

## Los orishas con sus espacios y los espacios de los orishas: Acerca de la relocalización de la santería en nuevos entornos

Lioba Rossbach de Olmos  
Universidad Philipps Marburg

**Resumen:** El tema de las presentes deliberaciones surgió en el contexto de una investigación sobre la presencia de la santería (afro) cubana en Alemania<sup>[1]</sup>. Se trata de un conjunto religioso que en la actualidad es denominado preferiblemente “Regla de Ocha” para el culto de los santeros (o iyalochas y babalochas) dirigido a los orisha y “regla de Ifá” para los conocimientos centrados en la adivinación relacionada con la deidad Orula de los babalawos. Ambas reglas estrechamente relacionadas hacen uso ritual de determinados espacios y lugares. Sacerdotes y creyentes recurren constantemente a ciertos sitios para realizar sacrificios, efectuar limpiezas o depositar los residuos de los rituales. Mientras que este uso ritual de los espacios es un hecho sobreentendido en Cuba, por eso no ha despertado mayor atención en la literatura existente, puede causar curiosidad y hasta sospechas en los nuevos entornos a donde la santería ha llegado en el transcurso de los últimos años. Especialmente en países de Europa en donde la modernización ha ido separando los espacios religiosos de los espacios profanos, pueden presentarse malentendidos y mal interpretaciones. La misma trasplatación de la santería a nuevos contextos, la que podemos llamar su “reterritorialización” (Dianteill 2002), realza un aspecto de la Santería poco observado y estudiado hasta el momento. **Palabras Claves: Religiones, Santería, los espacios de los orishas, Ifá; babalawos.**

**Abstract:** The theme of these discussions arose in the context of an investigation into the presence of Santería (Afro) Cuban in Germany. It is a religious complex that is now preferably called "Regla de Ocha" to the cult of Santería (or iyalochas and babalochas) led to the orisha and "rule of Ifa" to focus on knowledge-related divination Orula of babalawos deity. Both rules are closely related ritual use of certain spaces and places. Priests and believers constantly resort to certain places of sacrifice, carry or deposit of waste cleaning rituals. While this ritual use of space is a fact implicit in Cuba as a country of origin and has attracted the most attention in the literature, can cause curiosity and even suspicion in new environments where Santería has arrived during the last years. Especially in European countries where modernization has been separating religious spaces profane spaces, there may be misunderstandings and misinterpretations. The same transplantation of Santería to new contexts, we may call its "re-territorialization" (Dianteill 2002), highlights an aspect of Santería little observed and studied so far.

**Palabras Claves: Religiones, Santería, los espacios de los orishas, Ifá; babalawos.**

## "GIRO ESPACIAL" O "SPATIAL TURN"

El tema de los espacios coincide así mismo con unas corrientes teóricas recientes dentro de las ciencias culturales, especialmente en lo que se refiere al “giro espacial” o “spatial turn” (Bachmann-Medick, 2006; Halbmayer/Mader, 2004). Se trata de una de las varias tendencias nuevas intelectuales que pueden entenderse como respuesta al pensamiento de la modernidad estructurado principalmente por patrones de tiempo como son la evolución, la historia y la cronología, mientras que la posmodernidad incluye experiencias sincronizadas de espacios distantes (Bachmann-Medick, 2006:284-285) acerca de fenómenos de identidades, comunidades y diferencias culturales deterritorializadas y reterritorializadas (Gupta/Ferguson, 1992). “Espacio”, en este sentido, ya no está considerado como una extensión geográfica o física sino como una construcción social y cultural (Kokott, 2007).

Por otro lado, las cuestiones del espacio desde hace mucho tiempo constituyen un tema central de los estudios de las religiones (Gaenzle, 2006) siendo la relación entre religión y espacio uno de los más importantes (Hervieu-Léger, 2002:99). Además de las modalidades territoriales de las comunidades religiosas, es decir su carácter jurídico-político en un contexto local o regional, se puede mencionar la diseminación geográfica de la fé a través de conquistas y proselitismo, particularmente de las así llamadas religiones mundiales. Un tercer enfoque constituye la simbolización religiosa de los espacios, y es este el que más interesa en este contexto. Habría que pensar no solamente en las cosmogonías étnicas y cosmovisiones culturales que dotan a los espacios, por ejemplo el cielo y el mundo subterráneo, de un trascendencia mitológica, sino también los conceptos basados en las dimensiones del espacio, como arriba o abajo, izquierda o derecha que son frecuentemente portadores de significados simbólicos y valores culturales dentro y fuera del ámbito religioso. A esto se suman los espacios netamente religiosos tales como los templos, santuarios, armarios y sitios de peregrinación. El espacio como esfera de intersección entre lo religioso y lo social y político es uno de las inquietudes clásicas de los estudios de las religiones.

Como punto de partida se presentará a continuación un acontecimiento etnográfico, el que, además de toda una serie de aspectos relacionados con la llegada de la santería a un entorno nuevo, toca el tema de los espacios religiosos. A este acontecimiento se le dedica una descripción densa que abarca elementos tanto de la santería como de la tradición popular alemana. Después se recopilará, de la literatura existente, informaciones sobre la espacialidad de la religión a partir de su origen yoruba, seguidos por datos de las condiciones en Cuba y finalmente referente a los recientes situaciones de diáspora enfocando particularmente la situación en Alemania. El artículo llegará a la conclusión de que el tema de la espacialidad merece más atención en los estudios de la santería, especialmente frente a su reciente transnacionalización. Los datos empíricos datan de marzo del 2008 y de mayo del 2009 y forman parte de una investigación más amplia sobre la santería en Alemania<sup>[2]</sup>

## UNA FUENTE ALEMANA VISTA POR UN SANTERO CUBANO

El acontecimiento etnográfico mencionado tuvo lugar en el sur de Alemania. Allá vive Alexander B. al borde del Jura de Suabia en la pequeña ciudad de Blaubeuren. El es uno de las cerca de 9.000 personas de nacionalidad cubana legalmente establecidas en la República Federal de Alemania (Statistisches Bundesamt, 2009). Por motivos personales se inició en Matanzas como “hijo de Changó”, pero no practicaba el sacerdocio atendiendo a otros creyentes sino en algunas pocas situaciones. Sus orishas los venera discretamente en un ámbito privado y no todos sus conocidos y amistades saben que es un santero (comp. también

Rosbach de Olmos, 2009). Alexander dice que lleva una vida retirada. Trabajaba temporalmente en una discoteca de Ulm y circularon rumores, que ni él podría esclarecer, que el dueño estaba iniciado en la religión también. Durante algún tiempo los contactos de Alexander con otros cubanos se limitaron a unos compatriotas que desde hace tiempo viven en la ciudad sajona de Dresden y en la últimos años trabajaban para una empresa de empleo temporal la que los manda a trabajar a lugares en todo el país, entre otros también a Blaubeuren.

Durante un fin de semana de marzo del 2008 visité a Alexander quien estuvo arreglando su apartamento recientemente alquilado. Acordamos aprovechar la tarde del sábado para hacer un paseo y gozar los primeros rayos del sol de primavera. Nos dirigimos a un lugar turístico al borde de la ciudad, que Alexander desconocía, mientras que yo lo había visitado en ocasiones anteriores. Se trataba de la fuente de piedra caliza de la que nace el riachuelo Blau de 15 km de longitud que desemboca en el Danubio, cerca de la ciudad de Ulm. La fuente tiene 22 m de profundidad y recoge agua de un área de 160 km<sup>2</sup>, el que se acumula en un sistema extenso de cuevas subterráneas. Lleva el nombre de “Blautopf” o sea “Olla Azul” en traducción al español que se debe a su color azul intenso.

Antes de llegar a la fuente Alexander fue atraído por unas estatuas fundidas de metal representando unas sirenas que vendía la tienda turística cercana. Estas sirenas representaban a la linda Lau como explicó el dueño de la tienda apasionadamente. Alexander miraba las figuras de todos lados y decía que una de estas sirenas sería una ofrenda ideal para su Olokún, el orisha misterioso de las profundidades del mar. Como sabemos, Olokún no es un orisha de iniciación (Bolívar, 1990:148-151). A Olokún solamente se recibe y garantiza a quien lo tiene, de acuerdo con las concepciones de la santería, estabilidad y bienestar. Olokún está siempre junto con Yemayá, la deidad maternal del mar, y Alexander la tenía guardada en su armario en el sótano de su nueva morada junto con Changó, su orisha de cabeza, y otras deidades recibidas durante su iniciación y años después.

Momentos más tarde Alexander veía por primera vez la Olla Azul. La “laguna“, como él la tituló, le causó una profunda impresión. El santero cubano la consideró espontáneamente como lugar sagrado, comentando que en Cuba hace tiempo los religiosos hubieran hecho uso del sitio para efectuar ceremonias, baños y las limpiezas obligatorias en aguas corrientes al que está sometido el novicio el día anterior de la iniciación. Era evidente que la topografía fomentaba esta impresión. Una parte de la fuente se abre hacia la ciudad, mientras que la otra se ajusta armónicamente a la loma creando un paisaje espectacular. Pero era sobre todo el color de un azul turquesa intenso lo que impactó al visitante desprevenido. A Yemayá, la que representa dentro del panteón de la santería la deidad marítima en parte materna y en parte tormentosa, se asocia con el color azul por el mar y con el blanco como expresión de la espuma de las olas. Olokún, la deidad misteriosa de las profundidades del mar, a la que la sirena en la tienda hizo recordar, en compañía con la deidad marítima Yemayá, proporcionaban una unidad simbólica, la que se puede extender y aplicar a la Olla Azul.

Pero Alexander no se demoró en reflexiones sobre simbolismos de colores, sino que empezó a inspeccionar la barrera alrededor de la fuente para encontrar un acceso fácil a sus aguas. A partir de este momento, quedó claro, que Alexander recogería de la Olla Azul el agua en la que se guardan las piedras consagradas de las deidades. No todos los orishas se guardan en agua dentro de sus recipientes o “soperas”, pero sí aquellos que están relacionados con las aguas, o sea Yemayá, Ochún y Olokún. La atención rutinaria a las deidades en el armario de

la casa incluye entre otras cosas mantenerlos en agua fresca y clara. Después Alexander confirmó haber sacado para sus orishas las aguas de la Olla Azul.

### DE UNA HISTORIA ALEMANA...

“Una mirada es suficiente, “indica la página Web de la ciudad de Blaubeuren en Internet y dice: “El lugar tiene magia. El azul y el verde se mezclan de una manera incomparable. Parecido a un ojo brillante de las profundidades de la tierra es el lugar, fuente de mitos, cuentos, historias misteriosas de todo tipo. Una de las más bellas historias es la “historia de la linda Lau”, en la que el poeta Eduard Mörike relata cómo una sirena aprendió de nuevo a reírse. Una estatua en la orilla hace recordarla” [3]

Lo místico de la Olla Azul no fue, entonces, el descubrimiento reciente de un santero cubano sino conocido e incorporado a las tradiciones orales del lugar desde hace mucho tiempo. Interesante es el caso de la linda Lau, que oscila entre la creación poética y la tradición popular. Por un lado no cabe duda que la “Historia de la linda Lau” fue creado por Eduard Mörike (1794 [1853]) quien era un representante suabo del Biedermeier, es decir de la corriente cultural conservadora de la primera mitad del siglo XIX que idealizó el mundo pequeño-burgués y el retiro del mundo al idilio familiar[4]. Por otra parte, la historia de la linda Lau forma parte de una amplia gama de cuentos, leyendas y mitos de distintos tiempos y lugares que tratan de sirenas, ninfas y otras figuras legendarias femeninas de agua. Algunas pertenecen al corpus de la tradición popular. Otras son producto de escritores, no exclusiva pero mayoritariamente del romanticismo literario. No siempre se logra distinguir los aportes de la tradición popular de los de la poesía, y en la realidad los límites entre estos los géneros se difuminan especialmente en vista que los escritores del romanticismo se apoyaban frecuentemente en la tradición popular.

En esta misma ambivalencia encontramos a la linda Lau de la Olla Azul. En una edición reciente de la historia se lee que la historia fue la creación de Mörikes quien no recuerda „haber recibido el más mínimo vestigio de una tradición oral“, sin estar completamente seguro (Dienel, 1974:93)[5]. En la página Web de la ciudad de Blaubeuren se lee algo distinto, es decir que “... las creencias populares insinuaban que la Olla Azul no tenía fondo. Cualquier intento de medir su profundidad con una plomada fracasó por culpa de una sirena que robó el instrumento.” Era por eso que fue imposible durante muchos años averiguar la profundidad de la fuente[6]. De acuerdo con otra tradición oral en 1641 hubo una procesión a la Olla Azul ofrendando a la ninfa residente en la fuente dos vasos dorados para que ella evitase el peligro de las inundaciones[7]. El mismo Mörike menciona este acontecimiento pero lo relaciona no con una ninfa sino con una deidad enfadada. La tradición oral popular y la literatura parecen haberse entremezclado de una manera inseparable.

Pero ¿qué es lo que ocurrió con la linda Lau? La figura no representa a una clásica sirena. No manifiesta la típica, erótica seductora dirigida a las víctimas masculinas. Tampoco tiene un medio cuerpo de pez, sino apenas membranas entre los dedos de los pies y manos. Tampoco era una típica ninfa o sea guardián de la fuente sino permanecía sólo temporalmente en la Olla Azul. No fue nada más que desterrada a la fuente después de haber parido sólo hijos muertos de su marido, quien era un rey sireno, residente en el Mar Negro cerca de la desembocadura del río Danubio. Por estos acontecimientos la linda Lau había caído en melancolía. En las cuevas subterráneas de la Olla Azul, donde había encontrado su nueva residencia, debería permanecer hasta reírse cinco veces para, de esta manera, poner fin a su destierro.

Con el tiempo, la linda Lau cogió confianza con la dueña y las hijas de una posada cercana y en el entorno pequeño burgués su melancolía fue desapareciendo. Una y otra vez la linda Lau se sonrió. Así que al final su esposo real la recogió, llevándola a su lugar de residencia en el Mar Negro. Esto es en pocas palabras el contenido de la “Historia de la linda Lau” tal como Eduard Mörike la narró. El turista que visita la Olla Azul tropieza inevitablemente con esta figura dado que se la halla como monumento en la orilla de la fuente, como estatua fundida de metal en la tienda turística, como relieve en la pared exterior de un café y como texto publicado en un libro.

## LA INTERPRETACIÓN CUBANA

Una interpretación más profunda se presentó durante la visita de la madrina religiosa de Alexander a Alemania, es decir la santera que dirigió su iniciación. Juana Rosa G. vive en Matanzas, y estuvo en Alemania desde abril hasta julio del 2009. Cuando a comienzos de junio del 2009 encontré a los dos en Blaubeuren, la Olla Azul fue nuevamente destino de una visita. Juana estaba informada, ya que Alexander le había hablado de la fuente extraordinaria, la atmósfera impresionante y la historia de la linda Lau. Tampoco ella dudaba de la relación entre la fuente y el orisha Olokún. Nuevamente entramos a la tienda turística en donde, encontramos, en vez de estatuas de metal, un óleo grande de la Linda Lau pintado en coloración turquesa-azul.

Unas conversaciones que la antropóloga provocó al llegar a la orilla de la fuente sacaron a la luz una interpretación de la historia de la linda Lau acorde con la lógica de la santería. Siguiendo estrictamente la categorización de los orishas, la antropóloga abordó lo que ella consideraba ser contradictorio: Mientras que el color de la Olla Azul parecía efectivamente referirse al mar y a Yemayá y Olokún, sin embargo no así sus aguas. La fuente era de aguas dulces lo que dentro de la concepción de la santería remitía a Ochún, la orisha coqueta, sensual y algo vanidosa del panteón de la santería. Esto no es falso, respondió la santera, la que está iniciada desde 1973 como hija de Yemayá y mantiene su propia casa religiosa en Matanzas, pero seguía insistiendo en un detalle de la historia. La linda Lau era, de acuerdo con todo lo que se sabía, no originaria de la fuente. ¿Y de dónde, preguntó Juana, es ella? De más allá de la desembocadura del río Danubio al Mar Negro. Es esto lo que relata la historia. La linda Lau era la esposa de un rey sirena que vive en el mar. Éste la recoge finalmente y la lleva a su lugar de origen, lo que indica claramente que la linda Lau es un personaje del mar. Por esto no hay duda de una conexión entre ella y la deidad misteriosa de las profundidades del mar Olokún. A través de las vías fluviales, es decir los ríos, habría en cualquier momento un directo acceso al mar. Además del color y de la sirena era esta una indicación clara que comprueba la conexión de la fuente con Olokún. Y si la fuente se presta para sacar el agua de los orishas, así se presta el río que nace de la fuente para depositar aquellas ofrendas y sacrificios destinados para las deidades del mar porque llegarán a través de la vía fluvial a sus destinatarios marinos.

## ¿SINCRETISMO O ANALOGÍA?

El acontecimiento relatado muestra como dos representantes de la santería relacionan Olokún con la Linda Lau y de esta manera asocian dos figuras provenientes de contextos diferentes siguiendo su propia lógica religiosa. Ellos recurren a características y elementos asociados con los orishas para efectuar su interpretación. La historia de la linda Lau la usan como si fuera un patakí [8], es decir como una narrativa del rico corpus de leyendas y cuentos que relatan acontecimientos de los orishas (comp. Martínez Furé, 1997: 204-242). Los

patakíes representan mitos y fábulas que unas veces ilustran el porqué de las cosas y otras veces dan orientaciones para el comportamiento correcto en la vida individual. En el caso concreto impresiona el procedimiento de la santera que aplica su esquema interpretativo religioso sin ignorar, rechazar o eliminar las interpretaciones existentes locales. Lo contrario: encontramos un esfuerzo para combinar elementos provenientes de una narrativa local con aquellos de la propia religión. Esto requiere una actitud flexible de interpretación que recurre a las dimensiones sensoriales y representantes perceptibles de los orishas y crear conexiones combinando elementos diversos en origen y carácter. Las conexiones se construyen a través de asociaciones provenientes de la idiosincrasia y mitología religiosa de la santería misma.

Parece que fueron correspondencias simbólicas las que usaron los santeros para relacionar la figura de la linda Lau con Olokún, el intenso color azul de la fuente con Yemayá y las corrientes de río Blau y del Danubio con el Mar Negro. Podría ser, entonces, el concepto de símbolo para que ayude a guiar la interpretación científica de los acontecimientos relatados. La antropología, por su parte, puede recurrir a herramientas provenientes de los diferentes enfoques de la teoría del simbolismo (Schmidt, 2008:92-99) para acercarse al tema. Existe, por ejemplo, un interesante análisis de John Pemberton sobre los “racimos simbólicos” de los orisha en tierra yoruba de África (Pemberton, 1977) que se puede extender en gran parte a los orisha de Cuba. Sin embargo se evidencia con el tiempo que la diversidad y heterogeneidad simbólica, iconográfica y metafórica que acompañan a los orisha se resisten a ordenarlos en pares de oposición como Pemberton lo hace al estilo de Claude Lévi-Strauss y se hurtan a patrones de pensamiento binario. Pero ya el concepto del símbolo mismo que en un sentido general está definido como “portador de significados” (comp. Hauschild, 1987:215) parece cuestionable para el caso que nos ocupa dado que ninguna de las dos figuras representa a la otra. Ni la linda Lau representa a Olokún, ni Olokún a la linda Lau, sino ambos guardan sus particularidades y su identidad, la que en el caso de Olokún es de carácter religioso y en el caso de la Lau es una mezcla entre creación literaria y tradición popular. Tampoco las dos figuras fusionan como lo reflejaría el antiguo concepto del sincretismo (comp. Steward 2006; Shaw/Steward, 1994) o el reciente de la “criollización” (Cohen/Toninato, 2010:13; Knörr, 2008).

Me parece que el procedimiento por el cual se relaciona un personaje de la literatura y tradición popular de la Jura de Suabia con una deidad del panteón de la santería, corresponde más bien a procesos de construcción de analogías, es decir de identificación de coincidencias entre objetos diferentes respecto a ciertas características comunes. No fueron transplantados viejos símbolos a nuevos espacios, sino se efectuó una (re)construcción de nuevos espacios a base de rasgos sobresalientes parecidos. Me atrevo a afirmar que esta manera de vincular aspectos distintos pero similares corresponde más a unos patrones intelectuales metafóricos que analíticos. Sostengo además que la famosa identificación de los orishas con los santos católicos conocido generalmente bajo el concepto de sincretismo sigue el mismo modelo. Independientemente de los motivos que pueden haber causado tal identificación, lo cierto es que estos ocurren en base a analogías. En cualquier caso valdría la pena seguir reflexionando sobre la alternativa “símbolo” o “analogía”.

## **DE LA INTERPRETACIÓN AL APROVECHAMIENTO DE LOS ESPACIOS**

A través de la Lau y Olokún se expresa, entre otras cosas, una referencia clara al espacio (religioso). Es evidente que este, para la santería, tiene otra importancia que para las religiones de emigrantes cuya práctica se concentra más en templos u otros tipos de edificios o lugares públicos destinados exclusivamente al culto. Esto distingue la santería de otras

religiones de emigrantes cuyo interés primordial en el nuevo entorno se dirige a establecer propios espacios de culto y de reunión – un ejemplo sería los templos de los budistas (comp. Baumann, 2000) – o de buscar cobijo en edificios de otras religiones - como lo hacían los emigrantes haitianos en Canadá (comp. Drotbohm, 2008). A pesar que ha surgido una propia iglesia de la santería formalmente establecida en Florida (Dianteill, 2002:132-135), en Cuba sería una excepción encontrar un espacio público destinado exclusivamente al culto de los orishas. Ni siquiera en La Habana y Matanzas existen sitios reservados exclusivamente para la santería ni edificios sagrados públicos, a pesar que las dos ciudades son los centros de una religión que hace uso intenso tanto del ámbito urbano como de la naturaleza colindante.

Al hacer una comparación con la situación en la tierra yoruba de África Oeste se puede constatar que allí sí existían armarios, florestas y santuarios (comp. Hödl 2003, Barnes 2005) dedicados a la atención de los orishas. Estos sitios se encontraban en lugares característicos de la respectiva deidad como la plaza del mercado y el palacio real, en la misma naturaleza y en la propiedad privada de un grupo familiar (comp. Pemberton, 1977; Peel, 2003: 31, 97). Este tipo de espacios sagrados que estaban directamente vinculados con determinados grupos de descendencia, estructuras locales y poderes políticos no se (re)constituyeron durante el trasplante de las creencias religiosas de aquellos yorubas que fueron llevadas como esclavos a Cuba (Alter, 1991). De la misma manera como los orisha perdieron su conexión con las estructuras sociales, políticas y locales a consecuencia de su travesía del Atlántico en comitiva con sus seguidores desarraigados, así mismo los espacios sagrados y sitios de veneración parecen que fueron sometidos a un proceso de desprendimiento local, de “desterritorialización“, como lo llama Dianteill (2002:121).

Para entender, en términos generales, los efectos que esta desterritorialización de los orisha que llegaron a Cuba podemos decir que correspondían a una abstracción o sea una pérdida de conexión y concreción inclusive en relación a los espacios, pues junto con el desprendimiento de los vínculos sociales y políticos los orishas perdieron su vínculo de una determinada ciudad o con un determinado río o reino.

Unos cuarentas orishas llegaron de África a Cuba continuando siendo los mismos aunque cambiados y desapegados de sus contextos anteriores<sup>[9]</sup>. Quedan recuerdos remotos que algunos han sido deidades desde siempre, mientras que otros fueron seres humanos deificados después de su muerte. Hoy se presentan como entidades complejas con propiedades divinas y rasgos antropomorfos que al mismo tiempo están representando determinados aspectos del mundo existente y están relacionados con estos aspectos. Cada orisha conforma un nudo de referencias compuestas por una diversidad de elementos (comp. por ejemplo Bolívar, 1990; Murphy, 1993: 42-43; Barnett, 2000:42-64) a través de los cuales se hace sensualmente perceptible y su presencia notable. Es un esquema que incluye indicaciones de elementos de la naturaleza como vientos, ríos, lomas, cuevas o selvas. También abarca objetos determinados llamados “atributos” como son los abanicos, espejos, dobles hachas, rabos de caballo entre otros más. Los orishas son así mismo identificados con números, los que aparecen en los signos de adivinación y como tales hacen referencias a las deidades. De esta manera existe todo un conjunto de mitos, objetos, números, ritmos, cantos, comidas, animales etc. identificados con los distintos orishas, de los cuales algunos se dividen, a su vez, en diferentes expresiones, los así llamados “caminos”. No obstante, este esquema no está cerrado sino que deja espacio para la creatividad del devoto quien, en calidad de ofrenda, puede donar al orisha cualquier objeto que tenga alguna relación con las características de él. A este esquema, que una persona desconocedora difícilmente logra asimilar, fueron también

incorporados algunos santos católicos que manifiestan similitudes iconográficas y mitológicas con ciertos orishas.

No obstante en lo metafórico de este esquema existe una expresión material de los orishas que constituye el centro de la práctica ritual. Se trata de los así llamados “otanes” o piedras. Al ser seleccionados de la naturaleza guardan las pautas del esquema referente al lugar de hallazgo, la forma, color y número. Después de confirmar la selección con el oráculo los otanes son consagrados en una ceremonia o en el transcurso de la iniciación del nuevo santero. Por medio de esta consagración son dotados de “aché” o sea fuerza vital lo que es interpretado como un nacimiento no solo del iniciado sino también de sus orishas.

Respeto a los espacios de los orishas se pueden observar en Cuba unas adaptaciones que podríamos llamar “re-territorializaciones” apoyándose en los santuarios católicos importantes de Cuba y que, a lo lejos, hacen recordar los espacios públicos de culto a los orisha en tierra yoruba. Allí se veneran algunos de los santos católicos y la virgen que se identifica con determinados orishas. Entre ellos cuenta la iglesia de la Virgen de Regla en La Habana, donde los creyentes de la santería rinden culto a Yemayá, así como en el oriente del país el santuario de la santa nacional de Cuba o sea la Virgen de la Caridad del Cobre que representa a la orisha Ochún [10]. Un sitio de mucha trascendencia es El Rincón donde, al lado de un hospital de lepra, se construyó una catedral en honor a San Lázaro (Diantéill, 2002:129). El 17 de diciembre llegan anualmente miles de devotos pidiendo al santo su bendición y ayuda en casos de enfermedades. Muchos de ellos rinden paralelamente culto al orisha Babalyú Ayé que corresponde dentro del panteón de la santería a la deidad de las enfermedades. Diantéill (2002) habla de una “apropiación de las iglesias” por los creyentes de los orishas. Yo añadiría que fueron también lugares de encuentros del catolicismo popular con la religiosidad afrocubana.

Algo parecido ocurrió con los cabildos de la época colonial, o sea espacios para los esclavos de una misma procedencia para reunirse y celebrar sus fiestas según sus costumbres. Estos cabildos son considerados como “gametos” de las así llamadas “casas templo” de la santería (Brown 2003:63; Palmié 1993:341), en las que se conformaron con el tiempo grupos del culto sobre la base de un parentesco ritual. En la actualidad es evidente que los templos (yoruba: ile) forman parte de las casas de viviendas de los iniciados y sacerdotes (Brown, 2003:74). Dentro de las casas de vivienda uno o más cuartos están reservados para fines religiosos haciendo uso adicional, según la necesidad, del patio disponible. Cómodas, escaparates, armazones o estantes sirven de armarios para las representaciones de los orisha. En su mayoría puestos en así llamadas “soperas” o “bateas” y ordenados según una jerarquía mitológicamente establecida son sacados y decorados estéticamente en ciertas ocasiones especiales como son las ceremonias de tambores (como los toques de batá o los bembé) o las fiestas anuales de la iniciación de una persona (Menéndez, 2001; Brown 1996, 1999). También en Alemania se pueden observar tales armarios en las casas de iniciados y sacerdotes cubanos cuyo diseño muestra una gama desde un simple estante de madera hasta una vitrina elaborada de cristal (comp. Rossbach de Olmos, 2008).

Además de estos detalles ampliamente conocidos, los acontecimientos relacionados con la linda Lau muestran un aspecto adicional importante: No solamente dan una idea de los mecanismos de (re-)construcción de una topografía religiosa en tierra ajena por medio de una combinación de las características de los orisha con elementos congruentes de tradiciones del lugar, sino hacen notar que esta (re-)construcción está estrechamente relacionada con el aprovechamiento del espacio con fines rituales. Habrá que recordar que la santería indica



sacrificios para un determinado orisha en un lugar identificado con él. Así mismo habrá que recordar que también la “carga” de los “ebo” o sea de los restos rituales de sacrificios deben depositarse en estos lugares. Igualmente ocurre con los restos de las limpiezas rituales de una persona las que quitan y alejan energías negativas, mala suerte o desgracia. Son depositadas en lugares con ciertas características que representan a un orisha por semejanzas mitológicas o iconográficas y prácticamente indican la presencia de él. Pueden ser espacios o lugares de la naturaleza, pero también aquellos que el ser humano ha ocupado, transformado o hasta creado. Además del ya mencionado mar como dominio de Yemayá y Olokún son el monte, la selva y la manigua que corresponde a las deidades de las plantas o sea de Osaín, el del hierro Ogún así como el orisha cazador Ochosi. Lomas y cuevas son identificados con el orisha anciano y sabio Obatalá, las rieles del tren corresponde a Ogún, la cárcel a Ochosi, el cementerio a la orisha del viento Oyá, la clínica a Babalú-Ayé y todas las cruces de los caminos a la deidad un poco infantil y caprichosa Elegua. El mercado, que en primera instancia, esta también identificado con Elegua, se comparte por muchos orishas.

No se trata de lugares o espacios fijos; no tiene que ser un mercado en particular, una cueva específica, una loma, un volcán, río y mar determinado a pesar de que en Cuba puede haber lugares preferidos y frecuentados por los religiosos. Bajo criterios rituales cada espacio que reúne los criterios necesarios es útil. La relación con el orisha correspondiente se manifiesta tan pronto que ofrendas, sacrificios y los restos de limpiezas rituales se están depositando en el lugar. En el caso de los ebo y a veces también de las limpiezas generalmente realizadas en la casa del sacerdote o creyente una breve consulta de oráculo indica muchas veces el lugar en donde dejar los restos, el que indica implícitamente el orisha competente o responsable de ritual.

## DE LA INTERPRETACIÓN AL APROVECHAMIENTO DE LOS ESPACIOS

A pesar de que la “simbolización religiosa de los espacios” ha conformado desde siempre un centro de atención de los estudios de las religiones (Hervieu-Léger 2002:100), esta inquietud adquiere nueva importancia cuando seguidores de una religión se establecen con sus creencias y prácticas en nuevos lugares, países o incluso continentes. Esto es lo que ha ocurrido en el caso de la santería. Siendo una diáspora religiosa de esclavos africanos de procedencia yoruba, llamados “lucumí” en Cuba, la santería ha ido conformando lo que Frigerio (2002) caracteriza como “diásporas religiosas secundarias”. Sabemos que la religión ha logrado establecerse en los Estados Unidos, México, Puerto Rico, Venezuela y otros países vecinos del Caribe hispanoamericano (Brandon 1997; Capone 2002, 2005; Dianteill 2002; González Torres 2008; Gregory 1999; Palmié 1991; Schmidt 1995; Pollak-Eltz 2001a, 2001b; Mahlke 1992) [11]. Hay constancias etnográficas que ella en sus nuevos paraderos ha ido incorporado nuevas influencias locales y se ha integrado también en religiones locales, paralelamente a su expresión “ortodoxa” cubana. En los últimos años ha llegado también al continente europeo (Argyriadis, 2001-2002; Capone, 2001-2002; Rossbach de Olmos, 2010).

Mientras que la literatura especializada trata el tema de la obtención de las plantas, palos y otros artículos imprescindibles haciendo hincapié en las botánicas o sea tiendas especializadas en todo tipo de objetos para el ejercicio de la santería, ha habido poca alusión el tema de los espacios para ceremonias, baños y sacrificios. Sabemos poco acerca de la forma como iniciados y sacerdotes de la reglas de Ocha e Ifá identifican sitios y lugares para hacer uso ritual de ellos. Algunos detalles encontramos para las Islas Canarias que se han convertido en

uno de los destinos predilectos de emigrantes cubanos en Europa [12]. Se lee que sacerdotes de la santería hubieran hecho una re-lectura topográfica de las condiciones locales (Galván Tudela/García Viña 2008:238). Interesante es el caso de Tenerife. La elevación más alto, el Pico de Teide, que al mismo tiempo es el pico más alto de España ha sido identificada como lugar de Agayú, el orisha de los volcanes, y la Montaña del Médano con Changó (Galván Tudela/García Viña, 2008:241).

Mientras que la identificación de lugares con algunos orisha puede efectuarse discreta y calladamente sin que el entorno social se de cuenta, el aprovechamiento significa un acceso directo que puede ser registrado por la sociedad circundante y causar reacciones adversos como irritaciones.

Al menos en el transcurso de las investigaciones sobre la santería en Alemania siempre se presentaron dificultades al hacer uso de los espacios reterritorializados con fines religiosos. Alexander B. organizó, por ejemplo, la recogida del agua de la fuente del Blau en una hora del día cuando no tenía que contar con la presencia de otros visitantes y sus miradas escudriñadoras. También una ceremonia en el Mar Báltico la que formaba parte de una consagración para la entrega del orisha Olokún, se efectuó en una playa apartada evitando de esta manera sospechas de los vecinos (comp. Rossbach de Olmos, 2009). Y mientras que sacerdotes cubanos depositaron discreta pero al mismo tiempo ingenuamente sus ofrendas y sacrificios en el río Spree de Berlin, un iniciado alemán de Hamburgo y familiarizado con el modo del pensar alemán, se preguntaba con más preocupación si la misma acción religiosa en el río Elba podría malentenderse como contaminación ambiental.

Las dificultades consisten en el hecho de que los sitios y espacios que la santería relaciona con los orishas, connotándolos religiosamente, son vistos desde la perspectiva de la sociedad circundante como seculares y mundanos. Cuando sacerdotes y religiosos de la santería los usan ritualmente pasan de los límites fijados entre espacios sagrados y profanos. Se podría hablar de una “transgresión” en varios sentidos. Pero ¿cómo reacciona el entorno social frente a estos trasposos de límites? La respuesta es doble: Pueden causar incomprensiones o malentendidos.

Una de la reacciones corresponde al desconocimiento que se trata de algo religioso. La respuesta puede ser un malentendido. Alexander, al traspasar la barrera de protección de la orilla para sacar agua de la Olla Azul, que fue puesta para la seguridad de los turistas, o para prevenir contaminaciones, seguramente hubiera sido interpretado como una acción no relacionada con algo religioso, sino malentendido como una transgresión. Habría que pensar así mismo en una ofrenda depositada en el sotobosque de un parque municipal o en los restos de una limpieza ritual en un río. Como otro ejemplo se podría mencionar los componentes de la así llamada “rogación de cabeza” constituyendo un ritual refrescante para la cabeza como sede del destino, que consiste principalmente de algodón, coco rallado y cascarilla, o sea polvo de cáscara de huevo. Otro ejemplo son los ebo que pueden incluir una diversidad de componentes los que son de carácter natural como granos y hojas de plantas, pero que también pueden ser sustancias procesadas como pan o también huevos o plumas de gallina. Envueltos en papel de envolver son depositados en sitios correspondientes del orisha encargado, muchas veces definidos por el oráculo. Encontrados allí – cosa que los religiosos tratan por lo general de evitar – pueden ser malentendidos como eliminación inadecuada de residuos, lo que trasgrede las disposiciones de las zonas verdes municipales, de la protección de aguas o de eliminación de residuos en general.

En caso de que un aprovechamiento ritual de espacios por la santería esté reconocido por el entorno social como algo religioso, las reacciones tienden a ser diferentes. Dominan la incertidumbre y las nociones de oscurantismo e irracionalidad. Es como si lo religioso se hubiera perdido, equivocado, despistado, descarriado y salido de su ruta correcta. El resultado es incomprensión que tiende a relacionar lo excepcional con algo oculto o endemoniado.

De esta manera un periódico local de la prensa amarilla en Hamburgo publicó el 9 de noviembre de 2009 un artículo sobre varios representantes de religiones africanas y afroamericanos residentes en la ciudad con el propósito de desenmascarar su magia negra fraudulenta que estaba, por lo que expresó el artículo en cuestión, a punto de convertir a Hamburgo en “un centro de magia negra”[13]. También hace mención de un acontecimiento relacionado con la santería afrocubana. Se muestra una fotografía de un pedazo de tela provisto con supuestos signos del oráculo de Ifá y además pegadas algunas plumas de aves[14]. La tela original se había encontrado en el cementerio de Ohlsdorf que es un barrio de Hamburgo. El periódico presentó este hallazgo como prueba de que se practica el “culto de la santería en este país en los cementerios” incluyendo sacrificios de aves.

Es evidente que el sacrificio de animales constituye el aspecto más problemático de la religión (afro) cubana. Desde la perspectiva de la santería misma estos sacrificios son imprescindibles a pesar del rechazo que puedan originar. Son irrenunciables especialmente para las iniciaciones que, además de sus motivos netamente religiosos, constituyen la base de las nuevas generaciones, es decir de la reproducción del sacerdocio y, por ende, de la religión. En Alemania el derecho constitucional permitiría los sacrificios de animales bajo condiciones excepcionales y bajo reglamentaciones muy estrictas y tendrían que ser sopesados contra las disposiciones en favor de la protección de animales también incluido en la constitución alemana (comp. Rossbach de Olmos 2007). No obstante, la matanza de animales con motivos rituales es conocida por el degollamiento de animales practicado por judíos y musulmanes y por esto está reconocido como acto religioso. En parte es por esta razón que la justicia alemana que ya una vez se ocupó del sacrificio de un gallo (Amtsgericht Waiblingen, 2007) suspendió la orden judicial por nulidad relativa.

Lo que quedaría de problemático del hallazgo ritual en el cementerio de Ohlsdorf parece el espacio no propicio para depositar restos de un ritual. No obstante, los cementerios no son espacios seculares, sino sitios fronterizos entre lo religioso y lo profano. En Alemania el entierro de los difuntos es un asunto público legalmente reglamentado por los estados federados. La administración la asumen los municipios pero la pueden encomendar a las parroquias establecidas. En cualquier caso, cada comunidad religiosa tiene el derecho de enterrar y conmemorar a sus muertos de acuerdo con sus propias tradiciones. Por ende, los cementerios no pueden considerarse seculares en la misma medida que los parques públicos municipales. Especialmente los cementerios interconfesionales del país experimentan, cada vez más, nuevas formas de conmemoración de los difuntos a raíz del creciente número de inmigrantes de procedencias nacionales y afiliaciones religiosas diferentes. ¿Será por esto que el cementerio mencionado de Ohlsdorf no veía el hallazgo ritual como algo escandaloso, aún sin mostrar una relación directa con la conmemoración de difuntos?

De acuerdo con las informaciones de la administración del cementerio poco de lo publicado en el artículo mencionado era verídico[15]. Un paseante había llamado a la policía después de que su perro había ojeado la tela envuelta, la que el dueño del perro identificó como una cosa religiosa. La policía ni siquiera fue capaz de aclarar si el objeto fue depositado dentro, al

borde o fuera del cementerio. No se pudo detectar ninguna acción penable y no hubo más pesquisas policiales.

Oyá, la orisha del viento y de las puertas del cementerio, debería haber sido la destinataria del objeto ritual encontrado. Pero podrían haber sido otros lugares donde otros orisha hubieran recibido otros objetos parecidos, pues los orishas están generalmente donde viven y se mueven sus devotos y no separados en un edificio cerrado. Los acontecimientos del la Olla Azul en el sur de Alemania y en el cementerio de Ohlsdorf al norte de Alemania indican que también se han hecho presentes en Alemania.

## CONCLUSIONES

El presente artículo ha tenido la intención de hacer constar un aspecto de la santería poco atendido hasta el momento, que se revela con intensidad bajo las condiciones de migración: o sea la identificación y el aprovechamiento ritual de espacios que representan a los orishas, y donde se hacen presentes mediante elementos sensorialmente perceptibles y características iconográfica y mitológicamente constituidas. Esta relación con los espacios se manifiesta en puntos pronunciados del paisaje. Sin embargo, no tiene que ser un lugar, sitio o espacio definido sino el tipo de lugar en general, el río, la cueva, la manigua, el mar, etc. Esto es la base de la convicción de sacerdotes y creyentes de la santería, de que los orishas están presentes dondequiera y que se les puede venerar en todos los lugares. Esto es de especial importancia para los emigrantes cubanos que llevan su fe religiosa en los orishas a nuevos países, entre otros recientemente a los de Europa. Mientras que ellos identifican los espacios adecuados en su nueva tierra de una manera discreta, espontánea y sin hacer escándalo, el aprovechamiento de los espacios implica un acceso directo y notable. Debido a que el entorno social de la nueva morada está acostumbrado a que existan espacios separados para lo religioso, reacciona con malentendidos o con incompreensión a una religión que usa una variedad de sitios y lugares en un medio natural y urbano.

## BIBLIOGRAFÍA

Amtsgericht Waiblingen 2007, Beschluss vom 03. September 2007 in der Strafsache (Name geschwärzt) wegen Verstoßes gegen das Tierschutzgesetz. Geschäftsnummer: 5 Cs 172 Js 64691/07 (documento no publicado).

Argyriadis, Kali 2001–2002, Les Parisiens et la santería: de l'attraction esthétique à l'implication religieuse. *Psychopathologie africaine* 31/1: 17-44.

Apter, Andrew 1991, Herskovits' Heritage: Rethinking Syncretism in the African Diaspora. En: Anita M. Leopold und Jeppe S. Jensen (ed.), *Syncretism in Religion. A Reader*. London: Equinox.

Bachmann-Medick, Doris 2006, *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Barnet, Miguel 2000, *Afrokubanische Kulte, Die Regla de Ocha. Die Regla de Palo Monte*. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp.

Barnes, Sandra T. 2005, Shrine Sanctuary and Mission Sanctuary in West Africa. En: Toyin Falola (ed.), *Christianity and Social Change in Africa. Essays in Honor of J.D.Y. Peel*. Durham: Carolina Academic Press, pp. 165-183.

Baumann, Martin 2000, Buddhism in Switzerland. *Journal of Global Buddhism* 1: 154-159.

Bolívar Aróstegui, Natalia 1990, *Los orishas en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión.

Brandon, George 1997, *Santería from Africa to the New World. The dead sell memories*. Bloomington und Indianapolis. Indiana University Press.

Brown, David H. 1996, Towards an Ethnoaesthetics of Santería Ritual Arts. The Practice of Altar Making and Gift Exchange. En: Arturo Lindsay (ed.), *Santería Aesthetics in Contemporary Latin American Art*. Washington/London: Smithsonian Institution Press, pp. 77-146.

Brown, David H. 1999, Altared Spaces: Afro-Cuban Religions and the Urban Landscape in Cuba and the United States. En: Robert A. Orsi(ed.), *Gods of the City. Religion and the American Urban Landscape*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 155-230.

Brown, David H. 2003, *Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*. Chicago: University of Chicago Press.

Capone, Stefania 2001–2002, La diffusion des religions afro-américaines en Europa. *Psychopathologie africaine* 31/1: 3-16.

Capone, Stefania 2005, *Les Yoruba du Nouveau Monde: Religion, ethnicité et nationalisme noir aux Etats-Unis*. Paris: Karthala.

Cohen, Robin; Toninato, Paola 2010, Introduction. The Creolization Debate: Analysing Mixed Identities and Cultures. En: Cohen, Robin and Paola Toninato (ed.), *Creolization Reader: Studies In Mixed Identities And Cultures*. London und New York: Routledge Chapman & Hall, pp. 1-21.

Dianteill, Erwan 2002, Deterritorialization and reterritorialization of the Orisha religion in Africa and the New World (Nigeria, Cuba and the United States). *International Journal of Urban and Regional Research* 26/1:121–137.

Dienel, Traute 1974, Nachwort. In: Eduard Mörike. *Die Historie von der schönen Lau*. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, pp. 81-96.

Drotbohm, Heike 2008, Von abstoßender Eleganz und begehrter Derbheit. Wandlungen der Schönheiten weiblicher Vodougeister in einer nordamerikanischen Großstadt. En: Mark, Münzel und Bernhard Streck (ed.), *Ethnologische Religionsästhetik. Reihe Curupira Workshop*, Band 11. Marburg: Förderverein “Völkerkunde in Marburg” E.V., pp. 17-39.

Frigerio, Alejandro 2002, Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion. *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines* 51: 39-60.

Galván Tudela, José Alberto und Ángela Yurena García Viña 2008, Religiones afroamericanas en Canarias. En: Francisco Diez de Velasco (ed.), *Religiones entre continentes: Minorías religiosas en Canarias*. Barcelona: Icaria editorial, pp. 237–253.

González Torres, Yolotl 2008, Las religiones afrocubanas en México. En: Aurelio Alonso (ed.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Torres.pdf> ( 08.03.2010).

Gregory, Steven 1999, *Santería in New York City: A Study in Cultural Resistance (Studies in African American History and Culture)*. New York: Garland Publishing.

Gupta, Akhil und James Ferguson, 1992, Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7/1: 6-23.

Halbmayer, Ernst und Elke Mader (ed.) 2004, *Kultur, Raum, Landschaft: Die Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität*. Jahrbuch des Österreichischen Lateinamerika-Institutes Vol.6. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.

Hauschild, Thomas 1987, Symbol. En: Bernhard Streck (ed.), *Wörterbuch der Ethnologie*. Köln: Dumont Buchverlag, pp. 215-218.

Hervieu-Léger, Danièle 2002, *Space and Religion: New Approaches to Religious Spatiality in Modernity*. *International Journal of Urban and Regional Research* 26/1: 99-105.

Hödl, Hans Gerald 2007, *Afrikanische Religionen. Einführung*. Wien. Manuskript <http://homepage.univie.ac.at/hans.hoedl/ATRWS07.pdf> (20. 10.2009).

Kokot, Waltraut 2007, *Culture and Space – anthropological approaches. Ethnoscripts*. Analysen und Informationen aus dem Institut für Ethnologie der Universität Hamburg 4 11/1: 10-23.

Knörr, Jacqueline 2008, Towards Conceptualizing Creolization and Creoleness. *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers. Working Paper No. 100*. Halle/Saale. URL: <http://www.eth.mpg.de/pubs/wps/pdf/mpi-eth-working-paper-0100.pdf> (08.03.2010).

Law, Robin 1997, Ethnicity and the Slave Trade: "Lucumi" and "Nago" as *Ethnonyms in West Africa*. *History in Africa* 24: 205-219.

Martínez Furé, Rogelio 1997. *Diálogos imaginarios*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Menéndez Vázquez, Lázara 1995, ¿Un cake para Obatalá?, En: *Temas* 4: 23-51.

Menéndez Vázquez, Lázara 2001, *Die Altäre der Santería oder Regla de Ocha*. En: Museum Kunst Palast. Altäre. Kunst zum Niederknien. Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz, pp. 288-293.

Mörike, Eduard 1974 [1853], *Die Historie von der schönen Lau*. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag.

Murphy, Joseph M. 1993, *Santería. African Spirits in America*. Boston: Beacon Press.

Palmié, Stephan 1991, *Das Exil der Götter. Geschichte und Vorstellungswelt einer afrokubanischen Religion*. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang.

Palmié, Stephan 1993, Ethnogenetic Processes and Cultural Transfer in Caribbean Slave Populations. En: Wolfgang Binder (ed.), *Slavery in the Americas*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 337-364.

Peel, John D.Y. 2003, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba (African Systems of Thought)*. Bloomington: Indiana University Press.

Pemberton, John, III 1977, A Cluster of Sacred Symbols: Orisa Worship among the Igbomina Yoruba of Ila-Orangun. *History of Religions* 17/1: 1-27.

Pollak-Eltz, Angelina 2001a, The Globalization of an Afro-American Religion. Cuban Santería (Regla Ocha) in Venezuela. En: Lawrence Olúfémi Adéwolé (ed.). *Ifá and related Genres*, Cape Town: Centre for Advanced Studies of African Society, pp. 114-122.

Pollak-Eltz, Angelina 2001b, The Venezuela Cult of María Lionza. En: Stephen D. Glazier (ed.), *Encyclopedia of African and African-American religions*, New York: Routledge, pp. 357-361.

Rosbach de Olmos, Lioba 2007, Konfliktpotential und Konfliktelevisionsvermeidung. Tieropfer einer Religion in der Fremde. En: Rosbach de Olmos, Lioba und Heike Drotbohm (ed.), *Afroamerikanische Kontroversen. Beiträge der Regionalgruppe "Afroamerika" im Rahmen der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2005 (Curupira Workshop, 10)*. Marburg: Curupira, pp. 119-138.

Rosbach de Olmos, Lioba 2008, Orishas in der Fremde. Zur Ästhetik afrokubanischer Santería-Altäre in Deutschland. En: Münzel, Mark und Bernard Streck (ed.), *Ethnologische Religionsästhetik. Beiträge eines Workshops auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2005*. Reihe Curupira Workshop, Band 11. Marburg: Förderverein "Völkerkunde in Marburg" e.V., pp. 47-68.

Rosbach de Olmos, Lioba 2009, Santería abroad: The short history of an Afro Cuban religion in Germany by means of biographies of some of its priests. *Anthropos* 1004/2: 483-498.

Rosbach de Olmos, Lioba 2010, *Ms. Santería in Deutschland. Zur Gleichzeitigkeit von Heterogenisierung und Retraditionalisierung einer Religion in der Diaspora* [zur Veröffentlichung angenommen bei Paideuma 56/2010].

Schmidt, Bettina E. 1995, Von Geistern, orishas und den Puertoricanern: Zur Verbindung von Religion und Ethnizität. Curupira Vol. 2. Marburg: Förderverein „Völkerkunde in Marburg“ e.V.

Schmidt, Bettina E. 2008, *Einführung in die Religionsethnologie: Ideen und Konzepte*. Berlin: Reimer Verlag.

Shaw, Rosalind und Charles Stewart 1994, Introduction: problematizing syncretism. En: Stewart, Charles und Rosalind Shaw (ed.): *Syncretism/Anti-syncretism. The politics of religious synthesis*. London und New York: Routledge, pp. 1-26.

Statistisches Bundesamt 2010, *Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Ausländische Bevölkerung. Ergebnisse des Ausländerzentralregisters 2009*. Fachserie 1 Reihe 2. URL: <https://www-ec.destatis.de/csp/shop/sfg/bpm.html.cms.cBroker.cls?cmspath=struktur,vollanzeige.csp&ID=1025396> (08.03.2010).

Stewart, Charles 2006, How different? Re-Examining the process of creolization. En: Rottenburg, Richard, Burkhard Schnepel und Shingo Shimada (ed.), *The Making and Unmaking of Differences. Anthropological, Sociological and Philosophical Perspectives*. Bielefeld: Transcript, pp. 107-122.

Tweed, Thomas A. 1997, *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami (Religion in America)*. New York: Oxford University Press.

---

[1] El origen de las reglas de Ocha e Ifá es africano, proveniente de esclavos de procedencia de tierra yoruba que fueron llevados a Cuba mayoritariamente en el transcurso de siglo XIX. Pero tanto su expresión actual como la composición de los creyentes es transcultural y por esto he puesto el prefijo “afro” entre paréntesis.

[2] Las investigaciones se realizaron en el Instituto de Estudios Culturales Comparativos - Etnología de la Universidad de Marburgo entre 2004 y 2009. Se agradece a la Comunidad Alemana de Investigaciones (DFG) por el apoyo financiero prestado.

[3] Comp. La información de la ciudad de Blaubeuren en la página web <http://www.stadt-blaubeuren.de/ceasy/modules/cms/main.php5?cPageId=60> (08.03.2010). Traducción por la autora.

[4] “Biedermeier” se denomina un estilo de pintura, literatura y de mobiliaria en la primera mitad del siglo XIX, caracterizado por el sentimentalismo, el intimismo y por una bondadosa sátira del mundo pequeño-burgués.

[5] Traducción por la autora.

[6] Comp. <http://www.stadt-blaubeuren.de/ceasy/modules/cms/main.php5?cPageId=60> (08.03.2010)

[7] Comp. <http://www.lexikus.de/Der-Blautopf> (01.03.2010).

[8] Acerca el significado de la palabra “patakí” (comp. Brown, 2003:369).

[9] Para otros cambios de los orishas a raíz de destierro y su llegada a Cuba comp. Menéndez, 1995.



[10] En Miami se ha construido otro santuario de la misma Virgen de la Caridad del Cobre (Tweed, 1997).

[11] Acerca de la denominación “lucumí “ver la comp. Law 1997

[12] En las Islas Canarias vivían en 2007 18.741 cubanos que es el doble del número de cubanos residentes en Alemania.

[13] Un percusionista alemán quien esta iniciado en la santería y consagrado para tocar los tambores rituales me informó sobre el artículo y redactó una contraposición para su página Web. Comp. <http://www.eriwo.de/art-mopo.htm> (08.03.2010).

[14] La foto es una copia remedado de la tela original que parece mal hecha como me comentó un babalawo consultado.

[15] Esta información obtuvo la autora en una llamada telefónica con el portavoz de prensa del cementerio el 25 de febrero de 2010.