque ella no esté autorizada a manipular lo que reside en el interior de este oricha.

llevábamos los *addimu*, que consistían de frutas tales como guayaba, naranja, papaya; diferentes miniestras: frijol blanco y negro, maíz y garbanzo; adicionalmente, huevos, miel, aguardiente, agua, *eku-eya-aguadó* (pescado, jutia y maíz tostados), cascarilla, manteca de corajo y de cacao, y un pollo (figuras 19 y 20).



Figura 19. Un *addimu* para la tierra. *Fuente:* el autor. La Habana (Cuba), 2013.



Figura 20. El *ebbó* para la comida a la tierra. *Fuente:* el autor. La Habana (Cuba), 2013.

Una vez allí, cavaron un *jorojoro* (hoyo), alrededor de este ubicaron los platos con las ofrendas, dentro se puso una calabaza que tenía trazados algunos signos de ifá, se encendió una vela y nos situamos todos junto al hueco. Luego, se hicieron las *moyubas* (plegarías) y las peticiones para resguardarnos de enfermedades y obtener desenvolvimiento, así como los primeros *orikis* (cantos). En seguida, se realizó un *sarayeyé* (limpieza) con el pollo, Leo —otro de los babalawos— era quien dirigía dicho proceso. El primero en ser limpiado fue el padrino Lázaro, siguió Leo, la madrina Gladys y después el resto, el orden respondía a la jerarquía ritual. Las personas eran marcadas sobre su frente con un signo en cruz hecho en cascarilla por la madrina. Al punto debían girar en sentido contrario a las manecillas del reloj, mientras Leo los limpiaba con el pollo, el padrino les echaba humo de tabaco y les expelía aguardiente sobre el cuerpo. El ritual era realizado en medio de cantos en yoruba; cuando todos pasaron, la sangre del cuello del animal se derramó en el hoyo y se arrojó allí. Ahora, teníamos que ir tomando un poco de lo que se hallaba en los platos y limpiarnos —primero, las mujeres; en seguida, los hombres, siempre se mantenía el orden jerárquico—; la purificación iniciaba por los ojos, la cabeza y el resto del cuerpo con un movimiento circular y cruzado hacia afuera de las manos. Cada vez que lo hacíamos, arrojábamos el contenido al agujero y pasábamos al siguiente plato, así lo hicimos todos, hasta que terminamos de circular por cada una de las ofrendas, lo que sobró fue arrojado al hoyo; seguidamente, recibimos un poco de agua en nuestras manos e hicimos ese mismo gesto de depuración. Por último, tomamos un poco de tierra en nuestras manos, las levantamos hacia el cielo y pedimos bendición a Olofi, la echamos al *jorojoro* y, luego, arrojamos otro poco más con la pala, hasta que quedó totalmente tapado. La ceremonia había concluido, nos alejamos del lugar y tras de nosotros quedó la vela encendida que se iba consumiendo como única testigo del ritual realizado.

Pasado el mediodía llegamos a la casa, en ese momento, la madrina Gladys empezó a sentir un fuerte dolor de cabeza y angustia. Prontamente, relacionó esa sensación con un olvido fundamental, el cual había sido anunciado en medio de la ceremonia cuando se le preguntó a las entidades espirituales con obí²⁶ si todas las cosas estaban en orden para la ejecución ritual y este había arrojado una letra o signo denominado okana. La interpretación de okana tiene múltiples posibilidades, en este caso se pensó que hacía falta algo por ofrendar a los santos para dar la comida a la tierra y, aunque tras una serie de preguntas se pudo continuar, el signo encerraba algo más. En cada una de las letras *hablan* determinados orichas y/o los eggun. Así, en okana las divinidades que

26 En los sistemas religiosos de inspiración afro existen diferentes mecanismos para comunicarse con las entidades trascendentes, los más importantes son los fenómenos de *montar* o *pasar* (trance-posesión) y los sistemas de interpretación-adivinación. Así, en santería-ifá están —los ya referidos— obí, diloggún e ifá, y, en palo monte, los *chamalongs*. Estos sistemas de interpretación-adivinación se convierten en tecnologías terapéuticas, a través de las cuales se puede determinar e intervenir el mundo fenoménico que habitamos. Todos estos poseen una serie de signos que están acompañados de patakis, refranes, advertencias y prescripciones que hacen emerger unos modos otros de habitar el lenguaje y, por extensión, el mundo, y en los que se pueden apreciar las interconexiones personas-espiritualidades-naturaleza (Castro Ramírez, 2008 y 2010).

se expresan son Elegguá, Oggún, Changó, Aggayú, Oyá y Olokun, y, en adición, los eggun. La omisión consistía en que a Ta José Siete Rayos —el eggun y guía espiritual de Gladys que rige el ilé— no se le había dado conocimiento de la ceremonia de ese día²⁷. Rápidamente, la madrina pidió disculpas por la falta cometida, le puso unas flores, le encendió una vela, le expelió aguardiente y entre todos le hicimos algunos cantos (figura 21). Finalmente, al preguntársele si se hallaba conforme y si había disculpado el desliz, este respondió por medio de los chamalongos que sí. Al cabo de un rato, la santera cubana comenzó a sentirse mejor.

La ofrenda de aquella mañana de enero estaba destinada a agradecer, limpiar, pedir salud y prosperidad para cada uno de los miembros del *ilé* en ese comienzo de año, y, adicionalmente, en acatamiento de lo que establecía Obbara-Ika, *odu* (signo, letra) regente determinado en la Letra del Año²⁸, que anunciaba el gobierno de las divinidades Oricha-Okó y Ochún. La profecía del signo indicaba: “*Ire ariku yale tesi timbelaye lese orichas*” (“Un bien de salud escrito, firme en la tierra, que lo proporcionarán todos los orichas”). Y entre las varias advertencias, dos llamaban la atención acerca de factores ambientales:



Figura 21. El conocimiento tardío a Ta José.
Fuente: el autor. La Habana (Cuba), 2013.

27 De modo sucinto, la noción de guía espiritual deriva del espiritismo cruzao, práctica religiosa que está articulada con la santería y el palo monte. Así, todas las personas vienen al mundo con un conjunto de espíritus familiares y no familiares que la rigen y la acompañan, estas entidades son denominadas como *cordón espiritual* o *cuadro espiritual*. El guía es el espíritu más fuerte dentro del cordón, él lo rige y administra, su personalidad es la que más fuertemente influye en la personeidad del practicante (Castro Ramírez, 2017 y 2022).

28 A finales de cada diciembre, un grupo de babalawos cubanos y de otros países miembros de la Asociación Cultural Yoruba de Cuba (ACYdC) se reúnen en La Habana para determinar el *odu* —por medio del sistema de interpretación-adivinación de ifá— que regirá durante el año siguiente en la isla y en el resto del mundo, esto se conoce como la Letra del Año. A través del signo se pretende precisar las condiciones socioculturales, políticas, económicas, ambientales, etc., que van a influir en el nuevo período que comienza. La letra muestra cuáles son los orichas rectores y, como todo signo de ifá, los proverbios y recomendaciones que se manifiestan con ellos, los insumos que se deben ofrecer para lograr equilibrio. Desde hace al menos tres décadas, estas predicciones son hechas también en otras partes del mundo, en donde existen filiales de la ACY, verbigracia, en Estados Unidos, Chile, México, Venezuela, España, Italia (ACYdC, s.f.; Argyriadis, 2005; Castro Ramírez, 2015). Incluso, en Colombia —pese a la inexistencia de dicha sociedad avalada por los mayores de ifá de Cuba— suele determinarse en varias casas religiosas a lo largo del país.

Dice Ifá: Que debemos estar pendientes de acontecimientos: climatológicos, económicos, sociales, familiares y de cualquier tipo que puedan cambiar sustancialmente nuestra forma de vida.

Dice Ifá: Que los cambios climáticos que vienen aconteciendo desde hace varios años seguirán ocurriendo y en algunos casos se agudizarán. (ACYdC, 2013)

Las recomendaciones alrededor del medioambiente, cada año que comienza, parecieran manifestarse, indefectiblemente, desde las distintas predicciones que surgen en las varias casas alrededor del mundo. Ahora, como se sugirió en el apartado anterior, los relacionamientos entre las personas, las entidades espirituales y la naturaleza pueden expresarse de modos heterogéneos, insisto en que no se trata de disímiles visiones del mundo, sino más bien de las formas, en las que se habitan diferentes mundos que emergen de condiciones de posibilidad existentes.

Escena 1. Miradas distorsionadas, el bulldócer y los 101

Quiero introducir un evento que me fue referido en 2012 por un babalawo colombiano mientras me encontraba haciendo trabajo de campo en la galería la Alameda en Cali. Este es un espacio que funciona, principalmente, como plaza de mercado y en el que, además, se encuentran numerosos locales destinados a la venta de insumos para diversas prácticas religiosas. Pero, sin lugar a dudas, destacan los que están dedicados al comercio de materias primas para ser empleados en religiones de inspiración afro. El babalawo, haciendo memoria, me refería la existencia de un gran templo al sur de la ciudad, que había existido durante los años noventa:

Uno de los grandes, Chucho Sarria²⁹, por la década de 1990 estuvo metido en esto, él no era caleño, pero siempre estuvo aquí [...]. Al templo de Ciudad Jardín se suponía que allá iba toda la *pesada* de Colombia, esos eran los babalawos de “estrato” seis. Cuando hubo no sé qué guerra, a este señor lo iban a matar y viajó hasta África, cuando regresó, hizo una ceremonia para la paz, la unión de los narcos, le dio de comer a la tierra, tuvieron que abrir un hueco inmenso con bulldócer, 101 chivos, 101 gallos, 101 palomas. (Entrevista con Nelson Cardozo³⁰, Cali, Colombia, 2012)

29 Jesús Amado Sarria, conocido como Chucho Sarria, es un expolicía nacido en el municipio caucano de Buenos Aires, sindicado de ser miembro del cartel del norte del Valle. Su nombre se hizo conocido, además, por ser el esposo de Elizabeth Montoya de Sarria, “La Monita Retrechera”. Ambos se hicieron famosos a raíz de las conversaciones entre esta última y el expresidente colombiano Ernesto Samper en 1994, las grabaciones de las pláticas se dieron a conocer en 1995 y, junto con otras pruebas, darían lugar al sonado Proceso 8000, que apuntaba a que la campaña de Samper había recibido financiación de los carteles de Cali y del norte del Valle. En 1996, Elizabeth Montoya fue asesinada al norte de la capital en el apartamento de unos religiosos cubanos, en el cual se encontraba para la realización de unas ceremonias.

30 Seudónimo. El religioso fue asesinado en 2016 mientras ingresaba a su casa en Cali.

La cuestión de fondo, más allá de la forma anecdótica como ha sido referida esta experiencia por parte de Nelson, evidencia en este ritual —contrastante con el antes narrado— un intento de Sarria por apartar la amenaza de muerte que sobre él se cernía, como consecuencia de una deuda adquirida con algunos de los miembros del cartel, y, en adición, un “esfuerzo” por disolver la guerra que se vivía entre carteles. Emergía la violencia sacrificial como un mecanismo para desviar la violencia indiferenciada (ver Girard, 1972/2005).

De este modo, la acción de dar de comer a la tierra que es, fundamentalmente, una ceremonia del complejo ocha-ifá, a través de la cual se busca renovar el equilibrio entre las personas, la naturaleza y los seres ancestrales, aquí había adquirido visos desproporcionados. La magnitud e intensidad de la violencia de esos años demandaba —desde el mundo habitado por aquellos que la engendraban— un acto sacrificial de similares proporciones, que fuese capaz de engañar a la muerte. Una exhibición del exceso y la ostentación característicos del narcotráfico colombiano. Para Alexis Romero³¹, babalawo cubano que llegó a Colombia hacia 2009, lo sucedido en Cali evidenciaba una praxis religiosa distorsionada, que poco o nada tenía que ver con la lógica ocha-ifá:

Dar de comer a la tierra es una forma de limpieza, en donde lo hacen muchas personas al mismo tiempo, es algo que se debe hacer por familias, para evitar muertes y otro tipo de situaciones difíciles. Esto se debe hacer anualmente, porque es una ceremonia que es buena, fuerte y delicada. ¿Por qué?, porque si uno le da de comer periódicamente a la tierra, llega el momento en que esta se satura y te va a decir “no necesito más esa comida, necesito tu presencia”. ¿Por qué lo hace uno cada año?, porque dentro del año puede morirse cualquier familiar tuyo, o uno mismo, para evitar esto se reúne a la familia y se le da de comer a la tierra [...]. Hay religiosos a los que se les sube la fama a la cabeza y quieren hacerse los mejores llegando a esa exageración, piensan que porque hay mucha cantidad es más poderoso el trabajo. Un trabajo puede ser potente con un vaso de agua, una vela y un tabaco, ahí es donde la mayoría de los babalawos podemos perdernos. El 101 es algo que debe interpretarse, Orula no marcaría esa exageración. (Entrevista, Bogotá, Colombia, 2014)

Podría pensarse que esta última comida a la tierra, a la que se aludió por medio de la narrativa de Alexis, es producto de las transformaciones sufridas por estos sistemas religiosos en sus procesos de transnacionalización o de diáspora. Sin embargo, habría muchas otras experiencias que contradecirían esta idea, por ejemplo, una comida a la tierra en Anapoima a la que fui invitado en marzo de 2017. Esta se distinguía, especialmente de la de Cali, en cuanto que su fin era tan solo el de agradecer a la tierra por lo que había sido concedido a los miembros de esa casa religiosa durante 2016 y, por

31 Seudónimo.

supuesto, la intención era limpiarse y pedir que se mantuvieran el desenvolvimiento espiritual-material, en general, y, en términos prácticos, esta se desarrolló como la que había visto en Cuba (figuras 22 y 23).



Figura 22. Jorojoro y ofrendas listas. *Fuente:* el autor. Anapoima (Colombia), 2017.



Figura 23. Limpiarse para no ser llevado antes de tiempo. *Fuente:* el autor. Anapoima (Colombia), 2017.

Quizás otra diferencia significativa —ahora entre Cuba y Colombia— tuvo que ver con el hecho del acceso al lugar en donde se realizaría la ceremonia. En la comida a la tierra en La Habana, el desplazamiento se hizo por medio de una corta caminata a pie que tardó diez minutos más o menos. El sector en que nos encontrábamos formaba parte de los repartos que se encuentran en la capital cubana y que suelen ser zonas intermedias entre lo urbano y lo rural. Por su parte, en el caso colombiano, supuso para la mayoría de participantes un recorrido de aproximadamente 90 kilómetros —Bogotá-Anapoima—, esto es, un trayecto que tardó entre tres o dos horas y media. El viaje lo hicimos en automóviles y motocicletas, en las que transportábamos todos los insumos necesarios para llevar a cabo la ceremonia, el espacio al que nos dirigimos se trataba de una finca privada de los padres de uno de los practicantes. Sobre este tema del acceso y del espacio volveré en las conclusiones, por el momento basta decir que tal situación implica dificultades características de los religiosos que viven en la diáspora o de personas que realizan prácticas que no forman parte de la tradición cultural en la que se reinstalan. Wilson y Daniela recordaban:

Wilson: Se trataba de un ofrecimiento que realizamos todos los años a la tierra para agradecer lo que llega a nuestras bocas, para que nunca nos falte el alimento. Entonces, generalmente, lo hacemos una vez a comienzo o a final del año, es decirle: “Oiga gracias”, para que nos siga proveyendo. En este caso particular, no tiene que ver con lo dispuesto en la Letra del Año, es como lo que hacen los indígenas con la Pachamama, darle de comer a la tierra, para que esta siga produciendo sus frutos. Nosotros lo hacemos en agradecimiento a Oricha-Okó, primero le damos de comer a Elegguá, generalmente luego nos enfocamos en Oricha-Okó, que es el dueño de la tierra, del arado, de lo que allí germina, en la sincretización, él es san Isidro Labrador. Habrá gente que lo haga de otra manera, yo lo hago así... (Entrevista, Bogotá, Colombia, agosto de 2022)

Daniela: Y también uno se limpia en ese hueco para que uno no se vaya antes de tiempo. Tú sabes que a veces se corta ese destino de vida terrenal, por las brujerías, las malas intenciones, todo eso que no debe llegar a tu destino de vida, pero que puede llegar. Entonces, es decir, “no vamos a ese hueco antes de tiempo” y, por eso, al final se vuelve a cerrar. (Entrevista, Bogotá, Colombia, agosto de 2022)

Por último, más allá de las variaciones entre los distintos territorios de las prácticas, de las intenciones que se persiguen, del modo en que se aproximan, lo que se evidencia es la conformación de un complejo entramado de relacionamientos y de prácticas entre mundos. Lejos de plantearse como una relación puramente trascendente, esta deviene en materializaciones que sitúan una intensa preocupación por el aquí y el ahora. Dichas concreciones de las conexiones que se entretejen entre personas-no-personas-mundos no se encuentran exentas de tensiones y contradicciones, más aún cuando se exploran estos sistemas religiosos por fuera de sus lugares de origen.

A modo de conclusiones

Mucho antes de convertirse en majá y tomar el rumbo del mar, de un mar que no se percibía ni por la furia del oleaje batiendo sobre los arrecifes ni por el olor a salitre suspendido en un aire espeso, incapaz de manifestarse en brisa, ya Nicolás creía en el fuego.

En su cerebro de reptil, con sus pensamientos de reptil, alcanzó a comprender, con el último jirón huidizo de claridad humana, que si se había convertido de hombre en majá era por razones distintas y algo numerosas.

James Figarola (2007, p. 9)

Las experiencias y narrativas de ocha-ifá expuestas a lo largo del artículo, acerca de los relacionamientos ambientales humanos-no-humanos, se advierten tensas y hasta contradictorias en la medida en que son productos de la coexistencia y colisión de disímiles mundos. Sin embargo, dichas tensiones y oposiciones no niegan las interconexiones que para los religiosos existen y que habitan por vía de un decir-hacer en su cotidianidad. Por un lado, está aquel mundo que moran a partir de las nuevas tradiciones en las que están inscritos y en los que su personidad, su agencia, deviene de la multiplicidad de relacionamientos que los surcan y que a su vez ellos mismos vierten sobre el mundo, en un intento de equilibrio y de saberse tan solo una parte minúscula en el todo del universo. El ser y estar en el mundo de estos practicantes es experimentado en un devenir de interconexiones entre personas-entidades-trascendentes-naturaleza, ninguna de estas agencias *es* en desmedro la una de la otra.

Como fue insinuado, tras los procesos consagratorios o iniciáticos se producen desmantelamientos y reconfiguraciones de la personidad. En ese sentido, la persona iniciada puede devenir ancestro y/u oricha, naturaleza animal, vegetal o mineral, no necesariamente en ese orden. Esos relacionamientos íntimos pueden ser experimentados en mayor o menor medida en santería-ifá, pero también irrumpen con fuerza en el palo monte, en donde, *grosso modo*, el tata o la yayi deviene nfumbi y el nfumbi deviene persona; en el espiritismo cruzao, en donde la/el espiritista deviene en su guía espiritual y este deviene en su protegido; o en el vodou cubano, en el cual el houn-gano la mambo devienen en su loa y viceversa. Por supuesto, cada persona dentro de estos sistemas religiosos atraviesa por múltiples devenires como los mencionados para santería-ifá. Quedarían por resolverse interrogantes acerca de ¿cómo se interrelacionan estos múltiples devenires?, ¿cómo lo hacen entre sistemas religiosos?, ¿se contradicen entre ellos? Y, si lo hacen, ¿cómo se afectan los relacionamientos entre personas, seres trascendentes y naturaleza?

De otro lado, para los practicantes de ocha-ifá, existe otro mundo que viven en simultáneo, uno reglamentado por una mirada pragmática de la naturaleza, resultado de lógicas de mercado y de una imposición del hombre sobre la naturaleza, concordante, en parte, con lógicas religiosas judeocristianas³² que también habitan como consecuencia de procesos de temprana socialización y de residir en un país fuertemente marcado por estas tradiciones:

Dijo Dios: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Que tenga autoridad sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo, sobre los animales del campo, las fieras salvajes y los reptiles que se arrastran por el suelo”. [...] Dios los bendijo, diciéndoles: “Sean fecundos y multiplíquense”. Llenen la tierra y sométanla. (*Biblia latinoamericana*, 1972/1995, Gén. 2:26, 2:28)

Sin embargo, y esto es en extremo importante, los practicantes de santería-ifá habitan, simultáneamente, este otro mundo, porque a su mismo sistema le es intrínseca la existencia de lo judeocristiano. En especial, lo católico es y fue parte del proceso estructurante de este sistema religioso que hoy conocemos como santería cubana. Con esto dicho, pareciera entonces que estas contradicciones y paradojas que estoy intentando transmitir tal vez no lo sean del todo, quizás esta no sea la senda adecuada para pensar estos sistemas religiosos diaspóricos. Y es que sucede que —como señalé en el apartado introductorio— a las religiones de inspiración afro las caracteriza su alto grado de plasticidad, se trata —al seguir el argumento de Deleuze y Guattari (1980/1997)— de *sistemas abiertos*, esto es, son *rizomáticas*, y, por esa vía, anidan la *multiplicidad*. Al hablar de ocha-ifá, y de las otras prácticas religiosas, como un sistema abierto, quiero subrayar que no se pueden comprender por causalidades lineales, su conceptualización no responde a esencias, sino a circunstancias. Y la multiplicidad no resulta, como señalan estos filósofos franceses, por añadir o sumar elementos, más bien se produce por la sustracción (Deleuze y Guattari, 1980/1997).

Por eso, al explicar los relacionamientos humanos-no-humanos-naturaleza que emergen dentro de ocha-ifá pareciera que entran en contradicciones las formas en que los religiosos habitan el mundo o los mundos. Y es que en medio del requerimiento explicativo puedo estar instalando una separación que en la praxis religiosa no toma lugar, al interpretar estos relacionamientos entre sistemas como si se tratara de un nosotros/otros, es decir, creando una otredad radicalizada, porque considero que lo judeocristiano y las religiones de inspiración afro, pese a sus dinámicas sincréticas, son contrapuestas en su decir-hacer. Vuelvo a la ceremonia de dar de comer a la tierra

32 Aquí opera la dicotómica distinción cultura/naturaleza, y esto, más allá de los intentos de otras comunidades y de todos los argumentos socioantropológicos que puedan esgrimirse, en un intento por descentrar, desinstalar y deconstruir esta comprensión del mundo. Por supuesto, existen contrarrespuestas a las miradas ontológicas que parten desde la academia u otras judeocristianas que hacen intersección con estas (ver, por ejemplo, Whelan *et al.*, 1999).

—en la versión que busca restituir el equilibrio entre las personas y el medioambiente y/o que desea agradecer por los dones recibidos—, aquí, lo que es sustraído es el “llenen la tierra y sométanla”, o sea, lo que es puesto en suspensión —o que es restado— es el modo en el que se propone desde el habitar el lenguaje judeocristiano su vínculo con la tierra. Ello no implica el desconocimiento de la existencia e importancia de esta tradición religiosa dentro de santería-ifá por parte de los practicantes.

La comida a la tierra dentro este sistema religioso tiende a la reciprocidad de las interconexiones personas-no-personas-naturaleza, devolverle es intentar garantizar que esta continuará guareciéndonos y proveyéndonos de bienes que mantengan la vida. Este acto engendra o mejor asegura que el *aché* siga circulando perennemente. El *aché* es la fuerza cósmica vital que habita e inunda todo lo existente, las personas, la naturaleza, los orichas, la palabra, como dicen los religiosos “todo tiene *aché*” (ver Barnet, 1995; Castro Ramírez, 2018a; Fernández Martínez y Porras Potts, 2011). Esta ceremonia o la del nangareo que he referido, aunque habría otras por mencionar, ponen de manifiesto que dentro de la práctica de ocha-ifá no se trata de un nosotros/otros/otro, los mundos en los que moramos están configurados a partir de una nostreidad, de una totalidad ininterrumpida. Ahora bien, si dentro de estos sistemas religiosos somos un todo indivisible, cabría el interrogante de si es posible cuidar la naturaleza, esto en el supuesto de que “uno no puede hacerse cargo de algo, se argumenta, a menos que uno esté separado de ello” (ver Bird-David *et al.*, 2019; en este mismo texto, comentarios de Pálsson a Bird-David *et al.*, 2019, p. 144).

En medio del argumento que se esbozó en estas páginas, quedaron muchas problemáticas por resolver —algunas fueron indicadas líneas atrás en este aparte— alrededor de la pregunta inicial del texto, la cual remite al cómo se producen los relacionamientos entre humanos-no-humanos. Quiero aludir a dos de estas que están insinuadas a lo largo del artículo. La primera tiene que ver con las condiciones espaciales y geográficas en las que se desarrollan las prácticas religiosas; más allá de los inconvenientes de que sean religiones que se encuentran en diáspora, sería relevante preguntarse por cómo se transforman estas en escenarios urbanos o rurales. Si se toma como punto de partida las narrativas y experiencias de los religiosos que aquí han hablado, parece innegable que las conexiones con el medioambiente y la forma en la que se desarrolla su *hacer* religioso se ven significativamente afectadas. La segunda que quiero referir es una que vale la pena de ser estudiada por su sensibilidad y por los acalorados debates que suscita, y es la de ¿cómo toman lugar los relacionamientos entre personas-animales?, ya que, si bien se ha propuesto que existen correspondencias relativamente horizontales y armónicas, no obstante, pese a esto, existe un complejo sistema sacrificial que es parte inherente a ocha-ifá y al resto de religiones de inspiración afro. Este cuestionamiento conecta, al mismo tiempo, con discusiones ambientales y animalistas en el plano jurídico, que de modo inevitable entran en pugna con la libertad de culto y de

consciencia establecida en Colombia, pero también en el resto de países a los cuales haya llegado estos sistemas religiosos.

Por último, este escrito fue tan solo una disculpa para, como se dijo al comienzo, “abrir conceptos”; como afirma Deleuze, “los conceptos no están dados o hechos de antemano, no preexisten: hay que inventar, hay que crear los conceptos, y se requiere para ello tanta inventiva o tanta creatividad como en las ciencias o en las artes” (1996, pp. 45-46). Así, lo discutido fue un intento para suscitar y abrir ideas, y ver qué estaba dentro de estas, de modo que sirvieran para repensar estos sistemas religiosos de inspiración afro en sus segundas diásporas, los cuales, pese a su amplia diseminación a lo largo de distintas geografías, aún tienen muchas dimensiones por ser consideradas en el mundo contemporáneo.

Agradecimientos

Gracias a las/os religiosas/os que, como siempre, aceptaron compartir sus conocimientos conmigo, espero que de alguna manera se vean reflejadas sus ideas de forma, más o menos, precisa, en el artículo. Agradezco a quienes evaluaron, por sus amables e importantes señalamientos para que el manuscrito presentado fuera mucho más claro y robusto. Igualmente, mi agradecimiento es para la correctora, las traductoras y todo el equipo editorial de *Naturaleza y Sociedad. Desafíos Medioambientales*, por haberme permitido participar en este número como autor.

Referencias

- ACYdC (Asociación Cultural Yoruba de Cuba). (2013, 1.º de enero). Letra del año 2013. Predicciones de ifá para Cuba y el mundo. *Cubadebate*. <http://www.cubadebate.cu/noticias/2013/01/01/consejo-cubano-de-sacerdotes-mayores-de-ifa-publica-la-letra-del-ano-2013/>
- ACYdC (Asociación Cultural Yoruba de Cuba). (S.f.). *Historia de la ceremonia de la Letra del Año. Proyecto-Orunmila.org*. <http://www.proyecto-orunmila.org/aa-letra-del-ano>
- Argyriadis, K. (2005). “Religión de indígenas, religión de científicos”: construcción de la cubanidad y santería. *Desacatos*, (17), 85-106. <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1059>
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. The Johns Hopkins University Press.
- Barnet, M. (1995). *Cultos afrocubanos. La regla de ocha. La regla de palo monte*. Ediciones Unión.
- Bastide, R. (1969). *Las Américas negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*. Alianza Editorial.
- Biblia latinoamericana*. (61.ª ed.). (1972/1995). San Pablo; Editorial Verbo Divino.

- Bird-David, N., Viveiros de Castro, E., Hornborg, A., Rival, L., Sandstorm, A., Pálsson, G. e Ingold, T. (2019). "Animismo" revisitado: pessoa, meio ambiente e epistemologia relacional. *Debates do NER*, 1(35), 93-171. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.95698>
- Bolívar Aróstegui, N. (1990). *Los orishas en Cuba*. Ediciones Unión.
- Cabrera, L. (1954/2006). *El monte*. Editorial Letras Cubanas.
- Castro Ramírez, L. C. (2008). Tecnologías terapéuticas: sistemas de interpretación en la regla de ocha y el espiritismo bogotano. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (6), 133-151. <https://doi.org/10.7440/antipoda6.2008.07>
- Castro Ramírez, L. C. (2010). *Narrativas sobre el cuerpo en el trance y la posesión. Una mirada desde la santería cubana y el espiritismo en Bogotá*. Universidad de los Andes; CESO; Ediciones Uniandes. <https://repositorio.uniandes.edu.co/handle/1992/8185>
- Castro Ramírez, L. C. (2011). Arrear el muerto: sobre las nociones de trabajo, en las religiones afrocubanas practicadas en Bogotá. *Maguaré*, 25(2), 89-119. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/29889>
- Castro Ramírez, L. C. (2015). *Caballos, jinetes y monturas ancestrales: configuración de identidades diaspóricas en las prácticas religiosas afro en Colombia* [tesis doctoral]. Universidad de los Andes.
- Castro Ramírez, L. C. (2016a). Entre usuarios y creyentes: itinerarios bogotanos dentro de las religiones afrocubanas. *Mitológicas*, (31), 21-40. <https://www.redalyc.org/pdf/146/14649178002.pdf>
- Castro Ramírez, L. C. (2016b). Reglas de palo, reglas de muerto: reconfiguración de la familia y lo familiar en la práctica palera caleña. *Revista Brasileira do Caribe*, 17(33), 115-134. <http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rbrascaribe/article/view/6145/3689>
- Castro Ramírez, L. C. (2017). Cordones espirituales, cordones de identidad: la misa de investigación en el espiritismo cruzao en Cali (Colombia). *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 49(1), 133-142. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562017005000009>
- Castro Ramírez, L. C. (2018a). El decir-hacer en una ceremonia de Olokun. *Oralidad-es*, (4), 1-13. <https://revistaoralidad-es.com/index.php/ro-es/article/view/100/101>
- Castro Ramírez, L. C. (2018b). Mayelewó: práctica soterrada de las religiones de inspiración afro en Medellín, Colombia. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 31(88), 52-74. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=SO185-06362018000100052&lng=pt&tlng=es
- Castro Ramírez, L. C. (2022). *Trance-posesión en Colombia. Manifestaciones diaspóricas en las religiones de inspiración afro*. Lasirén Editora.
- Castro Ramírez, L. C. y Kerestetzi, K. (2021). Des dieux complices des narcos? Religions afrocubaines et activités illicites en Colombie. *Terrain*, (74), 60-83. <https://doi.org/10.4000/terrain.21181>
- Cunha, A. S. (2011). Cantando para os mortos: cerimônias fúnebres e diversidade religiosa em Cuba. *Revista Pós Ciências Sociais (RePocs)*, 8(16), 37-53. <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/688>

- Cunha, A. S. (2013). Muerte, muertos y “llanto” palero. Los funerales como reveladores de la diversidad religiosa cubana. *Ateliers d' Anthropologie*, (38). <https://doi.org/10.4000/ateliers.9413>
- De la Cadena, M., Risør, H. y Feldman, J. (2018). Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (32), 159-177. <https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08>
- Deleuze, G. (1996). *Conversaciones*. Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980/1997). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.
- Deren, M. (1953/1970). *Divine horsemen: The living gods of Haiti*. McPherson.
- Espíritu Santo, D. (2013). Observaciones sobre la relación entre “la cosmo-lógica” y la construcción de la persona en el espiritismo cubano. *Ateliers d'Anthropologie*, (38), 1-23. <https://doi.org/10.4000/ateliers.9368>
- Espíritu Santo, D., Kerestetzi, K. y Panagiotopoulos, A. (2013). Human substances and ontological transformations in the African-inspired ritual complex of Palo Monte in Cuba. *Critical African Studies*, 5(3), 195-219. <https://doi.org/10.1080/21681392.2013.837285>
- Fernández Martínez, M. y Porras Potts, V. (2011). *El ashé está en Cuba*. Editorial José Martí.
- 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.
- Frigerio, A. (2004). Re-africanization in secondary religious diasporas: Constructing a world religion. *Civilisations. Revue d'Anthropologie et de Sciences Humaines*, 1-2(51), 39-60. <https://doi.org/10.4000/civilisations.656>
- Girard, R. (1972/2005). *La violencia y lo sagrado*. Editorial Anagrama.
- González Pérez, T. (2014). *Ewé layé: fuentes de vida*. Ediciones Cubanas Artex.
- Hallowell, A. I. (1960). Ojibwa ontology, behavior, and world view. En S. Diamond (ed.), *Culture in history: essays in honor of Paul Radin* (pp. 17-49). Octagon Books.
- Henare, A., Holbraad, M. y Wastell, S. (2007). Introduction. Thinking through things. En A. Henare, M. Holbraad y S. Wastell (eds.), *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically* (pp. 1-31). Routledge - Tylor & Francis Group.
- James Figarola, J. (2001). *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*. Ediciones Unión.
- James Figarola, J. (2006). *La brujería cubana: el palo monte. Aproximación al pensamiento abstracto de la cubanía*. Editorial Oriente.
- James Figarola, J. (2007). *En el altar del fuego*. Ediciones Unión.
- James Figarola, J. (2012). *Cuba la gran nganga: algunas prácticas de la brujería*. Editorial José Martí.
- Johnson, P. C. (2007). *Diaspora conversions. Black Carib religion and the recovery Africa*. University of California Press.
- Juárez Huet, N. B. (2014). *Un pedacito de dios en casa. Circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la Ciudad de México*. Centro de Investigaciones y Estudios

- Superiores en Antropología Social; Universidad Veracruzana; El Colegio de Michoacán; Publicaciones de la Casa Chata.
- Keller, M. (2002). *The hammer and the flute. Women, power, and spirit possession*. The Johns Hopkins University Press.
- Kerestetzi, K. (2015). Making a nganga, begetting a god: materiality and belief in the Afro-Cuban religion of Palo Monte. *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, 87(1/2), 145-173. <https://doi.org/10.1400/238947>
- Lele, Ó. (2006). *Obí. Oráculo de santería cubana*. Arkano Books.
- Matibag, E. (1996). *Afro-Cuban religious experience. Cultural reflections in narrative*. University Press of Florida.
- Menéndez, L. (2002). *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*. Fundación Fernando Ortiz.
- Meza Álvarez, L. G. (2019). *No Ilé Oggún e Yemayá: religiões afro-cubanas, redes e tramas espirituais em Bogotá, Colômbia* [tesis doctoral]. Universidade Federal do Rio de Janeiro. http://www.abant.org.br/files/20220419_625f10b6b6166.pdf
- Ochoa, T. (2004). Aspects of the dead. En M. Font (ed.), *Cuba today. Continuity and change since the 'Periodo Especial'* (pp. 245-260). Bildner Center for Western Hemisphere Studies.
- Ortiz Martínez, M. J. y Castro Ramírez, L. C. (2014). “Esta tierra no es de ocha, esta tierra es de palo”: redefiniciones identitarias y género en la regla vriyumba. *Maguaré*, 28(1), 139-173. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/53312>
- Saldi, L., Mafferra, L. y Barrientos, J. A. (2019). Ontologías en disputa. Diálogos entre la antropología y la arqueología para la problematización de paisajes regionales. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (37), 3-26. <https://doi.org/10.7440/antipoda37.2019.01>
- Saldívar Arellano, J. M. (2012). El desarrollo del turismo religioso translocal: el caso de la santería afrocubana en Lima, Perú. *Reflexiones*, 91(1), 139-155. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/view/1491>
- Strathern, M. (1990). *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. University of California Press.
- Strathern, M. (2004). *Partial connections*. Altamira Press.
- Tylor, E. B. (1871/1920). *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom* (vol. 1). University of Michigan Library.
- Viveiros de Castro, E. (2015). Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 33(1), 2-17. <https://doi.org/10.3167/ca.2015.330102>
- Whelan, R., Kirwan, J. y Haffner, P. (1999). *Ecología humana. Respuesta cristiana al ambientalismo radical*. Libertad y Desarrollo; Fundación Natura.