

“El embarazo está en la cabeza, no en el útero”: el oráculo del *diloggún* y el despertar de la fertilidad en la regla de ocha cubana*

Angélica María Rivera López
Universidade Federal de Goiás, Brasil

Hans Carrillo Guach
Universidade Federal de Goiás, Brasil

<https://doi.org/10.7440/antipoda55.2024.02>

Cómo citar este artículo: Rivera López, Angélica María y Hans Carrillo Guach. 2024. “El embarazo está en la cabeza, no en el útero”: el oráculo del *diloggún* y el despertar de la fertilidad en la regla de ocha cubana”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 55: 35-61. <https://doi.org/10.7440/antipoda55.2024.02>

Recibido: 31 de julio de 2023; aceptado: 12 de diciembre de 2023; modificado: 15 de enero de 2024.

Resumen: usualmente las religiones se reconocen con potencial para movilizar transformaciones sociales, psicológicas y fisiológicas, siendo este uno de los motivos por los que han sido recurrentemente consideradas en estudios de las ciencias sociales y humanas. En este campo analítico, la comprensión de dolencias y formas de sanación, mediante diferentes prácticas —rituales, cosmologías y adivinaciones—, ha sido ampliamente tratada. Sin embargo, en algunas denominaciones religiosas, todavía son incipientes las investigaciones

* Este trabajo es resultado de la investigación “El paso de mi paso: una etnografía sobre el despertar de la fertilidad femenina en la religión regla ocha-ifá”, presentada por Angélica como requisito para obtener título de Máster en Antropología de la Universidade Federal de Goiás/UFG, Brasil, 2023. Igualmente, hace parte de las investigaciones que Hans realiza como coordinador de la línea de investigación del Colectivo de Antropología das Resistências e Ontologias Ambientais/Caroá de la UFG: Sociedade, política e religiões africanas-afrodiaspóricas, en la que Angélica también participa. El estudio fue aprobado por el comité de ética de la UFG (Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos/CEP), proceso CAAE 44911821.3.0000.5083, por lo que cumple con los criterios de consentimiento informado y confidencialidad, que permiten resguardar la identidad y asegurar los derechos de las personas que participaron en la investigación. A su vez, el estudio contó con financiamiento de la UFG y de la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), Brasil, mediante una beca que tuvo Angélica entre junio de 2022 y septiembre de 2023. Ambos autores estuvieron involucrados en las etapas de trabajo de campo, análisis, escritura y revisión final del texto. Nos complace agradecer a quienes participaron en la investigación, a los/as evaluadores/as anónimos/as y al equipo editorial de *Antípoda. Revista de Antropología Arqueología*, por las sugerencias que permitieron robustecer el artículo. Cualquier inexactitud o aspecto que mejorar es de nuestra entera responsabilidad.

sobre dolencias reproductivas femeninas y sus respectivas formas de intervención. Este es el caso de las religiones de matriz africana, como la regla de ocha (santería) en Cuba. Así, el artículo tiene como objetivo comprender la sanación de dolencias reproductivas femeninas, a través del oráculo del *diloggún* empleado en la regla de ocha. La investigación de la que se desprenden nuestros argumentos se realizó entre diciembre de 2022 y enero de 2023 en Santa Marta, Cárdenas, Cuba. Metodológicamente adopta un enfoque etnográfico y narrativo, en el que la reflexividad alrededor de nuestras experiencias adquiere un lugar central para abordar las discusiones. En consecuencia, no solo da cuenta de procesos que atraviesan la práctica de este oráculo y sus impactos socioespirituales, en relación con mundos posibles de bienestar, sino que además argumenta a favor de complementaciones conceptuales y teórico-metodológicas sobre la sanación. Por esa vía, el artículo aporta a las comprensiones todavía incipientes sobre los vínculos entre fertilidad femenina y sanación en la regla de ocha y las relaciones entre bienestar-malestar y espiritualidad que se constituyen en este sistema religioso.

Palabras clave: etnografía, fertilidad femenina, malestar-sanación, religiones afrodiaspóricas, reproducción femenina, santería cubana.

36

■ **“Pregnancy is in the Mind, Not in the Womb”: The *Diloggún* Oracle and the Awakening of Fertility in Cuban Regla de Ocha**

Abstract: Religions are often acknowledged for their ability to provoke social, psychological, and physiological transformation, prompting recurrent studies in social and human sciences. Within this analytical domain, understanding ailments and methods of healing through various practices—rituals, cosmologies, and divinations—has been extensively explored. However, research on female reproductive ailments and corresponding intervention methods remains nascent in certain religious denominations, such as African-derived religions like the Regla de Ocha (Santería) in Cuba. The purpose of this article is to shed light on the healing of female reproductive ailments through the *diloggún* oracle utilized in the Regla de Ocha. Conducted between December 2022 and January 2023 in Santa Marta, Cárdenas, Cuba, our research adopts an ethnographic and narrative approach, placing reflexivity on our experiences at the forefront of our discussions. The research, from which our arguments derive, was conducted between December 2022 and January 2023 in Santa Marta, Cárdenas, Cuba. Methodologically, it adopts an ethnographic and narrative approach, placing reflexivity on our experiences at the forefront of our discussions. Consequently, it not only delineates the processes inherent in the practice of this oracle and its socio-spiritual impacts concerning potential realms of well-being but also advocates for conceptual and theoretical-methodological enhancements regarding healing. The article

contributes to the evolving the incipient understanding of the connections between female fertility and healing within the Regla de Ocha and the intricate relationships among well-being, discomfort, and spirituality intrinsic to this religious system.

Keywords: Afro-diasporic religions, ethnography, female fertility, female reproduction, illness-healing, Cuban Santería.

“A gravidez está na cabeça, não no útero”: o oráculo *diloggún* e o despertar da fertilidade na regla de ocha cubana

Resumo: as religiões são geralmente reconhecidas como tendo o potencial de mobilizar transformações sociais, psicológicas e fisiológicas, o que é uma das razões pelas quais elas têm sido recorrentemente consideradas nos estudos das ciências sociais e humanas. Nesse campo analítico, a compreensão das doenças e das formas de cura por meio de diferentes práticas — rituais, cosmologias e adivinhações — tem sido amplamente abordada. Entretanto, em algumas denominações religiosas, a pesquisa sobre as doenças reprodutivas femininas e suas respectivas formas de intervenção ainda é incipiente. Esse é o caso das religiões de matriz africana, como a regla de ocha (santería) em Cuba. Assim, o artigo tem como objetivo compreender a cura de doenças do aparelho reprodutor feminino por meio do oráculo *diloggún* utilizado na regla de ocha. A pesquisa, da qual derivam nossos argumentos, foi realizada entre dezembro de 2022 e janeiro de 2023 em Santa Marta, Cárdenas, Cuba. Metodologicamente, ela adota uma abordagem etnográfica e narrativa na qual a reflexividade em torno de nossas experiências ocupa um lugar central na abordagem das discussões. Conseqüentemente, ela não apenas explica os processos envolvidos na prática desse oráculo e seus impactos socioespaciais com relação a possíveis mundos de bem-estar, mas também argumenta em favor de complementaridades conceituais e teórico-metodológicas sobre a cura. Dessa forma, o artigo contribui para a compreensão ainda incipiente dos vínculos entre fertilidade feminina e cura na regla de ocha e das relações entre bem-estar, mal-estar e espiritualidade que se constituem nesse sistema religioso.

Palavras-chave: etnografia, fertilidade feminina, mal-estar-cura, religiões afrodiáspóricas, reprodução feminina, santería cubana.

En América Latina, los vínculos entre dolencias, salud y religión no han pasado desapercibidos en la producción de conocimientos de las ciencias sociales y humanas. Así, se encuentran investigaciones sobre formas de diagnosticar, vivenciar e intervenir padecimientos mediante procesos como sanaciones indígenas (Flores 2021) y terapias psicodélicas (Caynas y Mercadillo 2024; Orozco y Harris 2022), entre otros tipos de terapias espirituales (Da Silveira y Mendonça 2014; Herrera 2021; Saad 2020; Valente, Dias y Marras 2019). Incluso, en el campo de las dolencias reproductivas femeninas y sus formas de sanación, se encuentran investigaciones acerca de la relación entre religiones y embarazo, parto, mortalidad materna y atención ginecobstétrica (Baer 2005; Herrera 2021).

Igualmente, en el contexto latinoamericano, las religiones de matriz africana también han estado presentes en dicho quehacer científico, evidenciando la preocupación por un amplio espectro de temáticas como centro de análisis. Por ejemplo, emergen aproximaciones a creencias y prácticas religiosas para remediar diversos malestares (Carneiro y Giacomini 2020; Holbraad 2021; Peixoto 2018; Queiroz 2021; Ramos y Rodríguez 2022; Reyes 2004; Wedel 2004), bajo el entendimiento de que dichas religiones movilizan energías vitales y estados de consciencia que permiten transformaciones sociales, psicológicas o fisiológicas asociadas a la sanación.

Si bien se puede decir, a partir de lo expuesto hasta aquí, que las religiones y el malestar femenino han sido considerados ejes analíticos en la producción de conocimientos científicos, en el campo de las ciencias sociales y humanas, también es necesario señalar la importancia de ampliar la comprensión sobre la forma en que estos se relacionan. Por ejemplo, las aproximaciones etnográficas a dolencias asociadas a la fertilidad femenina, sus diagnósticos y respectivas soluciones en la regla de ocha ejemplifican un quehacer científico aún incipiente, incluso, en el propio contexto afrocubano (Parra-Valencia 2023; Ramos y Rodríguez 2022). Por lo anterior, el objetivo del artículo es comprender la sanación de dolencias reproductivas femeninas, a través del oráculo del *diloggún*¹ de la regla ocha afrocubana. Teóricamente nuestro análisis se basa en perspectivas sobre lo que en la literatura se conoce como sanación simbólica.

La sanación en escenarios religiosos ha sido objeto de diversos estudios en las ciencias sociales. En este contexto, la cuestión de los mitos y las simbologías ha predominado como fenómeno articulador de dicho proceso en algunas obras del siglo XX (Dow 1986; Frank y Frank 1993; Kirmayer 1993; Lévi-Strauss 1949) y en otras más recientes (Bartra 2019; Hinton y Kirmayer 2017; Kohrt *et al.* 2020).

Un aspecto común entre las diferentes perspectivas de los referidos estudios es la explicación sobre las dimensiones estructurantes de la sanación simbólica. De este

1 A lo largo del texto emplearemos términos de la jerga ritual, que proceden de un yoruba castellanizado, propios de la práctica de la regla de ocha también conocida como santería cubana. Con el fin de no hacer densa la lectura, llamaremos la atención sobre estas palabras por medio de cursivas y solo cuando aparezcan la primera vez.

modo, en Lévi-Strauss (1949), por ejemplo, encontramos un esbozo teórico estructuralista de la sanación que envuelve la presencia de mitos —que también poseen estructuras cognitivas—, condiciones individuales, dolencias, elementos materiales, rituales y transformaciones; pero que carece, sin embargo, de explicaciones amplias sobre los procesos de sanación, sus interconexiones y características.

A tono con esa línea de pensamiento, Dow (1986) y Frank y Frank (1993) reelaboran sus propuestas e intentan también definir diversos componentes de la sanación simbólica. Frank y Frank refieren que la misma es atravesada por conocimientos sobre aflicciones, roles, rituales, lugares y expectativas, mientras que Dow se embarca en una tarea más ambiciosa de describir fases estructurantes de la sanación, en la que se perciben diálogos con Lévi-Strauss (1949) y Frank y Frank (1993), en relación con la existencia de componentes. El antropólogo norteamericano —Dow (1986)— sugiere que las transformaciones en aras de la sanación mágica envuelven cuatro fases: 1) mundo mítico, 2) puentes simbólicos y persuasión, 3) transacción simbólica/biológica y transformación experiencial y 4) sanación.

En la primera fase —mundo mítico—, Dow reconoce que experiencias culturales y modelos míticos comunes, entre quien sana y es sanado/a, posibilitan el encuentro terapéutico de sanación simbólica. Esto significa asumir que la posibilidad de esta etapa y del proceso de sanación en sí es condicionada por mundos mitológicos culturalmente compartidos que, para Kirmayer (1993), funcionan de manera relativamente diferente al caso de la sanación entendida como transformación. Kirmayer (2004, 1993) defiende la idea de que la sanación simbólica deriva de los efectos psicológicos, fisiológicos y sociales de los mitos que, repercutiendo en la redefinición de experiencias individuales y colectivas, atraviesan los rituales.

Siguiendo con el pensamiento de Dow, un segundo paso —puentes simbólicos y persuasión— reconoce en la relación terapéutica vínculos entre las emociones de los/as sanados/as y los símbolos mitológicos. Estos últimos, recreados por los/as sanadores/as, particularizan el mundo mítico de quien será sanado/a y viabilizan diagnósticos de dolencias en términos de mitos. Igualmente, sustentan manipulaciones simbólicas que transaccionan emociones y generan otros patrones de comprensión y comportamiento en quienes intentan sanarse. Estas ideas, que dialogan con Kirmayer (2004, 1993) en lo referente a las capacidades transformativas de lo simbólico, sugieren que la sanación emocional no es un proceso unilateral, ya que deriva de situaciones de quien sana y de quien es sanado/a², que son atravesadas también por procesos comunicativos.

En la etapa de transacción simbólica, las simbologías ganan imprescindibilidad. La manipulación de símbolos es central para inducir transformaciones en los modos en que los/as pacientes evalúan sus experiencias y se envuelven en otras vivencias significativas (Dow 1986; Kirmayer 2004, 1993). En contextos religiosos

2 Según Dow (1986), esta situación aplicaría en el curanderismo como manipulación de fuerzas sobrenaturales.

esto es influenciado, también y especialmente, por las emociones que le son transferidas a los sanadores, a raíz de los estatus simbólicos que los constituyen.

Finalmente, para Dow (1986), los pasos descritos culminan con la transformación psicológica y fisiológica de los pacientes: la sanación (ver también Kirmayer 2004, 1993). Esta es resultado esencial de la comunicación entre quien sana y quien es sanado/a, así como de la capacidad que estos actores —especialmente los pacientes— puedan adquirir para comunicarse con su yo interno, mediante las emociones. No obstante, en la literatura se observan avances en la descripción del papel que las simbologías desempeñan en la sanación, especialmente, mediante la transformación de estados psicológicos y conjuntos cognitivos, simbólicos y emocionales (Hinton y Kirmayer 2017).

Posicionamientos teóricos sobre sanación simbólica, relativamente lejanos en el tiempo (Dow 1986; Frank y Frank 1993; Kirmayer 1993; Lévi-Strauss 1949), continúan siendo pertinentes para el examen de este proceso. Así lo demuestran estudios más recientes que han actualizado comprensiones sobre el funcionamiento de la sanación (Bartra 2019; Hinton y Kirmayer 2017; Kohrt *et al.* 2020), pero sin alterar significativamente los ejes comunes entre las perspectivas que les antecedieron.

Por tal motivo, la sistematización teórica hasta aquí abordada guiará el análisis, que a continuación presentamos, sobre el proceso de sanación en la manifestación religiosa de matriz africana, todavía ausente o incipiente en las investigaciones acerca de dolencias y sanaciones asociadas a lo religioso (Castro 2008; Holbraad 2021; Reyes 2004; Saad 2020; Wedel 2004). Se trata de la regla ocha afrocubana y del uso de su oráculo: el diloggún.

En cuanto a la estructura del texto, en seguida, desarrollamos una sección relativa a las cuestiones metodológicas que guiaron el análisis. Luego, presentamos dos secciones en las que relatamos vivencias etnográficas en torno a la aplicación del diloggún, desde nuestras respectivas posiciones afectadas por las realidades que analizamos. A partir de allí, establecemos diálogos entre dichas vivencias y los presupuestos teóricos que guiaron el estudio. Ulterior a dichas secciones, un último apartado da cuenta de las discusiones referentes a las informaciones presentadas y las conclusiones.

Aspectos metodológicos

Sustentamos este trabajo en una etnografía (Strathern 2014) con enfoque narrativo, a partir de las diferentes —y a veces semejantes— posiciones que ocupamos durante la investigación. Por ejemplo, Angélica fungió como investigadora iniciada en esta religión y receptora de consulta con el diloggún. Hans acompañó la consulta, junto con Angélica, como iniciado e investigador. Ambos permanecemos alerta a procesos, impactos, sentidos, afectos, significados y usos de los elementos que definieron los espacios que habitamos en torno al diloggún, en tanto matrimonio y protagonistas en la búsqueda de la maternidad/paternidad. Estos posicionamientos

fueron cruciales para integrar las narrativas —propias y de los/as participantes del estudio— que atraviesan el texto.

La concepción del análisis que presentamos comenzó a gestarse en julio de 2016, después del fallecimiento de nuestra bebé, Iara Iré, asociado a su prematuridad (27 semanas y dos días) y a negligencias médicas en la atención a Angélica, en el Hospital Materno Infantil Julio Rafael Alfonso Medina de la ciudad de Matanzas, Cuba³. No obstante, los primeros pasos en la materialización del estudio se dieron a partir del año 2020, en el que ambos coincidimos en un estado de trascendencia de nuestras vulnerabilidades emocionales. Así, Angélica consiguió iniciar y finalizar su maestría en antropología, vitalizando este viaje analítico de ambos, antes soñado y postergado, que ahora presentamos como punto concreto al que hemos llegado y a partir del cual seguiremos andando.

Desarrollamos el trabajo de campo que dio vida a este texto entre diciembre de 2022 y enero de 2023, pero este fue favorecido por experiencias que ya acumulábamos como iniciados en la regla de ocha y *tentantes*⁴ de la maternidad/paternidad. Así, el encuentro etnográfico en torno al *diloggún* tuvo lugar en la casa de Armando (“Mandy”), padrino⁵ de Angélica y amigo de Hans —cuyo nombre en la regla de ocha es Omi Omi—, en Santa Marta, Cárdenas, en la provincia de Matanzas, Cuba. Este es un lugar que frecuentamos asiduamente, por lo que nuestra estancia allí fue una más entre otras que podrían asumirse como constitutivas de nuestro proceso de inmersión comprometida. A partir de ese encuentro y de este lugar interno, mediante una descripción detallada (Strathern 2014) y reflexiva (Guber 2011), registramos, participamos y comprendemos relaciones, prácticas y experiencias entrecruzadas que sustentan el análisis que a continuación presentamos.

El *diloggún* en el despertar de la fertilidad: mundos míticos, puentes e involucramientos

El *diloggún* es uno de los oráculos utilizados en la regla de ocha afrocubana. Compuesto por dieciséis conchas de caracoles, sus aberturas naturales operan como las bocas de los orichas, que determinan los signos u *odu* a partir de los cuales estos se comunican con las personas (figura 1). Así, los *odu* dependen del número de

3 Este embarazo, considerado de riesgo, constituyó un enorme sacrificio físico y emocional para Angélica —y también para las familias involucradas—, pues durante las 27 semanas estuvo hospitalizada y en total reposo, con prohibiciones hasta para caminar. Durante 12 años, hasta la publicación de este texto, habíamos tratado de tener hijos. Como resultado tuvimos 4 abortos espontáneos y la mencionada experiencia con Iara.

4 Adoptamos este término del portugués de Brasil. Comúnmente es más usado para referirse a las mujeres que permanecen intentando tener hijos biológicos, pero acá lo usamos en una concepción más amplia. Nosotros nos consideramos *tentantes*, pues en nuestra historia como matrimonio, llevamos 12 años intentando la maternidad/paternidad (ver Rivera 2023).

5 En la regla de ocha se denomina madrina o padrino a la persona que se encarga del cuidado espiritual de alguien. En este caso, nos referimos a la persona que no solo inició a Angélica en esta tradición religiosa, sino que, además, continuó atendiéndola espiritualmente. Hans fue iniciado por otras personas, pero también lo considera su padrino dada la amistad que ambos se profesan.

conchas que caigan con la abertura natural hacia arriba (ver Castro 2008; Lele 2003; Matibag 1996).

Figura 1. Diloggún del oricha Elegguá, en el odu conocido como Unle



Fuente: fotografía de los autores, Matanzas, Cuba, 2023.

Cuando se lanza el diloggún, dos nociones centrales diagnostican las situaciones que pudieran envolver a las personas que reciben la consulta: *iré* u *osogbo*. Iré significa energías positivas, equilibrios alrededor de la persona de acuerdo con el odu de la consulta. El tipo de energía también se identifica mediante otras preguntas y tiradas. Entretanto, *osogbo* implica escenarios negativos alrededor de la persona, desequilibrios que necesitan investigarse para ser evitados o erradicados.

Después de identificar el *iré* u *osogbo* para la persona, el oficiante, que puede ser santero/a u *oriaté*⁶, determinará la tipología de estas energías, mediante otras preguntas y tiradas, e interpretará los mensajes que emergen de la oración completa de la consulta. Por oración completa se entiende la concatenación entre el odu

6 La interpretación del odu revelado en la tirada del diloggún puede ser realizada por santeros/as (personas iniciadas) u *oriatés* (especialistas religiosos en la regla de ocha) con conocimientos avanzados, que incluyen el discernimiento de secretos para las iniciaciones y la manipulación de energías, así como la memorización de *patakis* (relatos míticos) portadores de sabidurías, entre otros. Parecen existir divergencias sobre las mujeres en la tirada del diloggún. En algunas casas de santería se dice que las santeras solo pueden lanzar el diloggún después de que hayan dejado de menstruar. Pero, en otras, estas normas no aplican, pues una mujer podría lanzar e interpretar el diloggún siempre que tenga la preparación adecuada.

principal de la consulta —por ejemplo: Ogunda (3) *tonti* Iroso (4)⁷ u Obara (6) *tonti* Odi (7)—, la determinación de si la persona está en iré u osogbo, el tipo de iré u osogbo, las vías a través de las cuales estas energías se manifiestan —cabeza y decisiones, orichas o iniciación (*elese eleda; elese ocha*), entre otras— y el estado de esas energías —completo o incompleto (*yale tese tese o coto yale*)—.

Es a través de oráculos como el *diloggún* que en la regla de ocha se diagnostican problemas y soluciones, como forma de mediación entre lo humano y lo trascendental. Sin embargo, esas soluciones pueden adoptar diferentes formas —orientaciones, decisiones, etc.— siendo una de ellas la sanación de problemas reproductivos y, con esta, el despertar de la fertilidad⁸.

El encuentro con el oráculo en cuestión aconteció el 1 de enero de 2023, en casa del padrino de Angélica. La motivación para la consulta fue la creencia en sus impactos —y en los de la regla de ocha en general—, favorables para el diagnóstico y la prescripción de soluciones a las problemáticas reproductivas que habíamos presentado. Asimismo, el encuentro había sido recomendado por Mandy, quien coordinó con el oriaté para realizar el procedimiento.

Solamente Angélica iba a recibir la consulta con este oráculo, pero ambos teníamos interés en estar allí, dadas las tentativas fallidas y dolorosas de la maternidad/paternidad que habíamos experimentado y los dictámenes médicos desalentadores que habíamos recibido. Así, sentíamos preocupaciones por definir futuros caminos para materializar tales tentativas.

En casa de Mandy, saludamos a los orichas y a las personas presentes. Estos saludos son una manera de mostrar respeto a los orichas y a las demás entidades que habitan y protegen la casa. Estaban presentes Mandy, Rita la tía de Hans —llamada Omi Tomi en regla de ocha e iniciada hace sesenta y cuatro años— y el oriaté.

El cuarto de los orichas (figura 2), donde iba a ser lanzado el *diloggún*, ya estaba preparado y equipado con elementos que reconocíamos como parte del mundo místico común a las personas allí presentes. Estos elementos servían como reflejo de las relaciones sociales, individuales y espirituales propias del contexto, y traían confianza y tranquilidad.

Del lado derecho de la puerta de entrada, estaba la estera extendida en el suelo, cubierta con una sábana blanca. A la derecha de la estera se encontraba una jícara⁹ con agua fresca y un plato blanco pequeño con cinco *vistas*¹⁰ o lascas de coco (figura 3). También estaban dos platos blancos hondos que contenían el *diloggún*

7 Tonti significa “acompañado de”. En este caso se refiere a que los odu Ogunda u Obara, representados con los números 3 y 6, respectivamente, vienen acompañados de Iroso y de Odi.

8 Nos referimos con despertar de la fertilidad al hecho de que, desde la cosmología de esta religión, más que un atributo que se gana o pierde, la fertilidad emerge o se despierta a partir de relaciones y acciones específicas.

9 Recipiente que se elabora con el fruto del árbol llamado güiro (*Crescentia cujete*), cuya fruta se llama güira o tapara (Díaz 2018).

10 Las vistas corresponden al sistema oracular denominado *obí*. Aunque no de manera exclusiva, usualmente son utilizadas para responder preguntas cerradas del tipo sí o no (ver Lele 2001).

que iba a ser lanzado. Eran los elementos básicos que comúnmente se encuentran en cualquier *bajada* del diloggún¹¹.

Figura 2. Altar y cuarto a los orichas



Fuente: fotografía cortesía de Ana María Rivera Ospina, La Habana, Cuba, 2019.

11 Se denomina bajada a la consulta con el diloggún, que es realizada por el oriaté en la estera. Es una consulta más profunda en comparación con otras cotidianas, que se efectúa encima de la estera expandida en el suelo. Esto representa que el diloggún toca la tierra para manifestar los mensajes. La bajada se utiliza para consultar al oricha tutelar de la persona o del padrino, con el fin de tomar decisiones importantes u obtener orientaciones en momentos cruciales.

Figura 3. Lascas de coco preparadas para ceremonia



Fuente: fotografía cortesía de Ana María Rivera Ospina, La Habana, Cuba, 2019.

El oriaté se arrodilló encima de la estera, la besó y realizó un rezo en yoruba, cuyo objetivo era pedirle permiso para ser utilizada. Inmediatamente recostó su espalda en la pared y solicitó que Angélica, quien permanecía vestida de blanco con un pañuelo en la cabeza, se sentará frente a él, sobre la estera, en un pequeño banco. Una vez sentada, Mandy le alcanzó un paño blanco para que lo colocara encima de sus rodillas. Esta práctica es común cuando se realizan consultas a mujeres.

Angélica sostenía en su mano derecha el dinero para el pago de la bajada. Con esta tocó su frente, ombligo, hombro izquierdo, derecho y, acto seguido, entregó el dinero al oriaté. Este gesto es para activar los puntos emisores de energía y entrelazar dicha energía con la del *diloggún* mediante el dinero. El oriaté colocó el pago sobre el *diloggún* que yacía en la estera. Enseguida, mojó su dedo del medio de la mano derecha en la jícara con agua fresca, derramó algunas gotas en el suelo y encima del *diloggún*, y pronunció la siguiente invocación en yoruba: “*omi tuto, ona tuto, tuto ile, tuto owo, tuto omo, ariku babawa*” —agua fresca, camino fresco, dinero fresco, frescura para los hijos, longevidad y vida a través de los orichas—. Así, comenzaba la consulta.

El oriaté cogió el *diloggún*, el dinero y comenzó a realizar movimientos circulares sobre la estera, utilizando su mano derecha. Al unísono, recitaba su *moyugba*¹²,

12 Saludo que toda persona devota realiza antes de empezar las ceremonias.

con el objetivo de mostrar respeto e invocar a las entidades, en apoyo al procedimiento que comenzaba a realizarse.

La moyugba integraba diferentes fases de pleitesías. Con esta se rendía homenaje al ser supremo, a las energías sobrenaturales y a las sabidurías ancestrales: “[...] moyugba Olofin, Olorun, Olodumare [...]”. Seguían pleitesías a los ancestros —espíritus desencarnados, que podían ser religiosos/as o no “[...] *iyalochas, babalochas, bogbo eggun tekun timbelaye, timbelese, Olodumare*”—; a los orichas, a los/as progenitores/as; a los padrinos o las madrinas y, finalmente, a las personas presentes en la casa. Después de estos saludos, la moyugba explicaba a las entidades invocadas los motivos de la consulta, y concluía con las demandas de protecciones y orientaciones para alejar infortunios y alcanzar bienestar.

Los preparativos del cuarto de los orichas y la moyugba ejemplifican puentes anteriores del oriaté que condicionan la práctica del diloggún y los vínculos, por ejemplo, de confianza entre las personas presentes. Estos elementos involucran una relación previa desde el punto de vista individual, social y espiritual, pues han implicado procesos de aprendizaje individual y colectivo, así como el empleo de tiempo, recursos, rituales iniciáticos y depuraciones espirituales previas. Especialmente, también han involucrado, para el oriaté, experimentaciones anteriores sobre el funcionamiento de su espiritualidad y sus conexiones espirituales, a las cuales la recitación de la moyugba está integrada como canal de acceso. De este modo, todas estas relaciones configuran la constitución del ser-hacer del oriaté, es decir, de sus habilidades, energías vitales y conexiones espirituales, condicionantes del *aché*¹³ y de las capacidades para la interpretación de esas articulaciones, así como de los equilibrios o desequilibrios —individuales, sociales y místicos— alrededor de nuestros problemas de fertilidad.

Se debe hacer un paréntesis con respecto a lo anterior. El hecho de que el oriaté interprete los mensajes del diloggún, referentes a nuestros entornos, escenifica que él y nosotros somos igualmente actuantes en la configuración de los vínculos socioespirituales que se dan allí y de sus diagnósticos sobre adversidades y soluciones. Un ejemplo es la armonía de los involucramientos afectivos y simbólicos entre ambos actores, que ocurre cuando las interpretaciones del oriaté consiguen captar situaciones en equilibrio/desequilibrio que emanan de nuestro entorno sobrenatural y, así, resultan coherentes con nuestras realidades, pensamientos o sentidos. ¿Qué se interpretaría, sino aquellas realidades —mensajes o vibraciones— que irradian los consultantes? Esto señala, por lo tanto, una interdependencia entre el oriaté y Angélica —entre nosotros como consultantes—, en la que se reconoce nuestra agencia en los puentes simbólicos y diversos involucramientos —afectivos, simbólicos— que se manifiestan en el acto del lanzamiento del diloggún.

Concluida la moyugba, el oriaté recogió el diloggún de la estera, unió las dos manos, y mientras frotaba el diloggún con ambas decía: “*kinkamashe mi babá tobí*

46 ■
13 El *aché* es la fuerza vital, la energía fundamental de todo lo existente, humano-no-humano (ver Barnet 1995; Castro 2022; Verger 1992).

de *osha*, *kinkamashe mi oyubona*, *kinkamashe santeros mayores y menores*”, que significa pedir las bendiciones y el permiso de su padrino de ocha —persona que lo inició—, de la segunda madrina —u *oyugbona*, es decir, “los ojos que guían” y quien es junto con la madrina o el padrino responsable por el iniciado— y de las personas iniciadas allí presentes. Esto se hace por la creencia de que las energías de esas personas también participan en un proceso colectivo que trasciende la interacción entre el oriaté y Angélica. Así, sus menciones son una forma de rendir pleitesía e invocar apoyo, bajo el reconocimiento de puentes místicos entre oficiantes, consultantes y demás energías que participan en el emerger de saberes ancestrales en torno al *diloggún*.

Al finalizar esas invocaciones, el oriaté tomó el *diloggún* en su mano derecha y comenzó a tocar ligeramente a Angélica en puntos corporales considerados emisores de vibraciones: frente, cabeza, nuca, cuello, hombros derecho e izquierdo, rodillas derecha e izquierda, pies y ambas manos por ambos lados, finalizando con las palmas hacia arriba. Concluida esta parte, el oriaté marcó los cuatro puntos cardinales encima de la estera con la mano cerrada, mientras mantenía el *diloggún*. Acto seguido dijo tres veces: “*oshareo*” (los orichas van a hablar), en tanto las personas presentes respondían: “*aldashé*” (así sea). Una vez dicho esto, el *diloggún* fue lanzado revelándose el odu de la consulta: Oshé tonti Ofú (5-10).

El oriaté procedió a preguntar si este signo para Angélica venía en iré u osogbo, para así continuar completando la oración del registro. Resultó ser *iré arikú yale tese tese, elesse eleda*: un bienestar, en general, firme y perfecto a través de su propia cabeza.

Consecutivamente, el oriaté comenzó a ofrecer los saberes ancestrales en relación con Angélica, a partir de su interpretación del *diloggún* y de sus anteriores puentes sociales, individuales y espirituales. Por otra parte, las previas experiencias sociales, individuales y espirituales de Angélica se manifestaban como vibraciones que eran captadas por el *diloggún* e interpretadas por el oriaté, en un flujo de interdependencias diversas que hacían emerger tales saberes.

Entre los consejos que Angélica recibió estaban hacer ceremonias al pie de Ochún en el río y en la casa, para quitar maldiciones de su vientre. También fue orientada a realizar obras para la fertilidad junto a Yemayá en el mar, durante 16 días a partir de esa fecha, bajo la creencia de que Ochún y Yemayá influyen en la fertilidad y el aché de la maternidad (figuras 4 y 5). No obstante, no tardó en brotar otro consejo directamente relacionado con nuestra principal inquietud:

Tendrás hijos, pero no será cuando tú quieras, será cuando estés lista. El embarazo no está en tu vientre, está en tu cabeza. El camino no será fácil, vivirás momentos tensos que te podrían hacer perder tu fe, pero con constancia, fe y mucha fuerza lograrás tu sueño de ser madre. (Oriaté, enero de 2023)

Figura 4. Ochún: señora de los ríos y la fertilidad



48

■
Fuente: fotografía cortesía de Ana María Rivera Ospina, La Habana, Cuba, 2019.

Figura 5. Yemayá: la gran madre



Fuente: fotografía cortesía de Ana María Rivera Ospina, La Habana, Cuba, 2019.

Nuestras sensaciones al escuchar esas palabras fueron diferentes. Angélica sintió tensión y confusión, pero también gratificación, esperanza, fuerzas y tuvo una sensación de bienestar y seguridad, pues los orichas predecían que iba a tener hijos propios. Sin embargo, la impaciencia, el pesimismo y las ansiedades no estuvieron ausentes. Mientras tanto, Hans sintió esperanzas y, simultáneamente, preocupaciones por la magnitud de los desafíos señalados.

Las palabras del oriaté señalaban que Angélica no estaba preparada mentalmente, y recomendaban que debía neutralizar su pasado catastrófico, después del fracasado embarazo de Iara. Angélica se cuestionaba cómo podría prepararse para ese futuro, si el pasado pesaba extremadamente, y cómo era posible que los avances en la sanación emocional todavía no fueran suficientes, después de tantos dolores.

Al finalizar la consulta, el oriaté anotó en una hoja de papel los ingredientes que Angélica debía buscar para realizar la ceremonia al pie de Yemayá: un melón, un papel amarillo, melado de caña, dos velas, un paño de color azul y siete monedas de un centavo. Seguidamente, nos hizo tres recomendaciones más, en medio de cordiales conversaciones. La primera fue realizar *limpiezas* al pie de la *bóveda espiritual*¹⁴, pues el odu revelado advertía cuidarse de maldiciones. El segundo consejo, vinculado al anterior, fue realizar una medicina a base de jabón y hojas de quita maldición (*Caesalpinia major*)¹⁵. Una tercera y última recomendación fue que debía hacerse ceremonias religiosas con Ochún, para evitar dolencias del vientre. De hecho, el propio oriaté describió, a modo de sugerencia, la ceremonia de depuración que le había hecho a su esposa antes y durante el embarazo:

Coges una calabaza y le untas miel, canela y perfume, antes de dormir invocas a Ochún y le dices lo que estás haciendo y el por qué. Te limpias el vientre —tu esposo te lo puede hacer también— todos los días antes de dormir y al terminar dejas la calabaza descansando a los pies de la cama con dos velas encendidas. Cuando esa calabaza se seque, la cambias y repites el mismo procedimiento. Esto te va a permitir quitar las maldiciones cotidianas de tu vientre y te será más fácil tener un embarazo más tranquilo. Hazme caso, esto no falla, yo lo he hecho siempre y tengo tres hijos. (Oriaté, enero de 2023)

De regreso a casa, debatíamos los acontecimientos y las experiencias etnográficas vivenciadas desde nuestros diferentes lugares. Especialmente, un aspecto ocupó la mayor parte de esos diálogos, la afirmación del oriaté: “el embarazo no está en tu vientre, está en tu cabeza”.

14 La bóveda espiritual es un altar conformado por un crucifijo y vasos de cristal (5, 7 o 9) llenos de agua, que es utilizado para que los espíritus reposen. Otros elementos pueden componer este santuario, en dependencia de las particularidades de cada persona: cascarilla, juego de cartas españolas, flores o la representación de algún espíritu concreto. Un rasgo adicional que lo sustenta es que los vasos de agua constituyen portales de comunicación con los diferentes espíritus (ver Abaroa 2013; Aguiar y Aldama 2023). A su vez, las limpiezas son obras espirituales que tienen la intención de despojar de energías negativas el cuerpo y la espiritualidad de quien las realiza, para potencializar las energías positivas.

15 Sobre el uso de plantas en la regla de ocha y el palo monte ver Díaz (2018).

Tal expresión constituyó la esencia de puentes e involucramientos simbólicos y afectivos que atravesaron la consulta del diloggún, afectados, también, por las trayectorias individuales, colectivas y espirituales tanto del oriaté como de nosotros. El oriaté había conseguido captar las conexiones entre su ser-estar (Castro 2022, 2008) y las realidades sociales, individuales, espirituales, pero también afectivas que justificaban nuestra presencia allí y sustentaban nuestros involucramientos con los mensajes que emergieron. Esta captación representaba la potencialización de los procesos de transacción de nuestras experiencias, pues nuestros problemas de fertilidad y sus soluciones adquirieron otras tonalidades a raíz de cosmologías y simbolismos espirituales pautados por el oriaté.

El diloggún y el despertar de la fertilidad: transformaciones y configuración de mundos posibles

A causa de tales puentes e involucramientos espirituales, cosmológicos, afectivos y simbólicos, vivenciamos transformaciones de bienestar, a través de reevaluaciones de los acontecimientos nefastos del pasado y presente, marcados por la ansiedad, las preocupaciones, tristezas e incertidumbres sobre las capacidades reales para tener hijos. A su vez, estas reevaluaciones estuvieron igualmente marcadas por expectativas construidas sobre un promisorio futuro.

50

■ En la mira de tales reevaluaciones pasadas y presentes, por ejemplo, las de Angélica, estaba el trauma por la pérdida del embarazo vivido directamente en su cuerpo y mente, además de la mirada violenta, socialmente naturalizada, que la etiquetaba dentro de lo inservible por no poder procrear. Por su parte, en Hans, pesaba más la experiencia vivida como una especie de espectador-mediador, responsable por descuidar el dolor propio, para atender el dolor de los otros y, así, evitar los colapsos que se visualizaban:

Tuve que aprender y sacar fuerzas no sé de dónde y rápido para lidiar con esto, para que Angélica, su mamá, su papá, mi tía, mi papá y mi mamá no se desvanecieran, porque de lo contrario la desgracia sería mayor, pues era una bebé muy deseada por toda la familia. Encima, tuve que enseñar a los otros a lidiar con la situación, valiéndome de una postura de supuesta fuerza y seguridad que solamente conseguía demostrar dada mi relación con la cosmología de la regla de ocha. Angélica, por ejemplo, asumía que tenía la obligación de darme hijos para poder ser buena esposa y eso me partía el alma, porque es una idea que jamás le había, ni siquiera, sugerido. Pero ahí estaba la sociedad, recalcándole formas de ser-estar retorcidas que al mismo tiempo me dejaban impotente. Mi familia, por otro lado, sufría al pensar en mis sufrimientos. Así, tuve que fingir que asumía el fallecimiento de Iara con tranquilidad, cuando en realidad no era así, pues mi corazón estaba estrujado. (Diario, enero de 2023)

La consulta con el diloggún reconfiguró relativamente nuestros anteriores escenarios. Los diagnósticos sobre problemáticas y soluciones hicieron que la ansiedad

cediera a la serenidad, las preocupaciones a las ilusiones, las tristezas al optimismo y, especialmente, las incertidumbres a la confianza sobre nuestras capacidades para tener hijos, siguiendo las vías correctas. Estas eran, atender los problemas de fertilidad mediante la medicina occidental y las terapias espirituales en la regla ocha.

Igualmente, el futuro relacionado con dichas problemáticas se configuraba a partir de otros prismas. Imaginarse otro futuro resultaba de reevaluaciones hechas sobre el pasado y presente, al tiempo, estas reevaluaciones construían sentido y se reafirmaban dada la importancia que el futuro imaginado tenía para nosotros. El *diloggún* y los involucramientos que este produjo impulsaban transformaciones experienciales traspasadas por la interrelación entre pasados, presentes y futuros, que implicaban otras formas de ser-estar y visualizar experiencias vividas o por vivir. Estas últimas, se referían a la necesidad de buscar equilibrios y cooperaciones sociales, individuales y espirituales, como vía para la manifestación del porvenir deseado. ¿Cómo se manifestó este porvenir?

La materialización de nuestra maternidad/paternidad, en conexión con los diagnósticos y las soluciones emergidas con el *diloggún*, se manifestó de una forma diferente a como la habíamos deseado e imaginado. Esto demuestra que la interpretación de los mensajes del oráculo, por parte del *oriaté*, que sustentaron palabras alentadoras sobre el embarazo, pueden implicar un abanico de posibilidades de transformación que no siempre consideramos.

Algún tiempo posterior a la realización de los rituales sugeridos mediante el *diloggún*, Angélica comenzó a tener una intensa hemorragia causada por fibromas¹⁶. Esto condujo a una hospitalización urgente, con diagnóstico de histerectomía, que la hizo entregarse sin resistencia emocional a los designios médicos, resignándose a un futuro aparentemente inevitable: vivir sin útero y olvidar cualquier posibilidad de embarazo. En medio de este contexto, los puentes e involucramientos que habían creado esperanzas se iban esfumando, aunque Hans todavía veía ese supuesto final con escepticismo.

No obstante, nuestras maneras de ser-estar y visualizar, en el sentido de la cooperación y los equilibrios socioespirituales necesarios para el bienestar proyectados por el *diloggún*, hicieron revertir esos desánimos para hacer brotar otras formas de bienestar. Si bien las expectativas de concretar la maternidad/paternidad no tuvieron lugar, pues las condiciones de fertilidad no variaron, otras realidades sí cambiaron. Especialmente, aquellas referentes a conexiones consigo mismo/a y con universos problemáticos de la fertilidad.

Los diagnósticos de histerectomía indujeron a Hans a buscar una consulta complementaria, mientras Angélica era acompañada por amigas en el hospital. El mensaje que emergió fue el siguiente:

16 Esto ocurrió nueve días después de la fecha prevista para el inicio del ciclo menstrual. Un atraso suficientemente insólito como para darle tiempo a que estuviera en su lugar de residencia y no en las estancias o traslados aéreos internacionales que habían finalizado un día antes de comenzar la hemorragia. De haber ocurrido en alguno de esos lugares —otro país o un avión—, su vida habría corrido mayores peligros.

Evitar, hasta el último minuto, la cirugía que los médicos desean hacer. Presionar para que se esfuercen por evitar o disminuir el sangramiento y cuando esto suceda, buscar médico dispuesto a hacer cirugía, pero para buscar las causas del sangramiento y atender dicha causa, en lugar de tomar una decisión radical con tu cuerpo. Esta será la mejor decisión por tomar. (Comunicación personal con *babalawo* Agboola, enero de 2023)

Después de cinco días de hospitalización, durante los cuales batallamos para que los/as doctores/as priorizaran la aplicación de medicamentos, mi hemorragia [Angélica] había disminuido, posibilitando un cambio de hospital y de atención médica. En ese otro contexto, pasé por una exitosa miomectomía que me permitió conservar el útero y en mejor estado que en tiempos pasados. Con esto también gané autoestima y bienestar físico, pues mi útero mejoró su movilidad y los cólicos menstruales disminuyeron considerablemente. Cuestiones como estas, entrelazadas con la perdurabilidad de cooperaciones y equilibrios sociales, individuales y espirituales, que transversalizaban nuestros puentes e involucramientos sociales, simbólicos y espirituales con el oriaté, movilizaron otras formas de sanación permeadas por modos de ser-estar y visualizar, frente a nuestros problemas de fertilidad.

52 ■ Esa sanación no llegó como embarazo sólido, pero sí en modo de mejores condiciones para un bienestar. Nuestros puentes e involucramientos mantenidos después del diloggún facilitaron la búsqueda y el encuentro de un camino alternativo a la fragilización de estas conexiones en las que Angélica estuvo sumergida. Igualmente, en ese camino, favorecieron la cooperación y los equilibrios espirituales y sociales entre nosotros como pareja.

Hoy, Angélica entiende que el éxito no tenía que estar vinculado obligatoriamente a ser madre, pues, primero, debía estar viva y, después, garantizar un bienestar físico y emocional. Es este el lugar que mejor define nuestras actuales maneras de ser-estar y visualizar, influenciadas por la experiencia del diloggún. No es un presente-futuro de resignación, pues los problemas de fertilidad importan menos. Para Angélica es un presente-futuro de mayor autoconocimiento, de capacidades de resignificación y aceptación de sí misma y de su cuerpo, independientemente de su eficacia o no para materializar la maternidad. Para Hans se trata de satisfacción y bienestar emocional por las conquistas de Angélica.

Un hecho concreto podría ejemplificar esa otra forma de ser-estar y visualizar. Durante una consulta médica reciente, en agosto de 2023, pasé [Angélica] por una ultrasonografía, donde el doctor exclamó: “todavía tienes fibromas que quizás puedan dificultar el embarazo”. Esas palabras siempre me angustiaban.

Yo [Hans], que estaba a su lado, me volteé hacia ella [Angélica] en un intento por examinar su reacción. Y es que siempre la estimulé a resignificar sus problemas de infertilidad, viviendo, pacientemente, con la frustración de no ver avances significativos. Sin embargo, ese día, afortunadamente, me llevé una grata sorpresa.

Yo [Angélica] sentí en la mirada de Hans la preocupación por mi reacción delante del diagnóstico del médico, seguida de una actitud de asombro. Esos

pronósticos médicos ya no me afectaban más, no me devastaban. ¿Qué significaba esa confirmación de problemas de fertilidad, para una mujer que —gracias al *diloggún* y a la regla de ocha— había vencido la muerte y la histerectomía?

El *diloggún* y la regla de ocha han generado formas de bienestar y equilibrios místicos-sociales en nuestras vidas. Actualmente, visualizamos mundos donde lo importante no es la maternidad/paternidad biológica, a todo costo, ni su ausencia es sinónimo de autosubvaloración. El útero y la mente de Angélica están en mejores condiciones que antes y, en adelante, lo valioso es/será mantener un equilibrio socioespiritual propicio para nuestro bienestar social, físico y emocional.

La expresión “el embarazo no está en el útero, está en la cabeza” implicaba lo que el *oriaté* preveía y había sido invisible para nosotros. La cabeza, que representa más que su forma física, pues aborda también emociones, decisiones, conexiones y equilibrios socioespirituales, fue necesaria para vencer el camino difícil señalado en su interpretación del *diloggún* y, así, para llegar a los referidos modos de ser-estar —físicos, emocionales y espirituales— y visualizar otros más favorables hacia una posible maternidad/paternidad, en cualquiera de las formas —biológica o no— en que se presente.

A partir de esas experiencias, las formas de ser-estar y visualizar impulsadas por el *diloggún*, responsables de mundos de bienestar y equilibrios socioespirituales, no solo se confirman como una manera concreta de sanación, simultánea a las transformaciones fisiológicas y psicológicas que buscan prevenir mayores impactos y sobrellevar problemas de fertilidad, sino que también se corroboran como una manifestación de dicha sanación, entre múltiples posibilidades marcadas por los modos en que ciertos equilibrios individuales, sociales y espirituales se pueden dar y sostener.

Discusión y consideraciones finales

A través de una etnografía reflexiva y un enfoque narrativo hemos descrito el *diloggún* en la regla de ocha afrocubana y sus influencias en la sanación de problemas de fertilidad. Nuestras experiencias vividas indican el carácter contingente de las transformaciones que constituyen modos de sanación que, en nuestro caso, se traducen en un despertar de la fertilidad.

El despertar de la fertilidad se puede manifestar dentro de un amplio abanico de posibilidades y tiempos. Si bien esta sanación —fisiológica o psicológica— pudiera manifestarse como un parto en sí, una prevención de futuras problemáticas reproductivas o no reproductivas, la desaparición de estas o como vía para sobrellevar sus impactos, su expresión dependerá de formas de ser-estar y visualizar que garanticen ciertos equilibrios socioespirituales.

El oráculo del *diloggún* afrocubano ha contribuido a desarrollar estos equilibrios, por medio de diagnósticos sobre adversidades y modos de intervenirlas a través rituales y formas de ser-estar y visualizar. Esta investigación, que nos incluye también como practicantes, atestigua ese papel del *diloggún*, pese a que solamente revela la

sanación en una de sus posibles manifestaciones: transformaciones fisiológicas y psicológicas para prevenir problemáticas reproductivas o no reproductivas. Al producirse las transformaciones que hemos descrito, relacionadas con el útero de Angélica y con sus condiciones psicológicas, consideramos estar, todavía, en las estancias iniciales del despertar de la fertilidad, pues para ello —y de acuerdo con nuestro caso—, era necesario desenvolver acciones que permitiesen conservar el útero en mejores condiciones de funcionamiento, en comparación con momentos anteriores.

En adición a lo anterior, cabe resaltar que nuestro estudio contribuye a validar la pertinencia de los presupuestos teóricos que lo sustentaron, y que se habían aplicado en otros contextos religiosos o espirituales diferentes al que aquí analizamos. Así, las ideas sobre sanación simbólica (Dow 1986; Frank y Frank 1993; Hinton y Kirmayer 2017; Kirmayer 1993; Lévi-Strauss 1949), con las que trabajamos, fueron importantes no solo para alertarnos sobre diferentes procesos que configuran la sanación, sino también para sentir las afectaciones de esas orientaciones teórico-metodológicas, en función de nuestras experiencias, al dejar emerger otras posibilidades. Esas afectaciones han sido las responsables no solo de dicha validación, sino también de sugerir complementaciones a los postulados referidos.

La primera complementación que podemos sugerir dialoga con varias ideas sobre mitologías compartidas (Frank y Frank 1993; Hinton y Kirmayer 2017; Kirmayer 1993; Lévi-Strauss 1949), que Dow (1986), bajo la denominación de mundo mítico, recopila como primer aspecto universal de la sanación. Esta noción supone que oficiantes y consultantes poseen creencias y cuadros de referencia compartidos que los llevan al encuentro con el diloggún. De acuerdo con nuestro análisis, este presupuesto fue constatado cuando reconocimos que nuestra búsqueda de este oráculo estaba atravesada por creencias convergentes entre nosotros y el oriaté, acerca de las capacidades del diloggún y la regla de ocha para diagnosticar y resolver problemas. Sin embargo, también reconocemos que dicha búsqueda no siempre es proporcional a esas afinidades, pues creencias compartidas se entrelazan con divergencias que, igualmente, condicionan la posibilidad de ese encuentro. ¿Cuáles serían esas divergencias?

Quienes pretenden sanar pueden buscar el diloggún como única salida a sus problemas, sin implicar, necesariamente, una creencia compartida sobre las capacidades de sanación mediante dicho oráculo. Esa búsqueda puede basarse en inconformismos delante de adversidades o en curiosidades por explorar una última oportunidad, en detrimento de creencias sólidas y compartidas con los oficiantes. Inclusive, aunque podamos encontrar creencias comunes entre consultantes y oficiantes, como condicionantes del lanzamiento del diloggún —y del inicio del proceso de sanación—, existen diferencias en la connotación de esas creencias que, igualmente, influyen en la posibilidad de que acontezca este encuentro con el oráculo.

Mientras los/as consultados/as —sobre todo en sus primeros encuentros— se aproximan al diloggún, usualmente movidos por sentidos mágicos-milagrosos atribuidos a las soluciones de sus problemáticas, los oficiantes/sanadores en general

son conscientes de que las soluciones a los problemas diagnosticados pueden no depender de elementos meramente mágico-milagrosos, sino de la manera como se materializa un estilo de vida marcado por interrelacionamientos y equilibrios entre componentes espirituales, individuales y sociales. Por lo tanto, si bien es permisible asumir que entre oficiantes (sanadores) y consultantes (quienes sanan) los mundos míticos compartidos sobre el *diloggún* posibilitan su utilización como oráculo, es igualmente válido reconocer que estos mundos son atravesados por diferentes universos cognoscitivos y simbólicos que, además de diversificar la importancia de la mitología en la configuración de la vida social de ambos actores, también repercuten en la posibilidad de utilizar dicho oráculo para orientar sanaciones.

Es posible afirmar tales argumentaciones por nuestra experiencia en relación con la expresión del oriaté sobre mis [Angélica] problemas de fertilidad: “el embarazo no está en el útero, está en la cabeza”. Hasta ese momento no habíamos percibido cuánto pesaba, en nuestra decisión de buscar el *diloggún*, la creencia en sus capacidades para transformar nuestra vida, pero a partir de una creencia limitada que solo giraba en una dimensión mágica o milagrosa: “era por la acción divina de los orichas que podríamos revertir nuestros problemas”. Sin embargo, el propio *diloggún* nos mostró un camino mucho más complejo que involucra el equilibrio entre lo espiritual y lo social.

Es a partir de estas reflexiones que sugerimos entender ese primer paso de la sanación simbólica, asumido frecuentemente como mundo mítico compartido (Dow 1986; Frank y Frank 1993; Kirmayer 1993; Lévi-Strauss 1949), por medio de la incorporación de otros elementos, que señalan diferencias cognoscitivas y simbólicas entre oficiantes y consultantes, igualmente relevantes para iniciar e impulsar la sanación. De este modo, nuestra proposición sería, al menos en lo que respecta a la sanación por medio de *diloggún* y con el objetivo de representar mejor las dinámicas que hemos descrito, que este paso podría denominarse *mundo mítico relativamente compartido*.

Otras complementaciones que podemos sugerir, a partir de este trabajo, se relacionan con el segundo paso de la sanación, que Dow (1986) ha denominado “puentes simbólicos y persuasión”, el cual también ha sido reconocido por otros autores (Kirmayer 1993). Aplicar las ideas sobre esta fase, al ámbito del *diloggún*, implicaría asumir el diagnóstico de adversidades como una realidad derivada de la particularización que acerca del mundo del consultante recrea el oficiante, sobre la base de mitologías y lazos emocionales construidos en el encuentro terapéutico. A esto se suma que dicha particularización envuelve una persuasión basada en la manipulación mítica o simbólica, orientada a la transacción emocional y sugestión de otros patrones de comprensión y comportamiento por parte de los/as consultados/as.

No obstante, nuestro estudio basado en el *diloggún* sugiere otras comprensiones relacionadas con dicho paso, que parten de reconocer algunas limitaciones en las ideas sobre puentes simbólicos y persuasión sugeridas por Dow (1986). Estas nociones no solo omiten otros puentes que influyen en las transacciones emocionales y redefiniciones comprensivas y comportamentales que configuran la sanación, sino

que, además, ensombrecen la agencia y el carácter activo de los/as consultantes en el desarrollo de puentes simbólicos tras de dichas transacciones y redefiniciones.

El diagnóstico de adversidades a través del diloggún, resultante de puentes simbólicos que viabilizan la particularización del mundo del consultante y las consecuentes transacciones propias de la persuasión, está anclado a otros puentes que, incluso, acontecen en otros tiempos: 1) puentes anteriores —individuales, sociales y místicos— del oficiante que preparan condiciones diversas para la aplicación del diloggún; 2) puentes anteriores —individuales, sociales y místicos— de los/as consultantes que justifican la búsqueda y el encuentro con el diloggún; 3) puentes entre oficiantes y consultantes —místicos, simbólicos y afectivos— que hacen emerger saberes ancestrales durante el encuentro en torno al diloggún; y 4) puentes —individuales, sociales y místicos— de los/as consultantes, posteriores al encuentro, que posibilitan la sanación. Estos puentes, que preceden y prosiguen al encuentro en torno a este oráculo, deben ser considerados para profundizar la comprensión de las dinámicas que envuelven tal proceso prescriptivo, pero entendiéndolos como procesos interrelacionados y no lineales, en vez de verlos como lazos entre emociones y símbolos místicos dados en un momento único.

Hemos argumentado la anterior complementación cognoscitiva a la luz de varios aspectos. El primero es que los puentes simbólicos y afectivos entre nosotros y el oriaté se materializaron, porque las prescripciones consiguieron captar diversas situaciones de equilibrios/desequilibrios —individuales, colectivos y espirituales— que las tornaron coherentes con nuestras realidades, nuestros pensamientos y sentidos. Pero estas informaciones no están simplemente disponibles. Se hacen disponibles por la mediación de puentes previos —individuales, colectivos y espirituales— nuestros y del oriaté, así como por la mediación de los puentes que, en el momento de la consulta, en conjunto, hacen emerger esas informaciones y no otras en el diagnóstico. Por tanto, estos vínculos señalan una interdependencia entre el oriaté y Angélica —nosotros como consultantes—, en la que tanto nosotros como nuestras experiencias pasadas hacen parte activa de los puentes que se establecen en el acto del lanzamiento del diloggún. De ahí deriva nuestra inclinación por asumir como involucramiento lo que Dow (1986) entiende como persuasión y la sugerencia de denominar este paso como “puentes simbólicos e involucramientos”.

En adición, todavía es posible proponer otras modulaciones en relación con la sanación, desde la óptica del diloggún. Algunas de ellas atañen al proceso entendido como transacción simbólica/biológica y transformación experiencial (Dow 1986), otras están vinculadas al fenómeno de la sanación en sí.

El primer proceso, antes mencionado, devela que la manipulación de simbologías del mundo mítico y la aplicación de rituales determinan transacciones —emocionales y biológicas— y autoreevaluaciones sobre el pasado y presente de los/as consultantes. Sin embargo, con el diloggún hemos visto que las transacciones, evaluaciones o reevaluaciones no solo se refieren al pasado y presente. También están orientadas al futuro y, además, ese futuro incide en la manera como, en el

presente, se materializan las transformaciones experienciales y particularizaciones del mundo mítico relativamente compartido en aras de la sanación. Todo esto se da no necesariamente a través de una manipulación de simbologías (Dow 1986), sino mediante un proceso más complejo de interrelaciones sociales y espirituales entre quien se consulta, otras entidades y el oriaté, en el que este último desarrolla una función no captada por dicha designación conceptual.

Subrayar esta diferencia, entre la idea de manipulación simbólica (Dow 1986) y la acción del oriaté, es importante porque en tanto la primera puede designar la intervención en algún escenario, a partir de modificaciones o distorsiones, lo que el oriaté realmente hace no es esto. Desde nuestra experiencia, este interpreta, siente, despliega, expresa y, con esto, particulariza los estados de las cosas que han afectado, afectan y podrían afectar al consultante, que en ese momento se tornan accesibles en función de varios aspectos. Destacan, entre estos, las problemáticas que se haga necesario develar, el momento de búsqueda de orientaciones mediante el *diloggún* y las características y trayectorias de los/as consultados/as, así como las del propio oriaté. Estos elementos son determinantes en los vínculos afectivos que en la consulta se manifiestan y en las posibilidades de transformación que de esta puedan derivarse. Estas ideas nos conducen a denominar este paso de la sanación como transformación experiencial y particularización del mundo mítico relativamente compartido.

Finalmente, este estudio también nos ha permitido sustentar complementaciones referidas a la última fase —sanación— de lo que Dow (1986) ha entendido como sanación mágica, que nosotros consideramos más viable asumir como sanación socioespiritual. Inicialmente, habíamos planteado que esta etapa se refería a la materialización de transformaciones psicológicas y fisiológicas, resultantes de las interacciones y comunicaciones desarrolladas entre sanadores y quienes sanan (Dow 1986; Hinton y Kirmayer 2017; Kirmayer 1993). No obstante, a la luz del *diloggún* emergen otros elementos que permiten ampliar esta comprensión.

Nuestra experiencia con el *diloggún* presentó la posibilidad de pensar la sanación socioespiritual no como cualquier modo de transformación psicológica o fisiológica, sino como proceso transformativo en direcciones diversas y contingentes. Constata este argumento el hecho de haber tenido que pasar por una cirugía [Angélica] y resignificar la maternidad/paternidad, después de procedimientos y orientaciones, recibidas a través del *diloggún*, que alertaban un futuro despertar de la fertilidad.

Por lo tanto, más allá de asumir la sanación socioespiritual como modificaciones simbólicas, afectivas y fisiológicas que implican el desaparecimiento de malestares diagnosticados, esta involucra la materialización de formas de ser-estar y, también, de visualizar mundos de cooperación y equilibrios socioespirituales canalizadores de formas posibles de bienestar. Es decir, constituye una sanación socioespiritual porque supone habitar diferentes mundos de cooperación y esferas interconectadas de equilibrios sociales y espirituales con distintos desenlaces posibles, como pueden ser: 1) transformación fisiológica en sí; 2) transformaciones psicológicas-fisiológicas; 3) tratamiento preventivo de malestares sociales,

fisiológicos y psicológicos y 4) estrategias para sobrellevar malestares o disminuir sus impactos.

Hasta aquí, hemos presentado los principales resultados y las contribuciones esenciales que han emergido de nuestro análisis. Nuestras vivencias y reflexiones, desde un contexto poco explorado como ha sido el diloggún en la regla de ocha afro-cubana, corporizan complementaciones teórico-metodológicas, así como conceptuales sobre la sanación y su relación con la fertilidad, al señalar contribuciones al campo de los estudios etnográficos. Campo en el que todavía son incipientes los estudios sobre las religiones afrocubanas y sus impactos en el despertar de la fertilidad femenina y en los que, en futuras investigaciones, esperamos seguir profundizando.

Referencias

1. Abaroa Boloña, Leonel. 2013. "Bóvedas Espirituales: A Theological Study of Cuban Family Religions". Tesis doctoral, Department of the Toronto School of Theology Faculty of Divinity, Trinity College and the Theology, University of St. Michael's College, Toronto. <https://hdl.handle.net/1807/43412>
2. Aguiar Cedeño, Jorge Dayán y Secundino Aldama. 2023. *La cultura afrocubana en Cuba, una mirada desde el siglo XXI: testimonios en entrevistas y vivencias religiosas*. La Habana: Editorial Universitaria.
3. Baer, Hans A. 2005. "Trends in Religious Healing and the Integration of Biomedicine and Complementary and Alternative Medicine in the United States and Around the Globe: A Review". *Medical Anthropology Quarterly* 19: 437-442. <https://doi.org/10.1525/maq.2005.19.4.437>
4. Barnet, Miguel. 1995. *Cultos afrocubanos. La regla de ocha. La regla de palo monte*. La Habana: Ediciones Unión.
5. Bartra, Roger. 2019. *Chamanes y robots. Reflexiones sobre el efecto placebo y la conciencia artificial*. Ciudad de México: Anagrama.
6. Carneiro, Janderson Bax y Sônia Maria Giacomini. "Ninguém vem ao mundo a passeio": notas sobre sacerdócio feminino, cura e cuidado em terreiros de 'umbanda traçada'. *Revista de Antropologia da UFSCar* 12 (1): 280-302. <https://doi.org/10.52426/rau.v12i1.340>
7. Castro Ramírez, Luis Carlos. 2022. "Habitar mundos humanos-no-humanos en el complejo santería-ifá: relacionamientos medioambientales y flujos diaspóricos Colombia-Cuba-México". *Naturaleza y Sociedad. Desafíos Medioambientales* 3: 112-155. <https://doi.org/10.53010/nys3.06>
8. Castro Ramírez, Luis Carlos. 2008. "Tecnologías terapéuticas: sistemas de interpretación en la regla de ocha y el espiritismo bogotano". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 6: 133-152. <https://doi.org/10.7440/antipoda6.2008.07>
9. Caynas Rojas, Seriad y Roberto E. Mercadillo. 2024. "Cognición extendida y símbolos de la velada mazateca con hongos psilocibios". *Andamios, Revista de Investigación Social* 21 (54): 179-210. <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i54.1063>

10. Da Silveira, Emerson José Sena e Izabela Matos Floriano Mendonça. 2014. “Novas tecnologias terapêutico-religiosas: notas sobre a apometria como técnica e campo de expressões religiosas híbridas”. *Caminhos - Revista de Ciências da Religião* 12 (1): 22-38. <https://doi.org/10.18224/cam.v12i1.3026>
11. Díaz, José Carlos. 2018. *Las plantas de la santería y la regla de palo monte. Usos y propiedades*. Ciudad de Panamá: Ediciones Aurelia.
12. Dow, James. 1986. “Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis”. *American Anthropologist* 88 (1): 56-69. <https://doi.org/10.1525/aa.1986.88.1.02a00040>
13. Flores, Maria Ximena. 2021 “‘El toé te cura bonito’: modos femeninos de dar salud en el pueblo awajún (Amazonía peruana)”. *Cadernos de Campo* 30 (2): 1-16. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v30i2pe193520>
14. Frank, Jerome y Julia Frank. 1993. *Persuasion and Healing: A Comparative Study of Psychotherapy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
15. Guber, Rosana. 2011. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
16. Herrera Rodríguez, Tatiana. 2021. “Encuentros entre la antropología médica y la perspectiva de género en Latinoamérica, 2009-2019”. *Maguaré* 35 (1): 87-126. <https://doi.org/10.15446/mag.v35n1.96665>
17. Hinton, Devon y Laurence Kirmayer. 2017. “The Flexibility Hypothesis of Healing”. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 41: 3-34. <https://doi.org/10.1007/s11013-016-9493-8>
18. Holbraad, Martin. 2021. “The House of Spirits. Care and the Revolutionary State in Cuba”. *The Cambridge Journal of Anthropology* 39 (2): 112-127. <https://doi.org/10.3167/cja.2021.390208>
19. Kirmayer, Laurence. 2004. “The Cultural Diversity of Healing: Meaning, Metaphor and Mechanism”. *British Medical Bulletin* 69 (1): 33-48. <https://doi.org/10.1093/bmb/ldh006>
20. Kirmayer, Laurence. 1993. “Healing and the Inventing of Metaphor: The Effectiveness of Symbols Revisited”. *Culture, Medicine and Psychiatry* 17: 161-195. <https://doi.org/10.1007/BF01379325>
21. Kohrt, Brandon, Katherine Ottman, Catherine Panter-Brick, Melvin Konner y Vikram Patel. 2020. “Why We Heal: The Evolution of Psychological Healing and Implications for Global Mental Health”. *Clinical Psychology Review* 17: 161-195. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2020.101920>
22. Lele, Ócha’ni. 2003. *The Diloggún: The Orishas, Proverbs, Sacrifices, and Prohibitions of Cuban Santería*. Rochester; Vermont: Destiny Books.
23. Lele, Ócha’ni. 2001. *Obí. Oráculo de santería cubana*. Madrid: Arkano Books.
24. Lévi-Strauss, Claude. 1949. “L’efficacité symbolique”. *Revue de l’Histoire des Religions* 135 (1): 5-27. <https://doi.org/10.3406/rhr.1949.5632>
25. Matibag, Eugenio. 1996. *Afro-Cuban Religious Experience. Cultural Reflections in Narrative*. Gainesville: University Press of Florida.
26. Orozco, Maria y Shana Harris. 2022. “Psilocybin and the Meaning Response: Exploring the Healing Process in a Retreat Setting in Jamaica”. *Anthropology of Consciousness* 34 (1): 130-160. <https://doi.org/10.1111/anoc.12162>

27. Parra-Valencia, Liliana. 2023. "Mujeres y artes: fuerza espiritual y sabiduría ancestral africana". *Boletim Do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 18 (2): 1-18. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0008>
28. Peixoto, Norberto. 2018. *As flores de Obaluaê: o poder curativo dos orixás*. Porto Alegre: Besouro Box.
29. Queiroz, Víctor. 2021. "Quando o ser humano cria, ikú vem à terra: as mediações de exu, a onipresença da morte e a covid-19 em dois contextos afroreligiosos". *Estudos Históricos* 34 (73): 299-319. <https://doi.org/10.1590/S2178-149420210205>
30. Ramos Camejo, Yeny y Silfredo Rodríguez Basso. 2022. "Ikofáfun: el óvulo que viene del infinito". *Disparidades. Revista de Antropología* 77 (2): e029. <https://doi.org/10.3989/dra.2022.029>
31. Reyes, Andres. 2004. "Illness and the Rule of Ocha in Cuban Santería". *Transforming Anthropology* 12 (1-2): 75-79. <https://doi.org/10.1525/tran.2004.12.1-2.75>
32. Rivera López, Angélica María. 2023. "El paso de mi paso: una etnografía sobre el despertar de la fertilidad en la religión regla ocha-ifá". Tesis de maestría, Faculdade de Ciências Sociais Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.
33. Saad, Marcelo. 2020. *Terapias espirituais: rumo à integração ao tratamento convencional*. São Paulo: AME-Brasil Editora.
34. Strathern, Marilyn. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
35. Valente, Tania Cristina de Oliveira, Davi James Dias y Stelio Alessandro Marras. 2019. "Curas e terapêuticas espirituais no Brasil: revisão crítica e algumas reflexões". *Interface - Comunicação, Saúde, Educação* 23: 2-16. <https://doi.org/10.1590/Interface.180132>
36. Verger, Pierre. 1992. *Artigos. Esplendor e decadência do culto de Ìyàmi Òsòròngà "minha mãe a feiticeira" entre os Iorubas*. Tomo 1. Salvador de Bahía: Corrupio.
37. Wedel, Johan. 2004. *Santería Healing: A Journey into the Afro-Cuban World of Divinities, Spirits, and Sorcery*. Gainesville: University Press of Florida.



Angélica María Rivera López

angemaria.rl@gmail.com

Doctoranda y magíster en Antropología Social del Programa de Posgraduación en Antropología de la Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil. Investigadora del Coletivo de Antropologia das Resistências e Ontologias Ambientais (Caroá) de la UFG. <https://orcid.org/0000-0001-7056-9743>

Hans Carrillo Guach

hanscarrillo@ufg.com

Doctor en Ciencias Sociales con énfasis en Estudios Comparados sobre las Américas de la Universidade de Brasília, Brasil. Docente de tiempo completo en la Faculdade de Ciências Sociais/FCS de la Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil. Miembro del Programa de Posgraduación en Sociología (PPGS), del Coletivo de Antropologia das Resistências e Ontologias Ambientais (Caroá) de la UFG y del Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras (Calundu), Universidade de Brasília. <https://orcid.org/0000-0002-5002-3601>