

BAILAR BEMBÉ: UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA PROCESUAL (Contramaestre, Santiago de Cuba)

POR

JOSÉ ALBERTO GALVÁN TUDELA

Centro de Estudios Africanos
Universidad de La Laguna (España)

La literatura sobre las religiones afrocubanas ha mostrado un interés preferencial por las conexiones y la difusión históricas, por el sincretismo, o por la metafísica de los rituales, a menudo estudiados de un modo fragmentado. El presente texto, a partir del Bembé del sureste cubano, insiste en la necesidad del análisis dinámico de los procesos rituales, desde una aproximación performativa. El autor muestra a través de las prácticas simbólicas, de las percepciones y de los significados culturales que les otorgan los/as actores/rices rituales, cómo éstos reelaboran sistemas religiosos dispares mediante una actividad de bricolaje cultural fuertemente creativa en un contexto de creciente globalización.

PALABRAS CLAVE: Religiones afrocubanas, sincretismo, bricolaje cultural, aproximación performativa, globalización.

El planteamiento general del presente texto tiene estrecha relación con la perspectiva procesual, dinámica, de los rituales; con las reflexiones sobre el sincretismo y los debates sobre autenticidad/invencción de los mismos; y con la enorme permeabilidad de las religiones afroamericanas en un mundo globalizado. Soy de la opinión de que para comprender los cambios en la religiosidad afroamericana en general, y la afrocubana en particular, hay que abrir el foco de interpretación, otorgando a la creatividad un papel relevante. En este sentido, se enmarca en un intento de:

1. Repensar conceptos y concepciones ligadas a la oposición autenticidad/invencción, insistiendo en una crítica del esencialismo implícito en las mismas y sus conexiones con el primordialismo.

2. Mostrar la necesidad de investigar los sistemas religiosos no sólo como sistemas normativos sino también y sobre todo desde una aproximación performativa, que muestre los componentes dinámicos y complejos de la acción ritual.

3. Intensificar la investigación de campo, realizando complejas descripciones densas sobre las prácticas, las representaciones y las puestas en escena, que utiliza la gente que practica la religiosidad afrocubana.

4. Indicar la necesidad de analizar lo que se denomina como sincretismo desde la perspectiva de su construcción, tanto por parte de los ideólogos (teólogos, babalaos,...) a través de sus discursos y narrativas, como desde la visión de los actores/rices rituales, indicando sus semejanzas y diferencias, especialmente en las prácticas.

5. Proponer un planteamiento cognitivo del sincretismo, analizándolo como una forma y actividad de bricolage cultural entre tradiciones culturales heteróclitas, no necesariamente religiosas.

Voy a ejemplificar estas cuestiones, sin pretender ser exhaustivo, a través de unidades de observación situadas en el oriente cubano, y en especial a partir de materiales de campo recogidos entre 1999 y 2005, en un reparto «del campo» del municipio de Contramaestre (Santiago de Cuba), más en concreto, en Lajas¹.

Mientras en otros repartos del municipio tienen lugar las celebraciones de las fiestas de Changó (Santa Bárbara) desde la noche del 3 al 4 de diciembre, y de Babalú-ayé (San Lázaro) desde la noche del día 16 al 17 de diciembre, «la familia» de Lajas ha celebrado ambas comidas de santo el primer fin de semana del mes de enero, y desde el 2004 en julio, por razones de carácter práctico para evitar coincidir con las celebraciones de otras «ramas de la familia», pero especialmente para posibilitar la asistencia de familiares, importantes actores/rices rituales, residentes en el extranjero. Los cambios de fecha revelan la enorme importancia de la identidad de linaje, su carácter fuertemente corporativo, y la incidencia de la globalización y la emigración cubana.

Para estas reflexiones tendré en cuenta también otras unidades de observación de la zona urbana en diversos repartos del «pueblo», Contramaestre, así como algunas referencias comparativas con la zona occidental de Cuba, especialmente con La Habana. Con alguna de aquellas unidades de observación

¹ Quiero agradecer a la familia Ramos Carrión el apoyo y la generosa actitud que me ha dispensado durante el trabajo de campo, y dedicar este trabajo a Arsenia Martínez Portales, Mamá como ellas/os la llamaban, símbolo y piedra angular sobre la que se ha asentado esta familia. Ella fue la que mejor comprendió mi presencia y añoró mi regreso. Descanse en paz.

existen estrechas relaciones de parentesco, tales como las derivadas del matrimonio de dos hermanos de diferente sexo entre sí, que han conformado hasta muy recientemente lo que podríamos denominar una agrupación de «hijos de santo», vinculados a Changó (Santa Bárbara) y Babalú-ayé (San Lázaro), santos principales que presiden los altares de dos santeras en las denominadas «casas de santo». Ambas santeras nacieron en la provincia de Santiago de Cuba, y la segunda de ellas el día de San Lázaro, por lo que su dedicación vino mediatizada por tal hecho, así como por acontecimientos biográficos de ambas, que fueron interpretados por sus padrinos respectivos como que estaban «dotadas de una gracia», de un don especial, por lo que tenían que dedicarse a desarrollar el culto de ellos. Una nació el 5 de mayo de 1942, y la otra el 17 de diciembre de 1943.

Es importante destacar que la santera de Lajas puede considerarse casi analfabeta, habiendo recibido enseñanzas básicas durante la campaña de alfabetización realizada por el gobierno cubano en 1960-61. Contrariamente, en la actividad religiosa de las reglas Ocha y Palo de los centros rituales de La Habana, Matanzas y Santiago de Cuba... se ha acrecentado el nivel de estudios de los practicantes, teólogos y santeros. En mi opinión, se está produciendo un distanciamiento entre los santeros que no tienen estudios y los que están dotados de ellos, entre los que se encuentran incluso ex profesores universitarios, generándose de este modo una evolución entre ellos y los practicantes de dicha actividad religiosa. Esto ha favorecido *una relectura africana de las prácticas lucumíes* y la aparición de *planteamientos sobre el retorno a África*, la tendencia a la profesionalización del santero y babalao, así como un *progresivo aumento del papel de la escritura y la fijación un tanto dogmática de las prácticas*. Por último, a su vez, se ha generado un tenso debate entre santeros y público en general sobre la autenticidad y/o el engaño, y la mercantilización de la religiosidad afrocubana².

El interés de este caso viene dado porque en Lajas se hace la entrega de los «compromisos» en un ritual integrado, en el que «se hacen presentes», de un modo secuencial, diversos santos (Elegguá, Changó, Babalú-ayé, Oggún, y Oyansa), espíritus de la naturaleza, que residen o vienen a recibir su comida en árboles, y el espíritu de un antepasado, el padre de la santera.

El Bembé dura tres días (viernes, sábado y domingo), debiendo resaltarse que la secuencia ritual tiene en cuenta tanto las doce de la mañana como las doce de la noche para realizar su inicio y desarrollo, especialmente en los casos de Elegguá, Changó y Oyansa.

² Para un mayor desarrollo consultar ARGYRIADIS, 18 (2005): 29-52. HOLBRAAD, 36 (2004): 643-663.

EL BEMBÉ, UNA REFLEXIÓN PRELIMINAR

«Bailar Bembé», es la expresión como los afrocubanos de la zona suroriental llaman a la actividad ritual en torno a los santos, en ocasión de sus festividades. Si tocar bembé, «dar comida de santo», «pagar un compromiso»...³ designan aspectos centrales del mismo, «bailar bembé» caracteriza a la actividad ritual en su conjunto, que se celebra en las fechas ya señaladas. En este sentido, la música sin el canto y la danza deja de ser un verdadero bembé. A su vez, a través de esa expresión, queda patente la multiplicidad de canciones, gestos y tipos de bailes, propios de cada santo. Una estrofa muy utilizada al comienzo de la celebración de Santa Bárbara en esta zona de Cuba es como sigue: «Santa Bárbara bendita/Mi madre Nazareth/aquí están tus hijos/bailándote bembé». Santa Bárbara, según la creencia, estuvo un día en Judea, por eso le llaman «Santa Bárbara, la Judía», «que es mala», y «se diferencia de la blanca, que es noble, buena».

Según M. Esquenazi, pueden discernirse con claridad dos formas esenciales de culto, la occidental y la oriental.

En la variante occidental se emplean conjuntos instrumentales de bembé, batá y güiros mayormente, los textos que se cantan son en lengua yoruba y existe una gran variedad de toques. En la zona oriental se usan tumbadoras en mayor proporción, los textos son en español y los toques más limitados. También se aprecia mayor influencia del palo, del espiritismo y del vodú en la santería sobre esta área geográfica⁴.

En Contramaestre, a menudo coexiste el «bembé cubano» y «el francés». En el primero, los coros y los solistas cantan y los santeros hablan en español y, en el segundo, se emplea en toda o en casi toda la ceremonia, «el créole». No obstante, en la zona estudiada domina el español, aunque es fácil encontrar algunas variantes rituales en las que se utilizan términos y expresiones en africano-congo o créole.

Para algunos autores, muchos de los bembés de la zona de Contramaestre, San Luis y Palma Soriano son «bembés de sao» (de manigua, donde hay breña, maleza casi impenetrable). Otros los asocian con el monte, tratándolos como si fueran tradiciones culturales conservadas por grupos afrocubanos desarticulados de las zonas urbanas⁵. Actualmente, los bembés se celebran tanto en zona de

³ La mayor parte de las frases y textos entre comillas son expresiones de los informantes y actores rituales, y en cursiva aquellas en las que quiero enfatizar una idea, que considero importante.

⁴ ESQUENAZI, 1998: 74-87.

⁵ ORTIZ, 1996: 32.

campo como en zonas urbanas de toda Cuba. La existencia de diversas formas de religiosidad en ambos contextos constituye, en mi opinión, no tanto un problema de degeneración de unas a partir de expresiones más cultas de otras, cuanto una característica de la variedad creativa de estas religiones. Menos aún, se puede pensar que la zona de monte (hacen referencia a la Sierra Maestra y sus estribaciones), constituye como tal una garantía de mayor y genuina pureza y autenticidad ritual, debido a su aislamiento. Plantearlo de esta manera sería esencializar un fenómeno cultural que como tal es cambiante.

Ahora bien, podemos afirmar que los bembés orientales del campo cubano tienen quizás una funcionalidad social y ostentan una expresión estética diferente a los de la zona urbana. La existencia en el espacio cubano de multiplicidad de expresiones rituales, que van de las más litúrgicas y esotéricas a las más profanas y públicas, son en último término un indicador de la enorme riqueza ritual de las celebraciones en Cuba.

«Los tumberos» y «quinteros» son muy importantes en todas las fiestas de santo, pues «sin tumbas no hay bembés». No se consideran sagrados, como los «batá», aunque son bienvenidos en todos los altares. El sonido de sus tumbas es conocido a lo lejos. Lo decisivo es que sobre todo su ritmo condiciona el ritual, especialmente las canciones, la llegada del santo y los estados de trance y posesión. No es la primera vez que he observado en diversos bembés la importancia de los mismos y la crítica sobre su sonido, llegando a paralizarse la actividad religiosa hasta que aquéllos cogen el ritmo necesario.

Ellos normalmente son familiares y amistades y «tienen el don de saber tocar las tumbas», «están bendecidos», tienen el conocimiento para llamar a los santos, siendo relevados según se acrecentaba el cansancio por vecinos que se prestaban a ayudar. Esto último sucede especialmente tras celebrar la ceremonia y seguir la fiesta, aunque he presenciado en alguna ocasión cómo los tumberos son buscados en otras localidades cercanas en base a relaciones de amistad y experiencia. Los tumberos tienen ese don, pero es necesario controlarlos, por ejemplo en el consumo de la bebida, por parte de los actores rituales que no pueden permitir que «estén ajumados cuando tengan que dar el toque de la ceremonia». Los santeros aconsejan disponer de tumbas en casa, pues de lo contrario pueden suceder cosas tan desagradables como que los tumberos abandonen el bembé por desacuerdo con la santera en las atenciones y el consumo de ron. En cierta ocasión, en otra casa de santo, pude apreciar este hecho, por lo que a la tumba disponible se le añadieron sobre la marcha dos baldes de plástico y continuó el bembé. En general, en los bembés observados, no se paga a los tumberos, pero sí son objeto de atención tanto en la bebida como en la comida. Al contrario, en La Habana he podido constatar que al menos en algunos barrios importantes, como en El Monte y Cayo Hueso se les contrata

ex profeso, incluidos los tambores batá. La sacralización de los tambores batá es un valor añadido respecto a las tumbas, que en unos casos mantiene relación con su antigüedad y ascendencia directa africana, y en otros con su bautizo ritual con sangre de las ofrendas.

Podemos afirmar, por tanto, que el Bembé es el conjunto de esos tambores y el canto y baile que con tales tambores se ejecuta por los santeros, sus cofrades e iniciados y familiares, en ocasión preferente de la celebración de las festividades de los santos, que incluyen ofrendas de compromisos, lo cual denominan comidas de santo.

Ya desde el atardecer del día anterior de cada festividad de santo, sea el tres o el dieciséis de diciembre, y el veinticuatro de julio (fiesta de Oggún) comienzan a sonar multitud de tumbas por los diferentes repartos de todo Contramaestre. Lo mismo sucedía el primer fin de semana de enero, o el fin de semana de agosto decidido en Lajas para comenzar el Bembé. Los vecinos gustan aguzar el oído, percibir a lo lejos el sonido de las tumbas, y contar los múltiples lugares de donde procede. Todos comentan, «¡¡¡escucha!!! ¡¡¡tocan bembé!!!».

F. Ortiz afirma en su libro *Los Instrumentos Musicales en Cuba* que

al bailoteo de los bembés se le dice a veces: bembeseo o bembesear... Los bailes de Bembé son los más frecuentados de la santería, porque son más propicios a la diversión profana y hasta a la profanadora y relajona; por eso son más concurridos por los masumberos, o sea “los que siempre están siempre están paca y pallá y no paran en ningún lao”. Masumbero es vocablo criollo derivado de la raíz conga zumba, que puede significar “trabajo ocasional y cambiadizo”, “relajo sexual”, “mujer joven”; o de zumba, “multitud” o de sumbi “frecuentador de mercados y ferias”⁶.

Esta precisión de F. Ortiz debe ser matizada, al menos para la situación actual y las localidades en estudio. A pesar de lo que afirmo más abajo, los bembés presenciados aunque son sinónimos de fiesta incorporan reglas de comportamiento que los anfitriones exigen cumplir a los asistentes. Como me indicó la santera de Lajas, «los que quieran relajo que se vayan al sao». Ello no se contradice con la existencia de un cierto desahogo de la tensión religiosa. Los miembros de la familia, que participan en el bembé ayudando a su madre, la santera, deben desde el día antes hasta el término de la celebración abstenerse de relaciones sexuales. La santera de Lajas prácticamente lo hará desde mediados de diciembre, bastantes días antes de la ceremonia. Asimismo, la participación de sus familiares o ahijadas será restringida si tienen la menstruación, pues «echan a perder las comidas de santo, y éstos no las reciben, y hay que repetirla. Para evi-

⁶ ORTIZ, 1966: 34.

tarlo yo pregunto a mis hijas si están menstruando, y ellas ya lo saben». A la pregunta de por qué estos estados o relaciones afectan al ritual, se contesta de forma unánime porque «los santos son limpios y celosos». La limpieza contraria a la suciedad, asociada a la sexualidad masculina y la menstruación femenina, y su pertenencia exclusiva son dos características de la relación ritual con los santos. La incapacidad de los hombres o de las mujeres durante el ritual para hacer bajar a los santos son explicados a veces por estas causas. Lo mismo podemos decir de la petición de apertura de los espacios y caminos cerrados por las aglomeraciones de los espectadores o la solicitud de silencio al público en general, demandados por la santera o por los organizadores.

No obstante lo dicho hasta aquí, lo que si he apreciado es un fuerte componente sensual, lo cual no quiere decir que en Contramaestre tenga lugar el denominado «bembé suncho» de Matanzas que se celebra, según F. Ortiz, sólo para diversión, para gozadera o guasabeo, y donde el motivo religioso sea más un pretexto que otra cosa. Para muchos asistentes, no sólo para los más jóvenes, el bembé representa una buena ocasión para empatarse, para tener relaciones ocasionales de pareja, favorecidas por la música y la danza. Así las miradas, los comentarios con terceros, o lo que denominan «toparse» —roces, gestos, señales...—, la bebida y la desinhibición abundan en las noches de bembé. El «piquipiqui» —alcohol de la tienda colado en casa con grafito— y el «ma-bai», que como al piquipiqui se le añade extracto de ron no refinado, son las bebidas consideradas propias de los hombres. La menta y el refresco de Cuba-Libre son consumidos preferentemente por las mujeres, aunque en la práctica no son exclusivos de un sexo u otro.

Fácil es apreciar como las parejas se alejan a lugares recónditos, y la comunicación corporal entre los sexos se agudiza en el baile al ritmo de las tumbas. Los comentarios jocosos sobre la iniciación sexual de los más adolescentes durante esos días son constantes, relacionándolos con la placa de una casa en lugar oscuro o con una mata, árbol cuya fruta se consume abundantemente en el mes de agosto, «el anoncillo». Esta fruta, en racimo, con gruesa pipa de la que hay que chupar el fruto, queda asociada con la sexualidad, máxime cuando está situada en un lugar de espesura, hierbas o árboles silvestres y/o cultivados.

En este sentido, en los bembés de Contramaestre confluyen lo sagrado y lo profano en una combinación mágica. Desde un punto de vista antropológico constituyen verdaderos rituales. En términos del antropólogo V. Turner⁷, el polo sensorial es el dominante, no sólo en los entreactos, sino al interior de las

⁷ TURNER, 1964; 1969.

secuencias rituales mismas. La música reiterativa, la agitación que entre el público provoca el baile que aquella genera, las acciones y gestos rituales, los estados de trance donde el sacrificio viene acompañado de un estrecho contacto absorbiéndola y revolcándose con la sangre de los animales ofrecidos favorece la eclosión de la sensualidad, que se amplifica en los entreactos de los bembés, combinándose con un polo ideológico y normativo complejo y altamente creativo. Sintomáticamente, en La Habana se está haciendo presente lo que podríamos denominar una *higienización de las prácticas rituales* (p. e. reducción casi total del contacto con la sangre de las ofrendas) en el contexto de un proceso de consumo global cada vez más intenso.

El Bembé de Lajas ha tenido, desde siempre, asistencia multitudinaria. Hasta hace muy poco, ha sido el único Bembé que se llevaba a cabo en la zona. Por ello ha recibido la denominación de Carnaval de Lajas. En los años que he asistido a la fiesta fácilmente en algunos momentos de la noche el patio ha estado abarrotado por más de cuatrocientas personas, hombres, mujeres y niños de la localidad y de diferentes repartos tanto de Contramaestre como de Palma Soriano, Jiguaní, Baire, y tanto de La Habana como de Pinar del Río... En los últimos años esta ocasión es aprovechada por algunos vendedores de maní y otras chucherías para hacerse presentes.

Esta fiesta, sin duda, es la ocasión que muchos emigrantes al extranjero, a La Habana, a Ciego de Ávila o a Santiago de Cuba aprovechan para regresar y «compartir en familia».

CONSTRUYENDO LOS ESPACIOS RITUALES

Habiendo presentado una caracterización general del Bembé en Lajas, y por extensión en Contramaestre, en el suroriente cubano, quiero indicar a continuación algunos aspectos que considero normativos, pero que como tales constituyen construcciones culturales, verdaderamente creativas. Me refiero a los espacios rituales.

En Lajas el espacio privado, de la casa, está relacionado con «el ritual espírita», con «la comida de muerto» que se ofrece al padre difunto de la santera. Él bajará a través del trance de la santera y de su última esposa, y otorgará consejos morales para todos en general y para alguno de sus descendientes en especial, pidiéndoles que estén unidos, «que formen una verdadera familia». Este espacio privado se contrapone con el espacio público, asociado a la sante-ría, el palomonte y el vodú, donde tienen lugar las ceremonias asociadas con los orichas, con Elegguá (el que abre los caminos), con Babalú-ayé (el oricha de la santera), con Changó (el oricha de su único hijo), con Oggún y con

Oyansa (los orichas de dos ahijados). Como veremos más adelante, debemos considerar estos espacios como los locus del ritual, espacios que no son ni estáticos ni puramente geográficos, sino dinámicos, contruidos *ex profeso*, y dotados de variados significados.

El espacio público está, a su vez, sujeto a ritos de purificación, de defensa y de exclusión simbólica. He observado estos ritos, y parecen un verdadero blindaje simbólico. Se marca una línea, hecha con harina de Castilla, hasta unos ocho metros desde la base del altar y en dirección a «la puerta de Elegguá». Allí se hace el hoyo, y como indican los informantes se construye un rodillo con una mata de malva y en su interior se coloca el papel para «poner obra» con los nombres. Cada torcida la va ejecutando una persona de la familia, e incluso, en ausencia de alguna, lo realiza alguien de los presentes en su nombre. Confeccionada la trenza, será depositada en el fondo del hoyo, habiendo colocado en él, a cada torcida, un pizco de harina de Castilla, ajonjolí, maíz y un poco de agua de azúcar. En el suelo, al lado de todos estos ingredientes, una vela encendida preside toda la acción ritual. Realizada esta operación, todos los presentes habrán de colocar tanto en el hoyo como en un vaso de agua vacío un poquito de harina de Castilla, ajonjolí, maíz y un poco de agua de azúcar. Cuando todos han realizado su acción ritual, incluso por los ausentes, se cierra el hoyo, trazando una línea con harina de Castilla hasta el centro de lo que será la fogata en la puerta de Elegguá. Allí se tira el resto de los granos y harina en todas las direcciones, a los cuatro vientos, es decir, al frente, atrás, a la derecha y a la izquierda.

Por último, se regresa al espacio cercano al altar donde está el cañambú, se eleva y en su base se coloca la vela encendida con los mismos ingredientes, untando su base con miel, alrededor y en diagonal, uniendo los dos aros realizados. A continuación, se coloca el cañambú de tal modo que la vela quede dentro de su base, y se tapa el hoyo con tierra, apisonándola todos y cada uno al igual que hicieran anteriormente. Se ata en lo alto del cañambú bajo la enramada el vaso al revés forrado con el paño. Este ritual tiene mucho de defensa, pero también de ataque ritual pues, como pude escuchar, la santera llamó la atención a un muchacho que participaba en el mismo porque tenía dispuestos en cruz los brazos sobre el pecho mientras observaba el acto ritual. Este comportamiento podía quitar fuerza al acto, a la vez que sobre los que pueden hacer mal.

Según los informantes, el ajonjolí es fundamental para ahuyentar a los que quieren hacer mal, por ello el resto debe ser tirado a los cuatro vientos. Según Lydia Cabrera⁸, sólo lo comen sin peligro las divinidades; un hijo de San Lá-

⁸ CABRERA, 1971: 297. 1984.

zaro no puede comer ajonjolí pues enferma, e inclusive puede morir; si se esparrama, provoca una epidemia. No obstante, sus semillas en cocimiento sirven para aliviar a los asmáticos tan pronto se declara el ataque; fortalece el corazón y la semilla hecha polvo y bebida con café es afrodisíaco; e incluso lo toman también las mujeres en horchata cuando crían a sus hijos para tener leche⁹. El ajonjolí negro, según los informantes, en seco sirve para sacar gases, pero no sirve para los rituales «porque da oscuridad, sirve para hacer mal». Al contrario, «el ajonjolí blanco da claridad».

Este ritual, en el que tiene un papel fundamental una pichona de haitiano/a, vecina hasta hace pocos años y hoy residente en Ciego de Ávila, se ha hecho siempre. Es un modo, entre otros, que la santera tiene de preservar su fiesta de aquellos que quieren hacer mal y visitan intencionadamente el ritual. Estas visitas son entendidas como nocivas, y se respira una atención constante por parte de aquélla y sus hijos respecto a las personas que llegan y se acercan al altar. El espacio entre el altar y la enramada que le sigue es ocupado por familiares de la santera. Por el contrario, es bien recibida la llegada de una enorme mariposa, que es percibida como una visita, como una mensajera de los santos y/o del espíritu del padre difunto, que se posa sobre el altar. A esta nunca se la espanta. «El machete de mi padre», adornado con una cinta roja y blanca, «para que me defienda», como afirma la santera, y «la cruz de jibá», de madera, refuerzan la defensa del altar de la «casa de santo».

El ritual parece haber cobrado especial importancia, dadas las tensiones derivadas del denominado Periodo Especial, en el que la escasez ha provocado continuos robos, sobre todo de animales, incluso los destinados para el sacrificio, aprovechando un descuido o la ausencia de la casa, y altercados en los días de fiesta.

Debajo y en el centro de la enramada está colocado ya el cañambú, «palo del poder o base de Elegguá». El palo no puede ser tocado por nadie, sea actor ritual o espectador. En cierto modo, el espacio de la enramada es continuidad de la casa y el altar de santo, donde se lleva a cabo la mayor parte del ritual. Es un espacio terrestre, pero en cierto modo sagrado. De la enramada para arriba se entiende que es el cielo, de donde vienen los santos, que acceden a recibir las ofrendas y sacrificios a través del cañambú, y adonde un actor ritual podrá ascender dominado por el trance o posesión en algún momento de la ceremonia. Tal situación fue observada en dos ocasiones, en las que un hijo de Changó desde la base de la enramada se proyectó cruzándola hacia el espacio superior, terminando incluso en una ocasión saltando a las ramas de una guásima

⁹ ROIG y MESA, 1988.

próxima a aquélla. Asimismo, la santera y su hija poseídas por Babalú-ayé suben, en las postrimerías del ritual, por los troncos a las ramas más altas de la guásima, danzando con los brazos en alto. Son los santos que hacen además de volver a los cielos.

En este sentido a la oposición privado/público, más arriba señalada, se le une otra de carácter ternario y cosmológico: cielo/tierra/subsuelo. El subsuelo es el espacio de los muertos, pero también donde se entierran nombres de personas, elementos que pueden hacer mal. Además allí se colocan los despojos de animales sacrificados, y los restos de los trabajos realizados al pie de la ceiba, árbol que une el cielo y la tierra entre los tainos y otras culturas de Mesoamérica. La tierra es el lugar de los seres humanos, el lugar de sus prácticas sociales, económicas, políticas y culturales. El cielo es el lugar de los dioses, de los santos, pero también aquella parte de la naturaleza donde habitan los espíritus, especialmente los elementos judíos. Es decir, los árboles. Entre éstos hemos encontrado reiterativamente la ceiba, el caguairán, el piñón criollo, el cedro, y sobre todo la guásima, el palo fuerte de la santera, que preside el centro del patio. Son donde se encuentran los poderes del monte en el hábitat humano. Si observamos bien, en esta oposición cosmológica se entrecruzan otras dos oposiciones: Naturaleza/cultura por un lado, y vida/muerte, por otra. Los seres humanos tienen una actitud ambivalente hacia la muerte, pues, si bien desean prescindir, alejarse de ella en la vida diaria, no obstante, acuden a los santos y espíritus del cementerio para resolver múltiples cuestiones tanto en momentos rituales como cotidianos. Es el caso de Oyansa, y del portero de los cementerios, Elegguá. Por el contrario, la actitud hacia el cielo es en petición de súplica, deseando que los santos descendan a la tierra, al menos temporalmente, a recoger las ofrendas hechas por sus hijos. Los seres humanos desde la tierra quieren controlar el cielo y el subsuelo, o al menos, no generar relaciones conflictivas con ellos.

Las oposiciones espaciales indicadas no excluyen, todo lo contrario, la ritualización o «bautizo» de diversas «bases» montadas en ambos espacios. Los espacios, por tanto, son construcciones simbólicas, no simples realidades físicas o geográficas (patio/casa). De hecho, además, tal distribución física no siempre fue idéntica. Así, por ejemplo, en Lajas la vivienda estaba ubicada de un modo diferente. La casa, más pequeña que ahora, de guano y tablas, daba al camino y estaba situada en la esquina opuesta a la actual. Al fondo, lindando con el espacio de la casa ritual de ahora se encontraba el altar de santo. La distribución de los árboles era la misma, y el espacio ocupado por la casa vivienda era una vega donde se plantaban productos para la casa. Fue compaginando el trabajo doméstico y en el campo, recogiendo café, «coyo o cogollo» (las ho-

jas de la caña), ejerciendo de jefa de brigada..., como la santera pudo obtener los materiales para construirla y alzarla tal como está hoy.

Los/as actores/rices rituales, por tanto, durante estos días estructuran, reestructuran y dan sentido a los espacios, a través de complejos procesos de significación, donde los límites unas veces aparecen claramente definidos y otras bastante difusos, dotados de una fuerte liminalidad. Por eso, por ejemplo, la entrada en la casa por la cocina para entregar la comida al espíritu de un antepasado o a alguno de los angelitos protectores vendrá precedida de un bautizo derramando por dentro, al frente de la puerta de la casa y a los costados de la misma un chorrito de agua. A continuación, accederán en fila india a la casa. Es cierto, a ella sólo entra la familia y los allegados para hacer la ofrenda de la comida de muerto o celebrar el ritual al «espíritu del palo», como acostumbraba hacer el muerto en vida. Los espacios son fluidos, dado que si bien «el santo del árbol» («Lua-mondon») se encuentra usualmente a un lado del altar en la casa de santo, también he presenciado rituales en una de las dependencias de la casa por un niño de la familia que padecía ataques de epilepsia. En cierto modo, en la casa domina el mundo espírita y eventualmente el de palo, asociado a un antepasado de la casa. Fuera, en el espacio público, se celebra la comida de los santos, y la ritualización de «los palos fuertes» de la casa, tales como la guásima.

La cuestión que me planteo es: ¿coexiste el espiritismo con el palo, el vudú, la santería o está verdaderamente cruzado con elementos de estos sistemas religiosos? Lo africano es percibido como contrario al espiritismo por parte de los espiritistas, pero a la inversa eso no sucede entre algunos sectores de afrocubanos de la zona, que asumen algunos rituales. Lo que interesa es saber por qué entre ellos no es percibido como contrario, sino como compatible. Por eso parece que en cierta medida la existencia de dos espacios (casa/patio, privado/público, espiritismo/santería, identidad de grupo doméstico, de linaje/identidad étnica, de afrocubano, bastante definidos pero con fronteras liminales ambiguas, favorece esa percepción de compatibilidad. Más aún, la existencia de ciertas homologías estructurales hace pensar que algunos elementos de un sistema religioso se incorporan al otro.

Por otra parte, algunas informantes comentan que les gusta más lo espiritual y aprecian la diferencia de las celebraciones de las santeras. Por ello, la semejanza estructural entre las almas del espiritismo y los ancestros del palo favorece y, en cierto modo, hace posible a los/as actores/rices rituales pasar de un sistema al otro sin ningún problema. Lo cual indica que la incompatibilidad de los sistemas religiosos está más en la cabeza de los investigadores que en la de los/as actores/rices rituales. En último término, es la utilidad práctico-simbólica lo que no les impide pasar de uno a otro.

Por todo lo dicho, los espacios, aunque contruidos y reconstruidos en cada celebración ritual, constituyen elementos estructurales, normativos del ritual del bembé. No son los únicos, como veremos, a continuación. No obstante toda investigación sobre los rituales deben desvelar los elementos cambiantes, dinámicos, uno de los cuales es el proceso de la puesta en escena, que constituye, sin duda, el aspecto más creativo del ritual.

DE LA APROXIMACIÓN PERFORMATIVA A LA DESCRIPCIÓN DENSA¹⁰

Quiero señalar que muchos de estos aspectos dinámicos no son deducibles de los componentes normativos, pero que son decisivos en el ritual. Se trata de las puestas en escena, de los componentes performativos del mismo. Por otra parte, voy a defender la necesidad de realizar verdaderas descripciones densas de las mismas, en terminología de Cl. Geertz.

Aunque la producción cubana sobre santería es enorme, y en menor medida de Palomonte, Espiritismo y Vudú, la lectura de la misma muestra un interés preferencial por las conexiones históricas, la difusión y el sincretismo, o por la metafísica de los rituales, a menudo estudiados de un modo fragmentado¹¹. Desaparece el análisis dinámico y la presentación directa, descriptiva, de los mismos en la situación actual; es decir, tal como nos lo revelan las prácticas simbólicas, las percepciones y significados culturales que nos comunican los/as actores/rices rituales, fenómenos que nos resultan enormemente complejos y variados tanto desde una perspectiva temporal como espacial¹².

Este planteamiento, llamémosle historicista y metafísico, ha ayudado mucho a comprender algunos contextos, pero en muchos casos también ha favo-

¹⁰ Esta concepción performativa es deudora de la obra de TAMBIAH, 3 (1968): 175-208, 65 (1979): 113-169. 1985. 1990. y de BLOCH, 15 (1969): 55-81, 1989. Para ampliar véanse: MILLAR, 44/2 (2000): 30-55. HAGEDORN, 2001. MASON, 2002. Sobre la descripción densa consultar GEERTZ, 2000.

¹¹ ORTIZ, 1966. CABRERA, 1971, 1984. BOLÍVAR y GONZÁLEZ DÍAZ DE VILLEGAS, 1993. DUANY, 1982: 37-53. MILLET y ALARCÓN, 5/14 (1989): 71-81, 7 (1990): 58-65, 23 (1994): 9-103.

¹² Sin pretender ser exhaustivo, aconsejo los trabajos de EFUNDÉ, 1983. BOLÍVAR, 1990, 1994. CASTELLANOS y CASTELLANOS, 1992. BARNET, 1995, 2000: 79-100. HERNÁNDEZ y AVEDA, 1998. JAMES, 1999, 31 (2000): 3-6. JAMES, MILLET, ALARCÓN, 1992. LACHATAÑERE, 1992. PÉREZ MEDINA, 1998. FERNÁNDEZ ROBAYNA, 1994, 1999. Por el contrario, desde una perspectiva más dinámica destacan los de BASCOM, 6/1 (1950): 64-68. MENÉNDEZ, 2002. BRUGAL y RIZK (eds.), 2003, y DORNACH, 1993. Por otra parte, destacan desde la sociedad civil los de MATIBAG, 1996, 1/0 (1999): 84-93. Desde el estudio de las relaciones sociales, las representaciones y las prácticas los de ARGYRIADIS, 151/2 (1999): 21-46, 1999. y DIANTEILL, 1996, 2000.

recido, contrariamente, una aproximación folclórica de los procesos rituales, eludiendo en gran medida la riqueza y la complejidad de significados, así como las variadas funciones sociales de los mismos. Las investigaciones se han dirigido más a establecer las normas o reglas de los sistemas religiosos, que a mostrar la múltiple y compleja diversidad de la puesta en escena, a menudo no deducible directamente de aquellas, sobre todo en una religiosidad fuertemente creativa, que se caracteriza por sistemas simbólicos que se cruzan, articulándose de una forma abigarrada y distinta. Por ello, es muy importante comprender cómo se hacen compatibles para los/as actores/rices rituales prácticas religiosas, que *a priori*, para los investigadores, pertenecen a diversos sistemas religiosos.

Por otra parte, a través de la observación directa de las festividades tanto en la unidad de estudio como en otras, he podido constatar múltiples variaciones en las prácticas de la puesta en escena. Ante todo, los participantes hablan de cierta imprevisibilidad, pues es el santo el que al bajar exige algo, sea un animal o una acción significativa. Para manifestar sus deseos elige los sueños, o se manifiesta durante el ritual exigiendo un animal que no se corresponde con el que se ofrece. Estas situaciones son esperadas con vehemencia por los espectadores. Asimismo, la santera puede decidir, sobre la marcha, que un ahijado o hijo de santo sea el que baile.

Nuevos adornos, incluidos los árboles de navidad y las luces intermitentes, se han hecho presentes desde la llegada del Papa en 1998, e incluso se han aceptado ofrendas como la de una jinetera a Santa Bárbara, «la Blanca», por haber logrado el matrimonio con un extranjero y viajado a Italia, donde reside. Estos ejemplos muestran aspectos de la plasticidad de muchos componentes de los rituales afrocubanos.

Cada año varían las letras de las canciones. Desde noviembre, cuando celebraban los bembés durante el mes de diciembre, se hacían los ensayos en los atardeceres del patio de Lajas. Es cierto, en los prolegómenos al sacrificio ritual de los animales (gallos, chivos y ovejoes), estos se lavaban, se secaban, se peinaban, se les daba de comer y de beber. No obstante, según el número de animales se hacía por separado o a la vez.

Es más, en 2005 tras un bautizo colectivo de las ofrendas se procedió a solicitar la llegada del santo y a realizar el sacrificio a San Lázaro. Terminado éste, no se procedió a solicitar limosna y levantar el santo. Por el contrario, se pasó directamente al sacrificio de las ofrendas a Santa Bárbara. Un total de seis oferentes para cinco animales y cinco gallos (dos chivos y tres gallos de Babalú-ayé; dos gallos y tres ovejoes para Changó) cayeron ensangrentados bajo la enramada, entre el cañambú y el altar de los santos. En los tres días del Bembé, aparte de las ofrendas a Changó y Babalú-ayé hay que señalar la de

Elegguá (un chivo y dos gallos), la de Oggún (un chivo y un gallo) y la de Oyansa (tres gallos). Un total, incluyendo los de Changó y Babalú-ayé, de cuatro chivos, tres ovejos y once gallos. El domingo anterior se mataron dos gallos a los Jimaguas y se sacrificó a Togó un berraco y un pollo al Santo Mudo. Asimismo, quedaron dos chivos que fueron devueltos para el año próximo, debido a la cantidad de animales.

Es fácil escuchar, entre los santeros del oriente cubano, que «los santos son limosneros». Es por lo que no entienden que en La Habana se cobre por «un trabajo, por tocar en una fiesta de santo...». Muchos santeros explican la «pérdida de fuerza» de otros santeros por haber utilizado para otras funciones, en esta época de escasez, el dinero entregado como limosna al término de cada ritual, y especialmente si no es devuelto tras utilizarlo.

Asimismo, es imprevisible la forma de morir del animal, que siempre es un tanto violenta, la de realizar gestos y acciones de matar y revolcarse con el animal, fenómeno que en nuestro caso aunque varía en número siempre es colectivo excepto en el de Oyansa y Oggún, que es siempre individual.

La santera ha incorporado, hace pocos años, algunos rituales que practicaba su padre, que en el lecho de muerte le pidió siguiera con su obra. Dado que el los hacía en solitario y en secreto, ella se ha asesorado con una santera haitiana, vecina y hoy residente en Ciego de Ávila, que viene expresamente a ayudarla. Tales son los del *Santo Mudo*, que se ofrece a un árbol en las cercanías de la casa, y el de *Lua-mondon* que reside en un palo (tronco de árbol, de caguairán, horadado) que se encuentra en el altar de santo durante el periodo previo al bembé. En el 2005, se realizó la ofrenda a *Togó*, a quien se le sacrifica un berraco. Todos estos rituales son propios del vudú haitiano y del palomonte. Tras varios años de celebración a la memoria del padre, santera e hijas, ninguna de las cuales es ahijada de altar o santo, han decidido llevarla a cabo cada dos años. La razón fundamental es la abundancia de animales y el cansancio de cuatro días de rituales donde prácticamente no duermen.

Los perfumes y las plantas con los que «se trabaja la palangana de agua» para hacer el «reguío», bendecir el altar, los animales o el público, y lavar los cuchillos pueden variar en su complejidad. Así, para santiguar el altar se emplea agua y perfume de las siete potencias y plantas como el vencedor, la rompecamisa, la salvadera y la salvia de una palangana ubicada bajo el altar. Por el contrario, para bendecir los animales, se emplea agua con el mismo perfume y plantas como la malva tabaquito y/o la albahaca, situada al lado del cañambú. Al costado del altar y al pie del mismo se encuentran gran variedad de frutas (naranjas, mandarinas, plátano fruta, guineos, plátano burro) y/o de plantas medicinales tales como *yo puedo más que tú*, abrecaminos, rompesaragüey, albahaca, salvia (que es buena para despojos)... Sobre las mesas, al costado del

altar, se colocan botellas con licor, pan, dulces de cerezas, frutabomba en almíbar, turrón de coco, piña, cremas de leche, y enormes cakes, que se le ofrecerán a los animales que se van a sacrificar, y especialmente a los niños y a todos los asistentes, al finalizar la ceremonia. Antes no se adornaban los altares con cakes, sólo con dulces caseros, ya que no se disponía de ellos en las panaderías. Las velas también se hacían en casa. Por tanto, estos manjares y las hierbas pueden variar, según la disponibilidad. El altar cada año varía su orden y los adornos de sus telas, aunque mantiene su estructura, de arriba abajo.

Algunas normas, sin duda, se han mantenido fijas, como que la comida de Elegguá se hace sola, llevando cada ahijado al altar la suya. La comida de chivo para San Lázaro también se hace sola, al igual que la del ovejo de Santa Bárbara. Pero a Oggún se le pone la comida en caldero, no en plato; y a Oyanza no se le puede dar dulce, matándole el ovejo y no dándole comida, «porque es la reina de los cementerios y se le ofrece el sacrificio por un cambio de vida». La comida, y la ofrenda (cocinada sin especias) tras haber bajado los santos a comer y ser levantada, serán repartidas entre todos los asistentes. Los ahijados, los familiares y los que hayan efectuado ofrendas se llevarán a su casa parte de los animales y de los gallos en crudo. Ellos los repartirán a su vez a vecinos, amistades o en agradecimiento a favores recibidos.

La influencia de La Habana y en menor medida de Santiago de Cuba es cada día más fuerte. Hay santeras orientales que van a La Habana «a hacer la obra», pero también «a buscar recursos y/o padrinos», a veces a extranjeros que se transforman en ahijados, importando a Oriente nuevos elementos rituales, tales como la calabaza que asocian con Elegguá, las banderas con los siete colores de los santos... Aunque se disponga de tumberos, se está introduciendo música grabada en las denominadas «discobembés» y en las misas blancas haitianas. Tal práctica entra en contradicción con lo indicado más arriba. Es decir, el principio básico de la sacralización de los tambores y su papel decisivo en los procesos de posesión y trance, aunque la música grabada sea en yoruba/lucumí, cuyas letras la mayoría de ellos/as no comprenden, y cantada por grupos musicales de famosos santeros de Matanzas.

Estas y otras variaciones son propias de la puesta en escena del ritual del Bembé. Sin estas variaciones, el Bembé parecería más una ceremonia que una fiesta ritual. Por ello, las variaciones, muchas de ellas sorpresivas, son esperadas como algo decisivo.

Por otra parte, este fenómeno está complejizando cada vez más el proceso ritual de los bembés. En realidad nunca ha existido el bembé (esencial, puro y auténtico), aunque los santeros y el público en general discutan continuamente sobre el tema. ¿Cuál es el modelo a imitar? ¿El de los africanos? Si es así, ¿el de qué época, pues en África han existido cambios y los africanos afirman que

incluso los de Cuba deben pertenecer al pasado, pues ya allí han desaparecido parcialmente? ¿Debemos buscar en libretas de santeros o en descripciones antiguas cubanas para rescatarlos? Todo hace pensar que mientras en el oriente cubano los sistemas y prácticas religiosas se cruzan cada vez más, en occidente (especialmente La Habana y Matanzas) se ha entrado en un proceso que caracterizaría como de dogmatización y formalización de los rituales, relacionadas con el fuerte control de las ideas y conocimientos a través de la publicación de libros de Santería, la creación de Sociedades como la Yoruba para canonizar lo auténtico/no auténtico de las prácticas, y la consolidación de una jerarquía religiosa¹³.

Es necesario describir en detalle estos procesos y estudiar sus implicaciones sociales, económicas e incluso políticas en el contexto del Periodo Especial y la adaptación a la globalización cultural. La conexión con ahijados extranjeros, la inmigración transnacional en países europeos (llámese Noruega, Francia, Italia y España) o centro y sudamericanos (México, Venezuela), está dotando a las religiones afroamericanas y concretamente a las afrocubanas de un carácter transnacional. La relación entre estos países con Cuba, a través de los inmigrantes, ha abierto una vía para hacerse santo en La Habana (especialmente, en Cayo Hueso y Guanabacoa) a la que consideran como *la raíz, la mata de la santería*. Este fenómeno de legitimación debe tener una relación directa con la adaptación cultural en el extranjero de los inmigrantes (haciéndose santos), que por su edad aún no se han independizado de los padrinos en Cuba. Por otra parte, ya están apareciendo contradicciones entre unos y otros (ahijados y padrinos) a causa de los cambios rituales que tanto en Cuba como en los países del exterior están teniendo lugar.

En la zona oriental de Cuba, y especialmente en Lajas, no aparecen estos procesos de *hacerse santo*, de larga duración, cambio de vida y vestimenta, y complejos rituales. Por el contrario, en Lajas para hacerse «ahijado de altar» y convertirse la santera en madrina sólo hace falta: siete rosas rojas, un coco seco con agua, una cerveza clara, un poco de perfume, un puñado de arroz, un poco de azúcar blanca, un peine y la ropa que tu quieras llevar, utilizándola solamente para la ceremonia. Después de ésta, sólo se debe utilizar el mismo peine durante siete días. En Lajas, ninguno de los hijos de la santera ha efectuado este ritual, pero sí otras personas de Pinar del Río, Bayamo, la isla de la Juventud..., que necesariamente no están obligados a venir todos los años a las ceremonias de la santera. No obstante los hijos/as de la santera han sido bautizados con agua por parte de otros santeros/as y ellos/as mismas/os son madri-

¹³ ARGYRIADIS y CAPONE, 51/1-2 (2004): 81-137.

nas de otros niños/as. Cuando en el texto hablamos de ahijados nos referimos a personas bautizadas por la santera. En este sentido, desde oriente se percibe que «en La Habana lo del ahijado es para el padrino/madrina». En cierto modo, mientras en La Habana se desarrolla el carácter corporativo a través del «compadrazgo ritual de santo», en Lajas lo que existe es un sentido corporativo del «linaje y del compadrazgo ritual de bautismo», que se activa durante los bembés. Mientras en La Habana se desarrollan verdaderas «familias de religión», en Lajas se perpetúa «la familia extensa y el compadrazgo ritual de bautismo». No obstante, quiero especificar que en Cuba, en general, y en el oriente cubano, en especial, el concepto de familia se extiende más allá de la consanguineidad ampliándose a diversas formas de adopción informal.

Este texto, por tanto, apuesta por la necesidad de presentar de un modo *más denso*, las secuencias rituales de aquellas celebraciones, en un intento de comprender los rituales desde la acción y no tanto desde la estructura, en la convicción de que a partir de etnografías, diferentes a las realizadas hasta ahora, es la mejor manera de acercarnos al conocimiento de la complejidad y multiplicidad de las *puestas en escena*, y de los contrastes en la diversidad ritual.

Soy de la opinión, no obstante, de que la construcción de detalladas etnografías no debe suponer que ellas no sean comparables, pues sin duda las puestas en escena no son infinitas e ilimitadas. Por el contrario, si disponemos de ellas se hacen explícitas a la vez su riqueza y complejidad, la creatividad de los actores/ices rituales, y la existencia de una matriz estructural, a menudo cambiante. Se trataría, por tanto, de optar metodológicamente por estudiar las semejanzas a través y desde las diferencias de las prácticas, y no las diferencias a partir de las semejanzas.

Sin duda, toda etnografía es una construcción, por lo que pueden existir múltiples etnografías de una realidad observable, «externa» al investigador. No obstante, también es cierto que existen buenas y malas etnografías, lo cual hace referencia no sólo a los presupuestos teóricos compartidos por los antropólogos observadores, sino también a la capacidad de las etnografías para dar cuenta de y de un modo más complejo la realidad social.

EL SINCRETISMO Y LA IDENTIDAD COMO BRICOLAJE CULTURAL Y PROCESO CREATIVO

Por último, quisiera presentar algunas consideraciones en torno al sincretismo, en las que definiendo que en el contexto cambiante y globalizador actual los rituales afrocubanos constituyen procesos donde el concepto de sincretismo debe ser repensado como *una realidad creativa, y una actividad de brico-*

laje cultural, y no simplemente como un *proceso de degeneración* de rituales en contacto, que entiendo nunca fueron realidades puras, como *una forma de resistencia cultural*, como *un mosaico de civilizaciones*, o como *una articulación y/o simbiosis* de varios sistemas religiosos. No podemos considerar el sincretismo como una categoría atemporal. Sin duda, funcionalidades tales como la resistencia cultural fueron sumamente importantes en la época de la esclavitud, e incluso entrado el siglo XX en Cuba. Pero en un periodo en el que la religión afrocubana ha dejado de ser sólo «cosa de negros», difundándose por todo el mundo, hay que imaginar nuevas causas y funciones.

Según el *Dictionnaire de L'Ethnologie et de L'Anthropologie*:

El sincretismo hace referencia a la amalgama de elementos míticos, culturales y organizacionales, procedentes de sistemas culturales diversos, en el seno de una misma formación religiosa. Se trata, por tanto, de un producto híbrido (el cristianismo estaría contaminado por antiguos ritos paganos), o como un compromiso de decadencia, alterando una pureza religiosa original. El sincretismo es reconocido como un proceso contraacumulativo que implica manipulación de mitos, préstamo de ritos, asociación de símbolos, inversión semántica a veces y reinterpretación del mensaje cristiano...La influencia africana aparece sobre todo en el culto de los orisha de origen yoruba y en el culto de los antepasados común a toda el área cultural bantú. Como la magia y el telurismo marcan los cultos *umbanda* en las capas populares, el espiritismo de Allan Kardec y el *ocultismo* del siglo XIX europeo son introducidos en las clases medias al mismo tiempo que ciertos métodos de control mental de origen asiático»¹⁴.

El sincretismo, en cierta medida, está por todas partes en cualquier sistema cultural, ya que es el producto de un cierto tipo de aculturación o contacto cultural y nunca ha existido una sociedad completamente aislada. El sincretismo, por tanto, se caracteriza por la capacidad de los miembros de una religión de reproducir su cultura en contextos de prohibición, de dependencia y de subordinación, como fue el caso de la esclavitud. Tal reproducción fue adaptativa generando un nuevo sistema religioso, pues ni la sociedad africana y caribeña, ni los medios ecológicos continental e insular eran los mismos. Por ejemplo, en nuestro caso, la Santería es la versión cristianizada en Cuba de las prácticas y creencias yorubas en África. Los africanos en sus cabildos de negros realizaban sus cultos a través de santos católicos, cambiando sus denominaciones africanas, al encontrar algunas semejanzas entre las hagiografías de los santos cristianos y los patakies o relatos míticos africanos, y utilizando imágenes, pictografías e incluso objetos (soperas), cuyo significado se asignaba a través de colores. Indudablemente, esto constituyó una forma de resistencia a la presión cultural etnocida de los españoles y de la religión cristiana en Cuba.

¹⁴ BONTE e IZARD (eds.), 1991: 692.

Ahora bien, todo ello debió cambiar a lo largo del siglo XX y, aunque se mantuvieron prohibiciones, desde finales de los ochenta, si bien es necesario pedir permisos por escrito a la policía local para celebrar un bembé, no parece que los/as actores/rices rituales en oriente y especialmente en Lajas contemplen el sincretismo («para nosotros el viejo Lázaro es lo mismo que Babalú-ayé») como una forma de resistencia cultural. Ello no quiere decir que no haya comenzado a aparecer un cierto sentimiento de identidad africana entre ellos, como sucede entre otras poblaciones afroamericanas¹⁵.

Sin duda, por tanto, hay que analizar en cada momento histórico la incorporación de elementos culturales exógenos a una cultura concreta, intentando explicar el cómo, el porqué y la función de los nuevos elementos en un sistema cultural que se reorganiza y cambia gradualmente, dotándolos de un nuevo sentido y significado. Definir por el pasado es una forma de explicar, pero no la única.

Lo que parece evidente es que debemos analizar lo que se denomina como *sincretismo desde la perspectiva de su construcción*, tanto por parte de los ideólogos (teólogos, babalaos,...) a través de sus discursos y narrativas, como desde la visión de los santeros/as y los actores/rices rituales, indicando sus semejanzas y diferencias, especialmente en las prácticas. Si uno hace un recorrido de la historiografía cubana del concepto de sincretismo puede detectar cómo se ha ido variando desde la concepción de «la resistencia cultural africana» a la de «síntesis nacionalista de los componentes culturales», y «de la concepción articulada a la de simple coexistencia y correspondencia cultural de varias religiones». En estos momentos, los ideólogos cubanos tratan de desarrollar el valor «civilizatorio de las religiones importadas por los esclavos», mostrando sus cosmologías, sus mitos...concibiendo las religiones afrocubanas como una búsqueda de valores, una nueva forma de creer. Mientras unos insisten en la diversidad de las religiones afrocubanas, muchos ponen el acento en la unidad de todas ellas.

¿En qué medida estas nociones de sincretismo están presentes en la mente y en la práctica ritual de la gente, que cree y lleva a cabo rituales de santería, de palo, de espiritismo, de vodú? De nuevo surge la distinción entre la gente culturizada (que lee, que ha viajado...) y la gente de nivel cultural más bajo. Ésta sabe que los dos nombres, africano y católico, son lo mismo, hacen refe-

¹⁵ Desde los estudios de la identidad hay que tener en cuenta: AYORINDE, 2000 y los de PÉREZ SARDUY y STUBBS, 1993; 2000. Para Afroamérica en general, véanse los textos de APPIAH y GATES Jr. (eds.), 1999. GILROY, 1993. GLAZIER, 2001. OKPEWHO, DAVIS, MAZRUI (eds.), 1999. RAHIER (ed.), 1999, y YELVINGTON, 30 (2001): 227-260. YELVINGTON (ed.), 2002; HARRIS (ed.), 1982.

rencia a un mismo santo, utilizándolos casi indiferentemente, como veremos. No tienen una teoría de su articulación, correspondencia o función de resistencia cultural. Más bien, existe un principio de utilidad práctico-simbólica que les ayuda a pasar de un santo a otro, de una religión a otra sin encontrar contradicción alguna. Es en este sentido, que sin negar la validez de las interpretaciones más arriba indicadas, parece necesario avanzar hacia una concepción del sincretismo en el marco no sólo del mundo religioso, sino también en su combinación con el no-religioso, por lo que el sincretismo parece ser una *actitud cognitiva* por la que a través de la semejanza y la contigüidad, *de la metáfora a la metonimia*, las poblaciones humanas ponen en relación y reelaboran sistemas religiosos o elementos heteróclitos en nuevos sistemas, lo que se ha dado en denominar *nuevas religiones y/o espiritualidades*.

En nuestro caso, la zona estudiada es considerada por muchos autores cubanos como propia del denominado *espiritismo cruzado*, o espiritismo kardeciano compatibilizado con elementos de la Santería, lo cual debe ampliarse a otros sistemas religiosos como el Palo y el Vudú, que es recibido a través de los haitianos. En la localidad de Lajas, el ritual de la «comida o mesa de muerto», celebrada en honor del padre de la santera de Lajas, se parece a lo que se denomina *espiritismo de cadena*, que a diferencia del *espiritismo de cordón* (donde el corro de médiums gira), los movimientos de las manos y el canto se realizan en el mismo lugar, bamboleándose ligeramente los brazos y cuerpos, agarrados por las manos.

En los rituales observados, se aprecia la presencia de «santos haitianos» (por ejemplo, Lua-mondon) y elementos rituales como el palo central de la enramada, y el contacto con la sangre en el sacrificio, propios del denominado por algunos autores «vudú cubano». Asimismo, están presentes el culto a los árboles, los antepasados y canciones a Sarabanda del Palomonte. ¿Qué nos indica todo esto? Quisiera señalar, desde ahora, que tales cruzamientos los entiendo más como producto de la riqueza creativa de esta religiosidad que como una simple influencia, descomposición o degeneración de un supuesto «sistema ritual» portado por los inmigrantes haitianos que, como han mostrado muchos investigadores, presentaba múltiples variantes en la sociedad de origen¹⁶. En este sentido, creo significativo el hecho de haber presenciado discusiones entre las santeras porque en una festividad, por ejemplo, no estaba colocado el palo del poder de Elegguá bajo la enramada, lo cual me indica que se trataba de pautas culturales sólidamente establecidas entre ellas.

¹⁶ DAVIS, 1986. DEREN, 1970. DESMANGLES, 1992. HERKOVITS, 1965: 541-547. HURBON, 1998. METRAUX, 1958. SIMPSON, 47 (1945): 39-59. SIMPSON, 3 (1980): 187-199.

Soy de la opinión que, en un sentido amplio, el sincretismo se debe entender como un indicador de creatividad, visión bien lejana de la clásica asociación con la inautenticidad cultural. Pienso que la vieja dicotomía entre autenticidad e inautenticidad religiosa es inadecuada, y sobre todo no necesariamente está presente en la mente de los practicantes. Por ello, el término sincretismo nos ofrece la oportunidad de reflexionar sobre las condiciones culturales de la producción religiosa.

Indudablemente en esta línea de pensamiento mi planteamiento está cercano a la denominada teoría del intersistema formulada por L. Brummond, y desarrollada para el análisis de la santería por G. Brandon en 1993. Tal teoría ayuda a comprender mejor estos fenómenos del sincretismo, y parece estar más cerca de la realidad social que los intentos de tipologizar los sistemas religiosos:

En una sociedad como la cubana en la que las tradiciones culturales de los africanos nunca pudieron mantenerse intactas ni fácilmente integradas en una armoniosa cultura nacional, lo que se desarrolló fue un *continuum cultural o intersistema*. Este *continuum* cultural fue un modo a través del cual los grupos de ascendencia africana organizaron su diversidad cultural en una sociedad multiétnica y multirracial. Poco a poco se fue compartiendo una ideología, una historia, mitos y experiencias contemporáneas comunes... Pero cada grupo étnico se relacionó de manera diversa con ese todo compartido a causa de su dispar posición en la sociedad. La fusión de las diversas tradiciones religiosas fue progresiva y diferenciada según los grupos étnicos, de tal modo que a pesar de sus variaciones los conflictos ideológicos, étnicos, raciales y económicos se expresaron a través de un pequeño conjunto de categorías, conceptos y símbolos religiosos compartidos¹⁷.

Los procesos culturales, a través de los cuales tiene lugar la reelaboración de las creencias religiosas, tienen lugar en espacios fluidos, maleables y emergentes en los que los/as actores/rices rituales llevan a cabo sus interpretaciones. En el contexto actual tan cambiante, en el que las creencias emergen, se oponen y se reproducen, se incrementan los grados de variación de las religiones. La múltiple fragmentación y recombinación en diversos mosaicos cosmológicos y teológicos constituyen expresiones locales de las religiones transnacionales. Las nuevas síntesis religiosas han dado origen a cuestiones acerca de la aceptación o rechazo de los discursos de espiritualidad indígenas, así como en qué medida particulares discursos reciben un sello de aprobación y ortodoxia por parte de los líderes mientras otros son marginalizados, desdeñados o suprimidos...

Como afirman F. Magowan y J. Gordon:

¹⁷ Según BRANDON, 1993: 8.

En este espacio entre prácticas y discursos religiosos, los creyentes pueden experimentar comprensiones dramáticamente diferentes y discordantes de sus propias posiciones religiosas, llevándoles a considerar si pueden o no ser incorporadas interpretaciones alternativas de la divinidad en sus propias creencias. Parte de la complejidad de las síntesis religiosas es el hecho de que los actores pueden oponer sobre una cosmología particular diversas visiones de la integración y sincronización de elementos rituales locales o exógenos, que pueden tener cierto grado de pureza y autenticidad cultural en sus creencias religiosas¹⁸.

En cierto modo, el sincretismo es una actividad de *bricolaje*, tal como lo expresó Cl. Levi-Strauss en *El Pensamiento Salvaje* al caracterizar lo que denominaba *la ciencia de lo concreto* o el pensamiento mágico. El bricolaje es una forma de actividad, en el plano técnico, que revela una actitud cognitiva, que no opera con materias primas, ya elaboradas, sino con fragmentos de obras, con sobras y trozos. Lo propio de la actividad ritual afroamericana es incorporar a los rituales y a sus altares multiplicidad de elementos, originalmente ajenos a ellos, o sobredimensionando la importancia de algunos santos, expresando muchos y variados rostros, casos de Oggún o de Eleguá¹⁹.

En el caso africano, H. Behrend y U. Luig (eds.), han puesto de relieve cómo

espíritus cristianos como Hitler o Mussolini, el Rey Bruce Lee o Kung-Fu han ingresado en los panteones de los New Christian Holy Spirits de Uganda del Norte. En París, el sepulcro de Alain Kardec constituye el centro del culto a los espíritus. En Colonia y en otras ciudades alemanas, los espíritus de los Ashanti, Yoruba y del Candomblé brasileño están poseyendo a mujeres y hombres de la localidad. Esto revela la creciente interconexión de las culturas, donde el mundo no es una réplica de uniformidad sino la organización de una nueva diversidad. La posesión y el trance dejan de ser un fenómeno premoderno y arcaico, y África también está produciendo su propia modernidad²⁰.

La capacidad de crear y buscar relaciones entre realidades que en sí no parecen tener vinculación alguna, pasa a ser central en los procesos de sincretismo. Digo que no parecen tener relación para el observador, porque no están vinculadas a las mismas o semejantes tradiciones culturales. Por el contrario, sí son relacionadas por los/as actores/rices rituales a través de insospechadas analogías, metáforas y metonimias, del pensamiento mágico.

No obstante, como ha afirmado Y. Sjorsler, la dificultad de distinguir el sincretismo como ritual o fenómeno religioso del *bricolage* inherente en otras formas de mezcla cultural es un problema clave en los análisis antropológicos.

¹⁸ MAGOWAN and GORDON, 12/3 (2001): 235-258.

¹⁹ BARNES, 1997.

²⁰ BEHREND and LUIG (eds.), 1999: xiii-xiv.

En muchos contextos, incluyendo las expresiones locales de las religiones transnacionales esta distinción parece ser arbitraria y sin fundamento, puesto que la categoría religión no existe en todos los contextos locales, de tal modo que las distinciones entre religión y cultura son a menudo ambiguas.

En contextos estatales, las expresiones de la identidad religiosa pueden ser vistas, en opinión de J. Friedman, como un medio poderoso en la construcción de las narrativas históricas. En la posesión, el cuerpo se convierte en un signo social. El médium con su representación individual es un elemento en la narrativa colectiva, una historia común que tiene que ver con la comprensión de uno mismo en el mundo. Una representación ritual en la que los santos se hacen presentes es, sin duda, al mismo tiempo una confirmación de la identidad personal para el médium individual y una manifestación y reflexión del contexto histórico y social en el que el individuo es colocado. Identidad personal y colectiva van juntas en los rituales de posesión, y ésta puede concebirse como una incorporación controlada de algo externo al yo en el yo, en otras palabras, la historia colectiva de la identidad.

Ch. Steward y R. Shaw han enfatizado la idea de que el poder, la «agencia» y la política son inherentes a los discursos competitivos sobre el sincretismo, lo cual otorga a éste una enorme capacidad para contener la paradoja, la contradicción y la polifonía. Como afirma Y. Sjorslev:

En relación a la condición moderna todo ello implica, desde el punto de vista de la agencia, una espacio-temporalidad de la elección, la reflexión estético-expresiva en la que los agentes previamente estructurados por la tradición son ahora libres para elegir desde “repertorios simbólicos”, libres para disponer de máscaras, para variar de identidades. En este sentido, las religiones y su creciente popularidad deben ser miradas como un fenómeno estrechamente vinculado con la modernidad²¹.

El sincretismo, por tanto, tiene un papel importante en las políticas de las identidades en contextos de la modernidad. Por ello, un tema central a analizar es la función que juega el sincretismo en la manifestación de la identidad durante el ritual de la posesión, como ha indicado J. Boddy. Desde esta perspectiva, el sincretismo constituye un instrumento y una oportunidad para desarrollar una constante creatividad, adaptándose a nuevos retos y generando interpretaciones de la historia, en diversos contextos sociales y culturales. A la vez, todo ello facilita un margen de «flexibilidad» para los individuos y grupos domésticos que intervienen en el ritual. Por ello, podemos concebir la posesión como una forma de praxis social, de tal modo que el sincretismo afecta en es-

²¹ SJORSLEV, 2001: 134-144. FRIEDMAN, 94 (1992): 837-859. STEWART y SHAW (eds.) 1994. BODDY, 23 (1994): 407-434.

tas religiones a cuestiones relacionadas con la praxis y la articulación del universo simbólico en forma de reglas escritas y de interpretaciones.

Según Y. Sjorsler, a fin de dotar al análisis de un sentido más dinámico, en vez de interpretar el sincretismo religioso en un sentido clásico como la combinación de la religión tradicional y las de origen cristiano, como habían hecho G. Showerman y M. Herkovits, por ejemplo asociando los orixas africanos con los santos católicos,

se podrían plantear las religiones sincréticas en un sentido más amplio, que implica el bricolaje y el reconocimiento de que las religiones no pueden ser estrictamente separadas de lo no-religioso. No se trataría tanto de que se esté cultivando el culto a los orixas africanos tras el culto a los santos católicos, cuanto de que las religiones están siendo bricolajizadas cultural y religiosamente²².

En Lajas no todos los santos africanos tienen un correlato cristiano en la mente de los/as actores/rices rituales, ni viceversa. Así, durante el Bembé nunca he oído pronunciar un homónimo cristiano de Oyansa, que según muchos creyentes de otras localidades de la región centro (como Oyá en Camagüey) y del oriente cubano es la Virgen de La Candelaria. En Lajas la denominan simplemente la Reina de los Cementerios. Igual sucede con Elegguá, asociado por algunos al Niño de Atocha, o como Eshú al *Ánima Sola*. En Contramaestre tiene una representación y atributos africanos —como hecho de concreto y caracoles— o naturales, como la calabaza, costumbre importada de La Habana. Otros santos, como Oggún, para algunos asociado a San Pedro y/o a Santiago, es denominado también en los cantares *Sarabanda* —deidad del Palomonte Mayombé—, y tiene una representación o atributo (el caldero de herrero con los instrumentos de hierro). En ciertas localidades se asocia al arcángel San Miguel, que en Lajas aparece en lo alto del altar en forma de lienzo pisoteando la cabeza del diablo o demonio, y en ademán de matar con su espada a un ángel caído, pero que no tiene correlato africano. A su vez, la Virgen de La Caridad, aunque en el occidente cubano se le asocia a Ochún, en nuestro caso parece libre de una asociación africana, mencionándola raramente.

A su vez, como indicaba más arriba, los árboles de Navidad han comenzado a iluminar las casas de santo (desde la visita del Papa a Cuba en 1998) y otras deidades o componentes culturales no pertenecientes al cristianismo o al dominio de lo religioso, tales como el Buda (da dinero), que se encontraba en la sala de la casa, o el Indio Caribe (un sioux que con sus brazos cruzados, se dice, protege el altar) y los gnomos o enanos, que se han ido adquiriendo o son ofrecidos por los ahijados a la santera, pasan a estar presentes o a adornar el al-

²² Y. SJORSLEV, 2001: 131-132. SHOWERMAN, 21 (1960): 704-705. HERKOVITS, 1965.

tar. De este modo, el Bembé de Lajas está cambiando constantemente, como toda realidad viva.

Como ha afirmado Sjorslev,

En un sentido más general, las religiones afroamericanas combinan en diferente grado la promoción de un tipo de individualidad vinculada a la sociedad moderna con un tipo particular de creencia en el destino y el control de las fuerzas exteriores que a menudo están relacionadas con las sociedades tradicionales. El éxito de estas religiones proviene de su enorme adaptabilidad a la condición moderna —un riquísimo fundamento de prácticas rituales y cosmología tradicionales que ha sido cercenado de su contexto social originario—. La explicación de su popularidad y crecimiento está en su habilidad para combinar diferentes elementos, en su relación entre identidad y modernidad. Esto es, la necesidad de manifestarse, y de proveerse de medios para definir la identidad colectiva y personal en un mundo rápida y radicalmente en cambio. Como escribiera F. Barth, la gente participa en múltiples, y más o menos discrepantes universos de discurso y construyen diferentes, parciales y simultáneos mundos en los que ellos se mueven, no procediendo su construcción cultural de la realidad de una sola fuente²³.

Estamos ante religiones cuyas funciones son más pragmáticas, de salud, de resolución de problemas de la vida diaria, que de salvación y creencia en el más allá, y más de descenso de los santos que de ascenso a los dioses, por lo que están abiertas a la contemporaneidad. Desarrollan preferentemente en sus prácticas el polo sensorial y emocional que el ideológico, por lo que se expanden más fácilmente, adaptándose, por todo tipo de culturas, clases sociales y poblaciones del mundo. Si queremos incorporar todas estas consideraciones al análisis, deberíamos asignar al término sincretismo una denotación más amplia, implicando también aspectos interculturales de un mundo moderno, globalizado²⁴.

CONCLUSIONES

He mostrado la complejidad y riqueza de una fiesta, el Bembé del suroriente cubano. La fiesta es considerada como un verdadero ritual, en el que se pone de relieve la combinación mágica de un polo sensorial abigarrado y denso, y un polo ideológico asociado con espíritus de la naturaleza, con los ante-

²³ SJORSLEV, 2001: 133-134. BARTH, 54 (1989).

²⁴ Desde el contexto económico-político del momento deben leerse los trabajos de HEARN, 10/1 (2003), 63/1 (2004): 78-87. Desde una perspectiva de la difusión transnacional destacan el de PALMIÉ, 1992: 80-104, el de ARGYRIADIS y JUÁREZ HUET, 2005. MAHLER y HANSING, 32/1 (2005): 121-146. PERERA, 32/1 (2005): 147-173.

pasados y con los santos, y dotado de un carácter analógico enormemente creativo.

A través de los espacios, recreados ritualmente, las actrices/ores dotan de significado a sus acciones, gestos y palabras, muestran iconos, realizan cantos y oraciones, ofrecen y consumen plantas y alimentos en un conjunto ordenado, pero a la vez abierto y cambiante. Es por lo que se destaca la importancia de la perspectiva performativa, la puesta en escena, del ritual.

Rituales como el Bembé constituyen instituciones socioculturales en las que se manifiestan de un modo complejo múltiples formas de articulación sincrética de diversos sistemas religiosos afrocubanos (santería, palomonte, vudú), el espiritismo kardeciano, el cristianismo popular, y elementos de las culturas indígenas caribeñas... Tal fenómeno responde a una multirreligiosidad, integrada por componentes heteróclitos incluso no necesariamente religiosos, que es posible gracias a la permeabilidad de aquellos y a la actividad de bricolaje de los/as actores/rices rituales. De este modo, los creyentes circulan de uno a otro sistema, de uno a otro componente cultural sin encontrar contradicción entre los mismos. El referente pragmático, la resolución de los problemas de la vida cotidiana, parece el elemento dominante de la relación entre creyentes, santos y espíritus. La utilidad práctico-simbólica es lo que no les impide pasar de uno a otro. Un tema central del análisis antropológico es estudiar mediante descripciones densas tales articulaciones, mostrando en qué medida podemos hablar de nuevos sistemas religiosos, y cuál/es de aquéllos es/son dominantes en la actividad ritual.

He puesto de relieve cómo en el Bembé suroriental aparecen elementos derivados de la globalización. Esto se hace más explícito en regiones como La Habana y Matanzas. En estas zonas, en el marco del desarrollo turístico, el proceso se está encausando hacia lo que he denominado una relectura africana de las prácticas lucumíes, la tendencia a la profesionalización del santero y babalao, el progresivo aumento del papel de la escritura y la fijación un tanto dogmática de las prácticas. La profesionalización tiene una relación directa con el papel de la escritura (véase la proliferación de libros sobre las religiones afrocubanas), demandando una menor actividad de bricolaje y la introducción de una dogmática de las prácticas. Mientras unos acuden a la tradición local cubana, otros regresan al lugar de origen en África. Todo ello ha generado un tenso debate entre santeros y público en general sobre la autenticidad y/o el engaño, y la mercantilización de la religiosidad afrocubana. Estamos ante lo que podríamos denominar un proceso de control que, tras la defensa de la autenticidad ritual, esconde relaciones económico-políticas y de poder entre las «familias de santo» e, incluso, la intervención del Estado cubano.

Por otra parte, la influencia del contexto socioeconómico y político de Cuba definido como Periodo Especial se aprecia en las celebraciones del Bem-bé y otros rituales afrocubanos. No sólo se ha producido un aumento de los costos de aquéllos, sino también en las ofrendas de las muchachas a Santa Bárbara por haberse casado con un extranjero viajando fuera del país, o en la presencia de emigrantes que regresan con éxito. Pero sobre todo en la elaboración de un ritual de defensa y ataque simbólico contra todo aquel que venga a crear problemas durante los días de la fiesta en un contexto de escasez económica. En cierta medida, los rituales son un eslabón en el proceso de legitimación simbólica de la migración como respuesta a la crisis institucional y un escenario en el que pensar lo global en lo local.

Por último, el presente texto ha indicado una manera de analizar antropológicamente un ritual integrado y su fecundidad eurística. Ha mostrado la importancia de las representaciones y de las metanarrativas de los/as actores/rices rituales, indicando sus semejanzas y diferencias. Ha insistido en otorgar prioridad metodológica a las prácticas rituales en el estudio de los sistemas religiosos y de la multirreligiosidad, en un contexto en el que también los santos y los espíritus viajan fuera de Cuba, translocándose por medio de redes y generando diversas formas adaptativas.

BIBLIOGRAFÍA

- APPIAH, K. A. y GATES Jr, H. L. (eds.), *Africana: The Encyclopedia of the Africa and African American Experience*, New York, Basic Civitas Books, 1999.
- ARGYRIADIS, Kali, «Une religion vivante. Continuité et complémentarité des pratiques culturelles havanaises», *L'Homme*, 151/2 (1999): 21-46.
- *La Religión à la Havane: Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*, Paris, 1999.
- «El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo», *Desacatos Revista de Antropología Social*, 18 (2005): 29-52.
- ARGYRIADIS, Kali y CAPONE, Stephanía, «Cubanía y Santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (L'Havane-Miami)», *Civilisations*, 51/1-2 (2004): 81-137.
- ARGYRIADIS, Kali y JUÁREZ HUET, Nahayeilli, «Sobre algunas lógicas que conforman las redes transnacionales de la santería cubana: Una construcción etnográfica a partir del caso de La Habana», *IV Coloquio Internacional de Religión y Sociedad: Las Religiones Afroamericanas y las Identidades en un Mundo Globalizado*, La Habana, Edita ALER, 2005 (edición en CD).

- AYORINDE, Ch., «Regla de Ocha-Ifá and the construction of Cuban Identity», P. E. Lo-
vejoy (ed.), *Identity in the Shadow of Slavery: Old World and New*, Bloomington,
Indiana University Press, 2000.
- BARNES, Sandra, T., *Africa's Ogun. Old World and New*, Bloomington, Indiana Uni-
versity Press (e. o 1989), 1997.
- BARNET, Miguel, *Cultos Afrocubanos. La Regla de Ocha y la Regla de Palomonte*, La
Habana, Ediciones Unión, 1995.
- «The Religious System of Santería», M. Fernández Olmos y E. Paravisini Gebert
(eds.) *Sacred Possessions: Vodou, Santería, Obeah and the Caribbean*, New
Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 2000: 79-100.
- BARTH, Fredric, «The analysis of culture in complex societies», *Ethnos*, 54 (1989).
- BASCOM, William R., «The Focus of Cuban Santería», *Southwestern Journal of
Anthropology*, 6/1 (1950): 64-68.
- BEHREND, H. and LUIG, U. (eds.), *Spirit Possession, Modern by and Power in Africa*,
Wisconsin, University of Wisconsin, 1999.
- BLOCH, Maurice, «Symbols, song, dance and features of articulation», *European
Journal of Sociology*, 15 (1969): 55-81.
- *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*, London, The Athlone
Press, 1989.
- BODDY, J., «Spirit possession revisited: Beyond instrumentality», *Annual Review of
Anthropology*, 23 (1994): 407-434.
- BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia, *Los Orichas en Cuba*, La Habana, Ediciones Unión
(UNEAC), 1990.
- *Opolopo Owó. Los sistemas adivinatorios de la Regla de Ocha*, La Habana, Editó-
rial de Ciencias Sociales, 1994.
- BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia y GONZÁLEZ DÍAZ DE VILLEGAS, C., *Mitos y Leyendas de
la comida afrocubana*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1993.
- BONTE, P. e IZARD, M. (eds.), *Dictionnaire de L'Ethnologie et de L'Anthropologie*, Pa-
ris, Presses Universitaires de France, 1991.
- BRANDON, Georges, *Santería: From Africa to the New World*, Bloomington, Indiana
University Press, 1993.
- BRUGAL, Y. y RIZK, B. J. (eds.), *Rito y Representación. Los sistemas mágico-religio-
sos en la cultura cubana contemporánea*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2003.
- CABRERA, Lydia, *El Monte. Notas sobre las religiones, magia y supersticiones de los
negros criollos y el pueblo de Cuba*, Miami, Editorial Universal, Colección del
Chicherekú (1.ª edición: 1954), 1971.

- *La Medicina Popular de Cuba. Médicos de antaño, curanderos, santeros y paleros de hogaño*, Miami, Editorial Universal, Colección Del Chicherekú, 1984.
- CASTELLANOS, Isabel y CASTELLANOS, Jorge, *Cultura Afrocubana 3: Las Religiones y las Lenguas*, Miami, Editorial Universal, 1992.
- DAVIS, W., *Vaudou*, Paris, Presse de la Cité, 1986.
- DEREN, M., *Divine Horsemen: The Voodoo Gods of Haiti*, New York, 1970.
- DESMANGLES, Leslie G., *The Faces of the Gods. Vodou and Roman Catholicism in Haiti*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1992.
- DIANTEILL, Erwan, «El rol de la Santería en la organización de las relaciones sociales en Cuba: Identidad y parentesco», *Actas de I Congreso Europeo de latinoamericanistas*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca (edición digital), 1996.
- *Des Dieux et des Signes. Initiation, Écriture et Divination dans les Religions Afro-cubaines*, Paris, École Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000.
- DORNBACH, Mária, *Orishas en Soperas. Los cultos de origen Yoruba en Cuba*, Szeged, Centro de Estudios Históricos de América Latina, Universidad Attila József, 1993.
- DUANY, Jorge, «Stones, trees and blood: An examination of a Cuban santero ritual», *Cuban Studies*, XII (1982): 37-53.
- EFUNDÉ, Agún, *Los secretos de la Santería*, Miami, Ediciones Cubamérica, 1983.
- ESQUENAZI, Martha, «Fiestas de antecedente africano», VV.AA., *Fiestas Populares Tradicionales Cubanas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1998.
- FERNÁNDEZ ROBAYNA, Tomás, *Hablen Paleros y Santeros*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1994.
- *Omo Oggún*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1999.
- FRIEDMAN, Jonathan, «The past in the future: History and the politics of identity», *American Anthropologist*, 94 (1992): 837-859.
- GEERTZ, Clifford, *La Interpretación de las Culturas*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- GILROY, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, MA., Harvard University Press, 1993.
- GLAZIER, Stephen D., *Encyclopedia of African and Afro-American Religion*, New York, Routledge, 2001.
- HAGEDORN, Katherine, *Divine Utterances. The Performance of Afro-Cuban Santería*, Washington, Smithsonian Institution Press, 2001.
- HARRIS, J. R. (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*, Washington, DC, Howard University Press, 1982.

- HEARN, Adrian H., «Transformation, transcendence, or transculturation: The many faces of Cuban santería», *Humanities Research*, 10/1 (2003).
- «Afrocuban religions and social welfare: Consequences of commercial development in Havana», *Human Organization*, 63/1 (2004): 78-87.
- HERKOVITS, Melville, «African Gods and Catholic Saints in New World Religious Belief», W. A. Lessa, W. y Vogt, E. Z. (eds.), *Reader in Comparative Religion*, New York, Harper & Row, 2.^a edition, 1965: 541-547.
- HERNÁNDEZ, P. y AVEDA, M., *Santería Cubana. Sincretismo con la religión católica. Ceremonias y Oráculos*, Madrid, Eride Editorial, 1998.
- HOLBRAAD, Martin, «Religious “Speculation”: The Rise of Ifá Cults and Consumption Post-Soviet Cuba», *Journal of Latin American Studies*, 36 (2004): 643-663.
- HURBON, Laënnec, *Los Misterios del Vodú*, Barcelona, Ediciones B.S.A., 1998
- JAMES, Joel, *Los Sistemas Mágico-Religiosos Cubanos: Principios Rectores*, Caracas, UNESCO, 1999.
- «El devenir de la transculturación», *Del Caribe*, n.º 31 (2000): 3-6.
- JAMES, Joel, MILLET, José y ALARCÓN, Alexis, *El Vodú en Cuba*, Santo Domingo, Ediciones CEDDEE/Casa del Caribe, Santiago de Cuba, 1992.
- LACHATAÑERE, Rómulo, *El Sistema Religioso de los Afrocubanos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992.
- MAGOWAN, F. and GORDON, J., *Beyond Syncretism: Indigenous Expressions of World Religions*, *Australian Journal of Anthropology*, 12/3 (2001).
- MAHLER, Sarah J. y HANSING, K., «Toward a transnationalism of the Middle: How transnational religions practices help bridge the divides between Cuba and Miami», *Latin American Perspectives*, 32/1 (2005): 121-146.
- MASON, M. A., *Living Santería. Rituals and Experiences in an Afro-Cuban Religion*, Washington, Smithsonian Institution Press, 2002.
- MATIBAG, Eugenio, *Afrocuban Religious Experience*, Gainesville, University Press of Florida, 1996.
- «Religión afrocubana y sociedad civil», *Catauro (Revista de Antropología)*, 1/0 (1999): 84-93.
- MENÉNDEZ, Lázara, *Rodar el Coco. Proceso de cambio en la Santería*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales/Fundación Fernando Ortiz, 2002.
- METRAUX, Alfred, *Le Vaudou Haïtien*, Paris, Editions Gallimard, 1958.
- MILLAR, I., «Religious symbolism in Cuban political performance», *TDR (A Journal of Performance Studies)*, 44/2 (2000): 30-55.
- MILLET, José y ALARCÓN, Alexis, «Manifestaciones diabólicas del vodú en Cuba», *Del Caribe*, 5/14 (1989): 71-81.

- «Aspectos del ritual voduísta en Cuba», *Del Caribe*, 7 (1990): 58-65.
- «El culto de los gemelos en el vodú cubano», *Del Caribe*, 23 (1994): 9-103.
- OKPEWHO, I., DAVIS, C. B. y MAZRUI, A. A. (eds.), *The African Diaspora: African Origins and the New World Identities*, Bloomington, Indiana University Press, 1999.
- ORTIZ, Fernando, *Los Instrumentos de la música afrocubana*, La Habana, Ministerio de Educación y Cultura, 1996.
- PALMIÉ, Stephan, «Against syncretism: “Africanizing” and “Cubanizing” discourses in North America òrisà worship», R. Fardon (ed.), *Counterworks: Managing the diversity of knowledge*, London, Routledge, 1992: 80-104.
- PERERA, Ana Celia, «Religion and Cuban Identity in a Transnational context», *Latin American Perspectives*, 32/1 (2005): 147-173.
- PÉREZ MEDINA, Tomás, *La Santería Cubana. El camino de Osha. Ceremonias, ritos y secretos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.
- PÉREZ SARDUY, Pedro y STUBBS, Jean, *Afrocuba: An Anthology of Cuban Writing on Race, Politics and Culture*, Gainesville, University of Florida Press, 1993.
- *Afrocuban Voices: On Race and Identity in Contemporary Cuba*, Gainesville, University of Florida Press, 2000.
- RAHIER, J. M. (ed.), *Representations of Blackness and the Performance of Identities*, Westport, CT, Bergin Garvey, 1999.
- ROIG Y MESA, Juan Tomás, *Diccionario botánico de nombres vulgares cubanos*, La Habana, Editorial Científico Técnica, 2 vols., 1988.
- SIMPSON, G. E., «The belief system of Haitian Vodun», *American Anthropologist*, 47 (1945): 39-59.
- «Ideas about ultimate reality and meaning in Haitian Vodun», *Ultimate Reality and Meaning*, 3 (1980): 187-199.
- SJORSLEV, Inger, «Possession and Syncretism: Spirits as mediators of Modernity», Sidney M. Greenfield y André Droogers (eds.), *Reinventing Religions. Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2001: 134-144.
- SHOWERMAN, G., «Syncretism», *Encyclopedia Britannica*, 21 (1960): 704-705.
- STEWART, Charles y SHAW, R. (eds.), *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, London, Routledge, 1994.
- TAMBIAH, Stanley Y., «The magical power of words», *Man*, 3 (1968): 175-208.
- «A performative approach to ritual», in *Proceedings of the British Academy*, 65 (1979): 113-169.

- *Culture, Thought and Social Action*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985.
- TURNER, Victor, «Symbols in Ndembu Ritual», M. Gluckman y E. Devons (eds.) *Closed Systems and Open Minds*, Chicago, Aldine, 1964.
- *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine, 1969.
- YELVINGTON, K. A., «The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions», *Annual Review of Anthropology*, 30 (2001): 227-260.
- YELVINGTON, K. A. (ed.), *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora*, Santa Fe, N. M., School American Research, 2002.

Fecha de recepción: 15-11-2005

Fecha de aceptación: 3-3-2006

Envío versión adecuada a las normas: 21-1-2008

TO DANCE BEMBE: AN ANTHROPOLOGICAL PROCESS APPROACH (CONTRAMAESTRE, SANTIAGO DE CUBA)

Literature on Afro-Cuban religions has shown a preferential interest in historic relations and spreading, in syncretism or in the metaphysics of rituals, often studied fragmentedly. This text, from southwest Cuban Bembe, insists on the need for a dynamic analysis of ritual processes, from a performative approach. The author shows through symbolic practices, perceptions and cultural meanings conferred by the ritual actors/actresses, how different religious systems are remade by the latter by means of a highly creative cultural bricolage activity within an increasing globalization framework.

KEY WORDS: *Afro-Cuban religions, syncretism, cultural bricolage, performative approach, globalization.*
