

# Los patakís del sistema adivinatorio de Ifá en la santería cubana

## The Patakís of the Divinatory System of Ifá in Cuban Santería

**Roberto Garcés Marrero**

Universidad Iberoamericana, México

<https://orcid.org/0000-0003-4925-1743>

[rgmar18777@gmail.com](mailto:rgmar18777@gmail.com)

**Resumen:** El objetivo de este artículo es explicar qué son las historias sagradas recogidas en los sistemas adivinatorios de la santería cubana, transmitidas por tradición oral y cómo determinan la vida cotidiana de los creyentes de esta religión. Para eso se analizan algunas de estas historias (*patakís*), recogidas durante el trabajo de campo del autor, realizado en las provincias de Villa Clara y La Habana, Cuba. Estos *patakís* pueden ser cosmogónicos, mitológicos o fabulosos, pero son personalizados para cada creyente a través del acto de adivinación y, sobre todo, a partir de una compleja ceremonia denominada *awofaka* para los hombres e *ikofá* para las mujeres.

**Palabras clave:** santería; adivinación; patakí; Ifá; Cuba.

**Abstract:** This article describes the sacred stories collected in the divinatory systems of Cuban *Santería*, transmitted by oral tradition and explores how they determine the daily life of the believers of this religion. An analysis of some of these stories (*patakís*), collected by the author in the provinces of Villa Clara and Havana, Cuba, is presented. These *patakís* can be cosmogonic, mythological, or fabulous, but they are personalized for each believer through the act of divination and, above all, from a complex ceremony called *awofaka* for men and *ikofá* for women.

**Keywords:** Santería; divinatory systems; patakí; Ifá; Cuba.

## Introducción

La santería<sup>1</sup> es sin dudas una de las aristas a abordar si de comprender la realidad cubana se trata y no solo en un plano religioso. Actualmente se necesita despegar de los estudios descriptivos, tan comunes en este tema, y adentrarse en análisis que expliquen cómo resulta esta religión una forma diferente de concebir al mundo, al ser humano, a la sociedad. ¿Cómo considera el papel del creyente dentro de las colectividades a las que pertenece? ¿Cómo determina en el día a día de sus practicantes? El objetivo del presente

1 Existe una discusión entre diferentes especialistas sobre la manera de denominar a esta religión. En el presente texto se le llama santería por una razón sencilla: es la más utilizada por los practicantes para referirse a sus propias creencias.

Recibido: 13 de junio de 2023; aceptado: 13 de septiembre de 2023



INDIANA 42.1 (2025): 117-130

ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v42i1.117-130

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

texto es explicar qué son los *patakís* en el sistema adivinatorio de Ifá y cómo influyen en la vida de los creyentes. Los *patakís* son definidos por Bolívar Aróstegui (2017, 346) como:

Narración de leyendas y fábulas concernientes a los orishas y sus caminos o avatares, con una moraleja que ayuda a la definición de sus dones y atributos. A ellos vuelven los creyentes para esclarecer hechos de la cotidianidad o para comprender los oddun o las letras del Diloggún e Ifá.

Como veremos más adelante, estas historias no versan solo sobre los *orishas*, sino que, sobre todo en el sistema adivinatorio de Ifá, abordan muchos temas diferentes, con una gran diversidad de personajes. Habría que destacar que, como observa Diéguez Caballero (2003, 103) incluso cuando se habla de un *orisha* este no es un personaje único, pues estos se tratan de entidades múltiples, explicados a través de sus caminos o variados avatares.

La base empírica general de esta investigación es el trabajo de campo realizado durante diez años, de manera intermitente, en diferentes casas de santo en San Juan de los Remedios, Santa Clara y La Habana, Cuba. Los *patakís* fueron tomados de una 'libreta de santo' que un creyente de Cabaiguán, Sancti Spíritus, radicado en Santa Clara facilitó al autor. El nombre de este colaborador permanece oculto debido a su voluntad expresa. Posteriormente fueron contrastados con los *patakís* encontrados en otras casas de santo, mostrando, en el caso de los que aquí se analizan una homogeneidad notable.<sup>2</sup> Como hay una serie de detalles litúrgicos y conocimientos esotéricos en la santería, limitados solo a iniciados e incluso, a solo cierto tipo de iniciados, hay un límite en la información que el autor pudo recabar. Además, se respeta con todo cuidado aquello que los creyentes consideran que no debe ser publicado o difundido, por tanto, ningún 'secreto de la religión' aquí es tratado, por evidentes razones éticas y porque no es objetivo del presente estudio. En este texto el estudio se limita al corpus de Ifá, que será explicado más adelante y en particular al análisis de los *patakís* de este. Queda pendiente un acercamiento posterior más etnográfico al tema, donde las vivencias de los creyentes con estas historias, contadas por ellos mismos, sea el contenido principal.

La santería cubana es un grupo de creencias donde se entretajan los conocimientos, tradiciones y espiritualidades de varios pueblos africanos, pero en un marco fundamentalmente yoruba. *Lucumí* se le llamó en la Isla, producto del tráfico de esclavos llevados a Cuba a trabajar en las plantaciones cañeras (Juárez Huet 2017). Estas personas fueron sometidas a una evangelización muy superficial y construyeron un sistema de prácticas con sus fragmentarios saberes: no se trasplantó la religión tal como era en Nigeria y Benin, sino que personas esclavizadas, provenientes de diversos grupos étnicos y despojadas incluso de sus elementos religiosos materiales llegaron a una tierra desconocida

2 En el caso de otros *patakís* se encontraron más de tres versiones. Dado que estos son la base y justificación de muchos temas rituales se comprende la diversidad que puede existir dentro de la santería. También hay que destacar que los *patakís* comentados en este artículo son propios del sistema adivinatorio de Ifá y pueden tener o no un correlato o una versión en el *diloggun*.

y comenzaron una relación con esta, con su vegetación, sus accidentes geográficos, su fauna y su nuevo estatus social. De ahí que la santería tenga raíces africanas, pero sea cubana esencialmente e inherente al proceso de construcción de la cubanidad (Argyriadis 2005). Los creyentes explican este desarraigo/nuevo arraigo con la idea de que los *orishas* castigaron a sus ancestros porque muchos se estaban convirtiendo al Islam. Además, conciben la esclavitud no como el mero sometimiento de los seres humanos, sino como el vehículo para la conquista por parte de sus divinidades de un nuevo territorio, desde el cual una renovada y rica religión se difundiría al mundo.

El nombre popular de santería en realidad es muy engañoso, porque hace suponer una influencia por parte del catolicismo mayor de la que en realidad tiene y ese sincretismo actualmente está en abierta discusión por parte de los creyentes (Fernández Cano 2005). Si bien es cierto que los santos fueron las máscaras que pusieron los entonces esclavos a sus *orishas* para hacerlos aceptables a sus amos, más allá del sincretismo y del uso de algunos adminículos religiosos como el agua bendita o los crucifijos (a veces de las hostias consagradas) la penetración cristiana es muy escasa. Se conservaron de manera bastante cuidada el lenguaje, los bailes, los cantos: en particular la cosmovisión se mantuvo casi intacta mostrando un marcado carácter no occidental. Por su parte, las prácticas religiosas se complejizaron y adaptaron al nuevo espacio: por ejemplo, en África los creyentes se inician en el culto a un solo santo, en Cuba se ‘reciben’ varios (Aboy Domingo 2016, 120-142).

Así, a partir de un complejo proceso de reconstrucción de rasgos identitarios y de adaptación a nuevas circunstancias va surgiendo lo que actualmente se conoce como santería. Una serie de características hacen de este grupo de creencias un caso de estudio muy interesante. Es una religión asistémica, heterogénea, sin jerarquía bien delimitada, conformada por una serie de casas y linajes independientes entre sí. Estas casas, llamadas *ilé* en su lengua, muestran diferencias litúrgicas y a veces diferentes corpus mitológicos. La santería no es una ‘religión de libro’, la ausencia de escrituras sagradas facilita esta diversificación y hace que el eje central sea la adivinación y sus tres sistemas principales (*obí* o el coco, *diloggún* o los caracoles y el tablero de Ifá). También se caracteriza por la ausencia de edificaciones propias como templos: generalmente los practicantes dedican una habitación de sus hogares como ‘cuarto de santos’ y ahí llevan a cabo sus prácticas (por eso el nombre de casa o *ilé*). La horizontalidad de la relación con los nùmenes resulta a veces rayana en el irrespeto (Lachatañeré 2014, 37-38) y la intimidad con los *orishas* es tal que se corporizan: ‘se montan’ o sea, asumen el cuerpo de sus creyentes como propio en algunas ocasiones importantes, de ahí que sea el trance el estado teofánico por excelencia; aunque algunos nùmenes, como Olokun, no se montan debido a la imposibilidad humana de soportarlos (Garcés Marrero 2022). En general, tal como afirma Lázara Menéndez: “la práctica santera en su quehacer cotidiano contribuye a hacer permeable la oposición público-privado” (2008, 238).

La santería funciona como un sistema bipartito, conformado por dos grandes divisiones: la Regla de Osha y la Regla de Ifá, con papeles, derechos y deberes diferenciados, pero confluyentes (Castro Ramírez 2022). La Regla de Osha se dedica fundamentalmente a la adoración del orí o divinidad personal, radicada en la cabeza y al Ángel de la Guarda de cada creyente. La iniciación es un proceso gradual que aspira a relacionar al devoto con su Ángel de la Guarda, de quien se dice que es *omó* ('hijo', 'hija'). En realidad, este *orisha* no es más, según los creyentes, que la divinización de la personalidad superior de cada persona, por eso siempre es individual. Para Aboy Domingo (2016, 163-16), practicante e investigador:

[...] la mal llamada santería en Cuba no es más que el ejercicio, primero de *identificación, reconocimiento*; posteriormente, de *acatamiento* y *pleitesías* que rendimos de *culto a nuestra propia personalidad individual, a nuestra identidad personal físico-psíquica, con mayor plenitud y con el conocimiento pleno de sus características y de nuestro medio social*.

El proceso iniciático generalmente comienza con la imposición de *elekes* (collares) y se le van dando elementos religiosos materiales hasta que llegue el momento en que el *orisha* decida que debe 'coronarse' o 'hacerse santo', una complicada ceremonia que implica que ya pueden ser *babalsha* o *iyalsha* e iniciar a otros en la santería. Es a estos a los que comúnmente se les denomina 'santeros' y es privativo de ellos el uso del *diloggún* o los caracoles como método adivinatorio. No hay restricciones de edad, género, orientación sexual, identidad de género, color de la piel o diferentes capacidades para ser iniciado, siempre que por adivinación su *orisha* lo pida.

### Los patakís y la Regla de Ifá

La Regla de Ifá por su parte es una jerarquía de adivinos exclusiva para hombres heterosexuales y sin problemas físicos.<sup>3</sup> Ellos son escogidos mediante la adivinación por Orula, un *orisha* cuya función principal es atestiguar cuando cada orí escoge su camino antes de encarnar en la tierra y ayudar a los seres humanos a ajustarse a ese destino prefijado, que no puede ser alterado, pero sí mejorable. Estos caminos son representados por los *oddun* o letras de Ifá, es decir, cada una de las posibles combinaciones en las que puede caer el *ékuele* al caer sobre el tablero. El *ékuele* está compuesto por ocho pedazos redondeados de coco o jicotea, unidos entre sí por una cadena metálica. Se interpretan según caen por su lado cóncavo o convexo. Esta interpretación es exclusiva de los sacerdotes de Ifá y se amenaza con graves castigos de los *orishas* a quienes se atreven a aprender más sobre los secretos que les están reservados.

Los *babalawos*, como son llamados estos adivinos, son los que adivinan con el *ékuele* quién es el Ángel de la Guarda del creyente y, sobre todo, cuál es el signo que le corresponde, o sea, a qué está predestinado de acuerdo con su elección pre-encarnación. Para

3 Actualmente esto está siendo cuestionado en la praxis santera cubana, pero abordar las excepciones de esta regla sería demasiado complicado de explicar y nos desviaría del tema principal de este artículo.

esto se lleva a cabo una compleja ceremonia de varios días (denominada *awofaka* para los hombres e *ikofá* para las mujeres) que por sus especificidades y el carácter secreto que tienen algunas partes no será descrita aquí. Lo importante es que cada creyente asume un *oddun*, ('letra' o 'signo' como también se le dice) como propio y definitorio en todas las áreas de su vida. El signo o letra es tanto una de las posibilidades adivinatorias, como un personaje mitológico que de alguna manera representa al creyente (de ahí que este tome su nombre y muchas veces lo mantenga en oculto, utilizándolo solo en momentos litúrgicos). Todos los *oddun* tienen un grupo de prohibiciones y recomendaciones que deben ser de estricto cumplimiento para el creyente (Garcés Marrero 2018, 45-52).

Cada uno de estos *oddun* tienen varios *patakís* que cuentan historias diferentes y que son aplicables a la vida cotidiana del creyente, quien se ve reflejado en las mismas de manera muy personal. No obstante, aunque aquí no se refiera a ellos, valdría hacer la aclaración de que en el *diloggún* de los santeros también existen *patakís*, pero debido a la complejidad de Ifá se prefirió considerar estos. Los *patakís* pueden ser sobre diversos temas. Ante la ausencia de escrituras sagradas, se convierten en la tradición oral que conserva, hilvana y actualiza la cosmovisión de toda la santería (Ramos Cruz 2006). Se puede hacer la tipologización heurística de los *patakís* en tres fundamentales:

- cosmogónicos/Teogónicos: explican la creación del mundo, de los *orishas* y del hombre;
- mitológicos: explican las complejas relaciones de los *orishas* u otros entes entre sí;
- fabulosos: son historias tipo fábula, no siempre con moralejas (al menos no como las entendemos comúnmente), cuyo objetivo es explicar alguna práctica o comportamiento deseable para el creyente.

Es muy interesante que, sin importar el tipo de *patakí* que sea, incluso cuando versan sobre cuestiones aparentemente poco individualizables, siempre terminan refiriendo al creyente, en particular a aquel que la adivinación le haya atribuido el signo que cuenta esa historia en el *awofaka* o *ikofá* y justifica o explica las prohibiciones y recomendaciones que le han sido impuestas. El *patakí* se convierte entonces en la individualización de la normatividad de la religión. En cada caso esa normativa es subjetiva y personalizada, dado que el *oddun* es particular para cada creyente, incluso en el caso de que dos practicantes tengan la misma letra, esta termina personalizándose (Garcés Marrero 2018; Aboy Domingo 2016, 176-190). De ahí salen recomendaciones mágicas, morales, relacionales e incluso higiénicas. Determinan la relación del creyente consigo, con los demás y el entorno en general, de lo cual depende la conducta del devoto en su día a día (Menéndez 1997). Bolívar Aróstegui (2018, 11) lo explica de la siguiente forma:

Marcan y señalan desde el comportamiento del creyente hasta sus formas de expresión, sus comidas, sus ropas, sus colores, el camino a seguir durante toda la vida y poseen gran significación en nuestra sociedad.

El corpus de Ifá llegó a Cuba a inicios del siglo XIX (Aboy Domingo 2016, 89-93; Bolívar Aróstegui 2017, 30-31) y se fue convirtiendo en un producto transcultural que relacionó ideas africanas con otras de disímiles orígenes. Se nota en el mismo la diversidad de influencias que ha tenido la cultura cubana. Por ejemplo, en el signo Osa Juani se dice que nace la explotación del hombre por el hombre (Bolívar Aróstegui 2018, 233), evidenciando en este sistema adivinatorio la profunda huella que tuvo el marxismo soviético en la Isla. Osa Shepe y Otura She son signos con influencia de ‘tierra Fulani’ o sea de China. El conocido cuento alemán recogido por los hermanos Grimm “El ahijado de la muerte o la muerte madrina”, que inspiró tanto el “Macario” de Bruno Traven y su posterior versión cinematográfica dirigida por Roberto Gavaldón como *Der müde Tod* (1921) de Fritz Lang es uno de los *patakís* de Ofún Meyi. A principios del siglo XX hubo una fuerte corriente de migración de origen canario a Cuba y, según la tradición popular, las mujeres canarias eran poderosas brujas (de Granda 1973; Guancho Pérez 1992): Ojuani Pokón es el signo donde los santeros explican que nace la ‘brujería isleña’ o sea canaria. Así, el sistema de Ifá es un gran palimpsesto que da fe de esa cultura cubana que don Fernando Ortiz (1940) consideraba como un gran ajiaco.

### Análisis de algunos patakís

Se escogieron cuatro *patakís* bajo dos criterios fundamentales: primero, que sirvieran de ejemplo a la clasificación heurística que se llevó a cabo en este texto. Segundo, que fueran representativos de la peculiar cosmovisión propia de la santería, no solo en un plano mitológico, sino incluso moral. Se hizo correcciones de redacción y ortográficas a los *patakís* escogidos, porque sus versiones originales podían ser de difícil lectura, pero respetando con sumo cuidado la historia, su estructura y vocabulario característico. El análisis de los mismos se basa fundamentalmente en su contenido, teniendo en cuenta el contexto religioso específico en el que se inscriben, es decir, explicando de antemano dentro de cuál signo están incluidos y cuál es la interpretación que el creyente puede dar al mismo en su cotidianidad.

El primer *patakí* es del signo Osa Meyi. Los Meyis son los dieciséis signos principales y de su combinación surgen los demás *oddun*. Osa, según Bolívar Aróstegui:

Representa al mundo de los espíritus. Es un *oddun* femenino que rige las relaciones existentes entre la Tierra y la Luna y la Tierra y el Sol. [...] En él nacieron el aché de Changó, las astas de los mamíferos, la sangre, los muslos, la abertura de los ojos, las ceremonias fúnebres y el collar rojo y blanco de Changó. Rige las orejas, las fosas nasales, los ojos, los brazos y las piernas (2018, 227-228).

Como se puede apreciar, en los *oddun* tienen origen, ‘nacen’, elementos mitológicos, partes de los animales, órganos humanos, actividades sociales o eventos históricos. Muchas veces, no siempre, para explicar por qué en cada *oddun* tienen su génesis estas cosas hay un *patakí* específico; en este caso, se trae el que cuenta la relación de Osa Meyi con la sangre:

Al principio de la creación, ará ikúo (el espíritu del esqueleto) había formado por mandato de Oloddumare<sup>4</sup> el sostén del cuerpo. Cuando el cuerpo estuvo terminado, descendieron sobre el mismo tres espíritus principales, comandados por Ogunda Meyi, que eran: Olori (el espíritu de la cabeza), Ipari (el que regía las extremidades) e Ipejeun (el que regía las vísceras). Pero resultó que el cuerpo, aunque tenía sangre, no tenía fuerzas para moverse. Entonces Oloddumare le encomendó al siguiente oddun, o sea, a Osa Meyi, que terminara la obra. Osa Meyi creó una esfera que llamó Eje Oruko Bale y se la introdujo en su sangre: esta al instante se tiñó de rojo, y ará (el cuerpo) tuvo fuerzas para moverse. Desde entonces es eyé (la sangre) lo que lo vivifica todo, tanto a los seres vivientes como a los oshas y orishas.<sup>5</sup>

Este *patakí*, en primer lugar, es una historia cosmogónica sobre la creación del cuerpo humano y se ve cómo, aunque en su mayor parte había sido construido por Oggunda Meyi, fue el color rojo que le puso Osa a la sangre el que lo animó. En otro plano hermenéutico para el creyente también es una explicación del porqué de los sacrificios cruentos de animales a los *orishas*: necesitan sangre para vivificarse. Además, hay otro nivel de interpretación: cuando este *oddun* aparece en algunos actos adivinatorios, se considera que el consultante está en riesgo de algún tipo de enfermedad relacionada con la sangre más o menos grave, desde anemia y diabetes hasta leucemia. Esto depende de la polaridad que asuma el signo en esa ‘consulta’ como le llaman los creyentes: cada *oddun* puede ‘venir’ en *iré* u *osobbo*, o sea en positivo o en negativo, potenciando así las mejores o las peores características de la letra. Existen diversidades de *iré* y de *osobbo*, pero este es un tema demasiado complicado para tratarlo en este espacio.

Por lo tanto, una serie de recomendaciones se derivan de la consideración del *oddun* que aparece y su polaridad: alimentarias, litúrgicas y conductuales. Así, una historia sobre el origen del cuerpo en abstracto se convierte en un recetario muy específico, en cada caso diferente, para un cuerpo particular.

Esto se puede apreciar con más claridad en el *patakí* siguiente, perteneciente a Otura Meyi. En palabras de Bolívar Aróstegui (2018, 225-226) este *oddun*:

Representa la mitad del cuerpo. Significa renacimiento, desunión, cautiverio en esta tierra y felicidad en el *ará-onú* (el más allá); es oddun masculino; la persona a quien le salga este oddun hablará demasiado. En él nacieron las razas humanas, la ardilla, la mendicidad, las disputas, la igualdad, la fraternidad, la artillería, el fusil, el plomo, el parabán, el pueblo Hussá, los narcómanos, el ruido del mar, la ropa; aquí tuvo lugar la última cena de Cristo; marca abandono y descuido; “los muertos trabajan de noche”.

4 Es la máxima manifestación de la divinidad para los santeros. Según Bolívar Aróstegui (2017, 108): “Es el universo con todos sus elementos. Es la manifestación material y espiritual de todo lo existente. Es tan grande que no se asienta, no se le ofrenda ni se le pide nada directamente. Hacia él nos dirigimos por medio de Olofi”. La creación del mundo, como se puede apreciar, según las historias de Ifá fue un acto conjunto donde participaron Oloddumare, Olofi, algunos *orishas* (en especial Obbatalá) y los *oddun*.

5 Tomado de una libreta de santo.

Esta letra habla de tiempos en que las personas andaban sin rumbo, ‘sin cabeza’, por eso significa la locura, la descoordinación, la falta de discernimiento, la obsesión. Está sumamente relacionado con enfermedades que tengan que ver con la cabeza, tanto a nivel físico como psíquico. Sobre esto versa el *pataki* escogido:

Había un hombre que no tenía cabeza, sin embargo, se las arreglaba bien con las manos, tan bien que todo se lo apropiaba. El cangrejo era bueno, noble, fatalmente confiado. Un día le prestó a su amigo el hombre su cabeza, por hacerle un favor: Olofin<sup>6</sup> había invitado a todos los seres a la casa de Oke,<sup>7</sup> para discutir entre todos quien sería capaz de dirigir la tierra y el hombre quería asistir, pero no tenía cabeza.

El hombre, se desenvolvió bastante bien con la cabeza que el cangrejo le prestó, miró, observó, movió los ojos y con su fina voz habló con tal elocuencia, que Olofin no dudó de su inteligencia y lo nombró cabeza en la tierra o sea el guía principal.

El cangrejo, que no había asistido a esa reunión, esperaba por su amigo un tanto impaciente a la salida de la loma. El hombre al verle le preguntó con un tono de voz fuerte: -¿Qué hace usted ahí? -Pues espero por usted para que me devuelva la cabeza, dijo el cangrejo.

-Pues sepa usted que mi decisión es quedarme con la cabeza. -No es necesario que usted se quede con ella: cuantas veces me la pida, yo se la presto, pero devuélvame la porque esta noche yo la necesito, pidió el cangrejo. -Usted sabe, dijo el hombre, que a mí me hace más falta que a usted, pues hoy me nombraron dirigente de toda la Tierra, por lo tanto, dese por descabezado y no me moleste más.

El cangrejo molesto protestó, pero como no tenía dirección daba tumbos. El hombre hizo sonar su látigo de manatí, que Olofin le dio como tributo para el mandato de su cargo, lo amenazó diciéndole: -si me vuelves a molestar te desbarato.

El cangrejo no podía esperar tan bajo proceder, pero como el hombre lo amenazó y amedrentó con el látigo, huyó. En su huida, confundido rodó de espaldas por la loma hacia abajo y donde llevó la cabeza alguna vez se le colocaron dos piedrecitas formándole los ojos. Bien, si el cangrejo, hoy no tiene cabeza, es porque el hombre con su egoísmo se la quitó.<sup>8</sup>

Esta es una historia cosmogónica donde se explica la causa de que el hombre tenga cabeza. Es curioso su explicación no antropocéntrica del dominio humano sobre la tierra: el hombre en su inicio no era llamado a ser la cabeza del mundo, solo robándole al cangrejo y traicionando su confianza obtuvo su primacía. Queda claro que la idea bíblica del ser humano creado para ser el dueño de la creación no permeó en esta religión.

Es importante recordar que para los santeros la cabeza es sinónimo de *orí*, así que no se refiere solo a la parte del cuerpo, sino al principio de individuación divina, particular en cada caso, lo que nos humaniza:

6 Es el dios *lucumí* por antonomasia, una suerte de *deus otiosus*, que manifiesta el poder de Oloddumare y se manifiesta a sí mismo de manera sensible a través de Olorun, el sol. Prácticamente no es adorado. Según Bolívar Aróstegui (2017, 106): “Es la personificación de la Divinidad, la causa y razón de todas las cosas. Nació de nadie, por sí mismo. Vive retirado y pocas veces baja al mundo. No tiene trato directo con nadie, pero sin su ayuda nada se puede conseguir”.

7 La casa de Oke es la loma. Oke es la loma misma y a la vez un *orisha*: para Bolívar Aróstegui (2017, 155) es “la deidad tutelar de las montañas. Sirve como fuerza y guardiero de todos los santos”.

8 Tomado de una libreta de santo.

Orí es orisha personal y representa la encarnación del espíritu que reside en la cabeza de cada individuo; es el yo propio, símbolo de predestinación. Es deidad exclusiva de cada persona, la que escoge su destino en el cielo, en presencia de Orula (Bolívar Aróstegui 2017, 158).

Así que en este caso se habla no solo de la carencia de cabeza física de Otura, sino de su *orí* o al menos, de la desconexión con el mismo. Quizás por eso se considere a este un signo de vida corta, por su falta de discernimiento. Según los creyentes: “Aquí el cuerpo camina sin alma, por las decepciones de la vida” (tomado de una libreta de santo).

No resulta sorprendente que el cangrejo sea uno de los animales de Otura y su consumo sea tabuado para los detentores de esta letra.<sup>9</sup> Otro tabú son las bebidas alcohólicas, cuyo consumo se les prohíbe terminantemente, porque ‘hacen perder la cabeza’. De esta manera comprobamos cómo la explicación de Ifá sobre el mundo se convierte también en la explicación de sus propios *oddun* y en cómo estos determinan la vida personal del creyente, en una relación dialéctica entre el destino que se considera prefijado y las normativas religiosas que debe asumir para hacerlo más llevadero. Cada letra intenta abordar al unísono el macrocosmos, el microcosmos y las diferentes relaciones que existen entre ambos.

Otro tipo de *pataki* son los fabulosos, orientados a dejar un tipo de norma. A diferencia de las clásicas fábulas occidentales desde Esopo la intención aquí no es presentar una regla moral general, sino explicar un tipo de conducta que deben seguir los hijos del signo, pero que no deben ser generalizados para todos los santeros. Estas reglas dependen incluso de cuál santo sea el Ángel de la Guarda, por ejemplo, los hijos y las hijas de Yewá no pueden tener relaciones sexuales (Garcés Marrero 2023, 7). La santería no ofrece un decálogo como el judeocristiano y cada *oddun* tiene sus propias reglas que van siendo reconstruidas por el creyente en su día a día, muchas de las cuales pueden parecernos inmorales o amorales (Garcés Marrero 2018, 51-52). Como ejemplo de este tipo se tomó uno de los *patakís* de Otura Yekun. Este es uno de los signos menores, o sea no es un Meyi: en él nace la sombra mala, la podredumbre de los huesos, la espiritualidad del diablo. Según los creyentes: “Aquí el diablo le mostró a Jesucristo desde la cima de una loma todos los reinos del mundo” (tomado de una libreta de santo). La historia se cuenta así:

Había un hombre que estaba pasando mucho trabajo y se fue a ver a Orunmila.<sup>10</sup> Este le vio este Ifá y le marcó *ebbó*<sup>11</sup> con un gallo. Le dijo que tenía que darlo en el monte, en una piedra grande: con esta piedra tendría el poder de resolver sus problemas, pero le pidió que

9 Cabe agregar que hay más de un *pataki* en este signo que explica este tabú.

10 Otro de los nombres de Orula.

11 ‘Trabajo’ o sea un tipo de acto mágico-religioso destinado a propiciar a los *orishas*, a los muertos o a espantar a ciertas entidades. Según Bolívar Aróstegui (2017, 331): “Ceremonia de ofrenda, de sacrificio o de purificación. [...] Los ebbós son para refrescar, cumplimentar o enamorar a los orishas en cuestiones más sencillas [...] Estos trabajos van dirigidos al bien y no son compromisorios; tampoco se tiene que estar iniciado en la religión para hacerlos”. En cada *pataki* de cada *oddun* se prescriben ciertos

tuviera cuidado al hacer la obra, sobre todo cuando se le presentara el Personaje con quien tenía que hacer el pacto.

El hombre fue para el monte con el gallo y los demás ingredientes. Al llegar encontró una piedra donde se sentó y se puso a meditar en su mala situación diciendo: -he dado un gallo a esta piedra y no sé cómo Orunmila piensa resolver con esto. Si no resuelvo para qué voy a seguir viviendo así, es mejor morir en las condiciones que estoy. Estaré dispuesto a entregar mi alma al diablo para cambiar de modo de vivir.

Al terminar de decir estas palabras se le apareció Abita<sup>12</sup> y le dijo al hombre: -¿me llamaste? Yo no lo he llamado a usted, -respondió el hombre asustado. -Sí me has llamado. Vamos a hacer un pacto. Abita cogió una piedra del tamaño de una naranja y se la dio diciéndole: -con esta piedra no le faltará nada en este mundo, todo lo tendrás y vivirás muchos años, pero antes de morir, me entregarás tu alma.

El hombre aceptó y de la noche a la mañana subió como la espuma, subió tanto que nada le faltaba: en todo lo que emprendía triunfaba. Después de sus triunfos, como aquella piedra siempre se alimentaba con sangre de sus mejores esclavos, de sus mejores perros, gatos y *akukó* [gallo], comenzó a molestarlo y ya no deseaba seguir con ella.

Un día se puso a pensar en cómo deshacerse de ella, pero no tuvo la precaución de seguir los consejos de Orunmila, ni de irse a mirar<sup>13</sup> de nuevo. Al fin se decidió, fue al monte y allí la botó. Cuando la piedra cayó en la maleza, se transformó en un perro feroz, que se le abalanzó, atrapándole la garganta y matándolo en el acto. Abita se quedó con su alma y así terminó el pacto del hombre con Abita.<sup>14</sup>

Esta historia muestra una señal más clara de la influencia cristiana, al retomar el archiconocido pacto con el diablo a cambio del alma. En este caso, para los creyentes el pacto se sugiere hacer con una ‘cazuela de brujo’ o sea una *nganga*, propia del Palo Monte,<sup>15</sup> religión que muchos santeros contraponen con la suya, considerándola oscura y propensa al mal. Para la construcción de la *nganga*, el pacto no es con el diablo sino con un muerto cuyos restos se sacan de noche del cementerio, pero los resultados si se incumple lo pactado suelen ser terribles según cuentan los creyentes y se incluye una piedra entre los múltiples elementos que la conforman (Cabrera 1993, 61-68).

Resulta curioso para una mirada occidental que la santería no solo considere normal que una persona pueda pactar con el mal, sino que cree que está predestinada a hacerlo y por tanto le recomienda llevarlo a cabo. Por supuesto, siguiendo los mandatos de Orula

---

*ebbós*, los cuales se recomiendan al creyente de acuerdo con lo que marque la adivinación, pero como son parte de los secretos de los signos y exceden el propósito de este texto no son abordados.

12 El diablo mismo.

13 “Irse a mirar” o sea, consultarse con Orula mediante la adivinación.

14 Tomado de una libreta de santo.

15 El Palo Monte es una religión cubana de origen africano, específicamente congo (bantú). Muy a menudo los creyentes practican ambas religiones o son confundidas por los neófitos, pero en realidad son muy distintas. Según Jesús Fuentes Guerra: “Los paleros, ganguleros o mayomberos creen en una divinidad suprema llamada Sambi o Sambiampungo [...]. Ellos dicen que después de concluido el acto de creación, el Señor se alejó de los hombres, pero, antes de irse, puso como mediadores a sus mensajeros los enkitas o empungos [...] y a partir de ellos, influenciados por el catolicismo popular imperante en la Isla, idearon una especie de hagiografía o panteón Congo, a manera de los orishas lucumí, lo que nada tiene que ver con el sistema de creencias tradicional bantú” (Fuentes Guerra 2018, 72).

(y por ende de sus sacerdotes), de lo contrario los resultados pueden ser nefastos: este tipo de advertencia es muy común en los *patakís* de Ifá, que siempre prometen terribles consecuencias para los desobedientes. Otra de las conclusiones de la historia está en la recomendación para los nacidos bajo Otura Yekun de que deben tener cuidado con las mordeduras de los perros y de cualquier animal salvaje. Queda claro que la moraleja de esta fábula no es general, ni siquiera moral en términos occidentales, sino orientada a aconsejar a un tipo determinado de personas.

Finalmente, los mitológicos son otro tipo de *patakís*, que explican la vida de los *orishas*, sus caminos o avatares y las relaciones que establecen entre sí. Para ejemplificar esto, debido a su brevedad, se escogió un *patakí* de Osa Uré, otro de los signos menores, donde nace la blenorragia y el aceite de girasol:

Elegba<sup>16</sup> deseaba casarse y fue a ver a Orunmila para que le dijera qué tenía que hacer, pues amaba mucho a una mujer. Orunmila le vio este Ifá y le recomendó un ebbó. Elegba se fue y no regreso a hacerse el ebbó.

Días después Elegba se acostó con aquella mujer y se contagió de blenorragia: el pene se le inflamó tanto que no le cabía en los pantalones. Elegba tuvo que andar por todos lados con el pene afuera diciendo: “por no obedecer a Orunmila tengo el pene afuera”. Por esto Elegba muestra sus partes cuando baja.<sup>17</sup>

Aquí, además de la amenaza implícita de sufrir vergüenza si no se cumplen los mandatos de Orula se evidencia la idea que tienen los santeros de sus *orishas* y por qué denominarlos ‘santos’ puede ser motivo de equivocación: los *orishas* tienen una intensa y complicada vida sexual, que incluye a veces parafilias, adulterios, incestos y todo tipo de conductas inmorales. Sus personalidades están muy lejos de la santidad católica: roban, se enojan, castigan, aman, destruyen, se equivocan. Por esto el creyente a veces incluso los insulta (Lachatañeré 2014, 37). En este caso, se explica por qué Elegguá en su danza cuando se ‘monta’ o ‘baja’ (o sea cuando el creyente entra en trance) hace gestos lascivos, como mostrando el pene: también se comprende por qué un hijo de Elegguá pueda ser exhibicionista o tener comportamientos sexuales no convencionales, pues su padre o Ángel de la Guarda es *potifó* (indecente). En este *patakí*, por supuesto, la recomendación principal es la de cuidarse de infecciones de transmitidas sexualmente, en particular de la blenorragia, o de inflamaciones genitales.

16 Es el *orisha* que abre y cierra los caminos, simboliza el destino y el azar. Es una divinidad *trickster* representada como un niño caprichoso. Cada ceremonia de santería comienza y termina invocándolo. También se le llama Elegguá.

17 Tomado de una libreta de santo.

## Conclusiones

El sistema de Ifá es un palimpsesto donde se han inscrito múltiples influencias de la cultura cubana y funciona tanto como el depositario de una buena parte de la tradición oral yoruba conservada y recreada en la Isla, como el instrumento de la encarnación de esa tradición en la vida de los creyentes. Los *patakís*, que pueden ser cosmogónicos, mitológicos y/o fabulosos, según la clasificación que aquí se propone, resultan una manera de explicar el mundo, de transmitir una cosmovisión propia y al unísono son una normativa, particular en cada caso que, según se cree, reconcilia al santero con el destino que escogió antes de nacer en presencia de Olofi, siendo Orula el testigo.

Los *patakís*, más que ser historias míticas se convierten en las normas de conducta personalizadas que regulan el desempeño de los creyentes en su cotidianidad, explicando una serie de reglas alimentarias, higiénicas y relacionales. Mitos sobre la construcción del cuerpo humano transubstancian su explicación macrocósmica en recomendaciones sobre la salud corporal del devoto, en particular en relación con su sangre, por ejemplo. Esto parecería mostrar el carácter pragmático de la santería en general, interesada más en soluciones inmanentes que en elucubraciones trascendentes. Pero así es solo a un nivel superficial: en realidad para la santería podría decirse que nada es más trascendente que la inmanencia del aquí y el ahora: por esto la creación humana es tan importante como el cuerpo del santero y se explica a la misma vez que se ofrecen soluciones para mejorar la salud del consultante.

Estos *patakís* se convierten en la explicación que los creyentes asumen sobre sí mismos: sobre sus características físicas, sus rasgos de personalidad, el lugar que ocupan en las relaciones sociales y religiosas, el ideal límite que pueden alcanzar e incluso, la muerte que pueden esperar. En ausencia de algún tipo de escrituras sagradas, también son el vehículo a través del cual se conoce la riquísima mitología de los *orishas*: sus personalidades, sus gustos y disgustos, sus interrelaciones, sus biografías, sus 'camino' o avatares. Esto se convierte en otra manera de adaptar la conducta del creyente, porque este no solo encarna su signo de Ifá con sus *patakís*, sino que también es hijo o hija de cierto *orisha*, con el cual se mimetiza.

O sea, los *patakís* actúan directamente, debido a que luego del *awofaka* o el *ikofá*, ciertas historias se toman como propias, pero también son la tradición que le cuentan al creyente los rasgos y la vida de su *orisha* tutelar, lo cual se toma como otra explicación de sí mismo. Ambas versiones del ser del creyente, una más propia de Ifá y la otra de la Regla de Osha pueden ser muy diferentes, incluso contradictorias: el devoto debe considerarlas en su día a día, creándose su propia versión. Por esto el deber ser de la santería es profundamente personal y su moral, muy relativa. Incluso sus prácticas pueden ser muy diversas.

En el presente texto se trata de explicar de manera general qué es el *patakí* y cómo define al creyente, pero se siente la necesidad de considerar cómo este vive y construye su identidad a partir de estos sistemas adivinatorios, desde su propio testimonio. Precisamente en esa dirección es hacia donde se dirigen futuros esfuerzos investigativos.

## Referencias bibliográficas

- Aboy Domingo, Nelson  
 2016 *Orígenes de la santería cubana. Transculturación e identidad cultural*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Argyriadis, Kali  
 2005 “Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería”. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales* 17: 85-106. <https://doi.org/10.29340/17.1059>
- Bolívar Aróstegui, Natalia  
 2017 *Los orishas en Cuba*. La Habana: Editorial José Martí.  
 2018 *La sabiduría de los oráculos. Ifá, los caracoles y el coco*. La Habana: Editorial José Martí.
- Cabrera, Lydia  
 1993 *El monte*. La Habana: Editorial de Letras Cubanas.
- Castro Ramírez, Luis Carlos  
 2022 “Habitar mundos humanos-no-humanos en el complejo santería-ifá: relacionamientos medio-ambientales y flujos diaspóricos Colombia-Cuba-México”. *Naturaleza y Sociedad. Desafíos Medioambientales* 3: 112-155. <https://doi.org/10.53010/nys3.06>
- De Granda Gutiérrez, Germán  
 1973 “Un caso más de influencia canaria en Hispanoamérica (Brujería ‘isleña’ en Cuba)”. *Revista de dialectología y tradiciones populares* 29, n.º 1-2: 155-162.
- Diéguez Caballero, Ileana  
 2003 “Los textos de la santería cubana: las construcciones metafóricas y la inversión paródica en la textualidad de algunos mitos afrocubanos”. *Poligrafías: Revista de literatura comparada* 4: 99-119.
- Fernández Cano, Jesús  
 2005 “Entre Oyá y santa Teresa. El controvertido asunto del sincretismo en la santería”. *Gazeta de Antropología* 21: 1-16. [https://www.ugr.es/~pwlac/G21\\_17Jesus\\_Fernandez\\_Cano.html](https://www.ugr.es/~pwlac/G21_17Jesus_Fernandez_Cano.html) (18.10.2024)
- Fuentes Guerra, Jesús  
 2018 *Estudios de bantuidad. Malongui ma bantu*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Garcés Marrero, Roberto  
 2018 “Sujeto y construcción de la identidad en los sistemas religiosos de la santería cubana”. *RAPHISA. Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado* 3: 31-65.  
 2022 “Olokun en África y en Cuba. Cosmología afrocubana y tradición oral”. *The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series*, 15, n.º 1: 85-101. <https://doi.org/10.4467/24506249PJ.22.004.16026>  
 2023 “Yewá, la reina del cementerio en la santería cubana”. *Revista M. Estudios sobre a morte, os mortos e o morrer* 8, n.º 15: 1-14. <https://doi.org/10.9789/2525-3050.2023.v8n15.e11146>
- Guanche Pérez, Jesús  
 1992 “Presencia canaria en la mitología cubana: las brujas y el trasvase humano”. *Coloquio de Historia Canario-Americana* 10: 1231-1262. <https://revistas.grancanaria.com/index.php/CHCA/article/view/7866/6864> (07.11.2024)

Juárez Huet, Nahayeilli

- 2017 “De ‘negro brujo’ a patrimonio cultural: circulación transnacional de la ‘tradición orisha’”. *Desacatos* 53: 74-78. <https://doi.org/10.29340/53.1691>

Lachatañeré, Rómulo

- 2014 *Manual de Santería*. La Habana: Editorial del Ciencias Sociales.

Ortiz, Fernando

- 1940 “Los factores humanos de la cubanidad (Conferencia a los estudiantes de la fraternidad ‘Iota-Eta’, en la Universidad de La Habana, el día 28 de noviembre de 1939”. *Revista Bimestre Cubana* 14, n.º 2: 161-186.

Menéndez, Lázara

- 1997 “Intersticios de una cotidianidad religiosa en Cuba”. *Enunciación* 2, n.º 1: 29-32. <https://doi.org/10.14483/22486798.2499>
- 2008 “Kinkamaché to gbogbo oricha. Folé owó, folé ayé, folé aché”. En *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, comp. por Aurelio Alonso, 229-256. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/12401> (07.11.2024)

Ramos Cruz, Guillermina

- 2006 “Oralidad africana en Cuba: memoria y discurso de permanencia cultural”. *Oráfrica: revista de oralidad africana* 2: 113-129. <https://raco.cat/index.php/Orafrica/article/view/136752> (18.10.2024)