

SINCRETISMO, PERFORMANCE Y CREATIVIDAD EN LAS RELIGIONES AFROCUBANAS (Una mirada desde el suroriente cubano)

José Alberto Galván Tudela*
(agalvant@ull.es)

RESUMEN

Este trabajo enfatiza el significado de una aproximación dinámica y performativa a los procesos rituales. El estudio de las prácticas simbólicas, las percepciones culturales y los significados del Bembé en el suroriente de Cuba muestra la reelaboración sincrética y creativa de los actores a partir de diferentes sistemas religiosos en una especie de bricolaje cultural muy creativo en el marco de la creciente globalización.

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

ABSTRACT

This paper emphasizes the significance of a dynamic and performance approach on ritual processes. The study of symbolic practices, cultural perceptions and meanings of Bembé, in the southeast of Cuba, shows actors' reelaboration on different religions systems in a sort of very creative cultural bricolage's activity within increasing globalization.

KEY WORDS: Afro Cuban religions, syncretism, cultural bricolage, performance approach, globalization.

INTRODUCCIÓN

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. 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, el presente texto repiensa 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; muestra la necesidad de investigar los sistemas religiosos no sólo como sistemas normativos sino

también y sobre todo desde una *aproximación performativa*; plantea la necesidad de analizar lo que se denomina como *sincretismo desde la perspectiva de su construcción*, tanto por parte de los ideólogos (teólogos, babalaos...), como desde la visión de los actores rituales, a través de sus discursos y narrativas, indicando sus semejanzas y diferencias, especialmente en las prácticas; y propone un planteamiento cognitivo del sincretismo, analizándolo como una forma y actividad de *bricolaje cultural* entre tradiciones culturales heteróclitas, no necesariamente religiosas. Ejemplificaré estas cuestiones, sin pretender ser exhaustivo, a través de unidades de observación situadas en el suroriente cubano, en diversos repartos del municipio de Contramaestre (Lajas, Lumumba, Macario, Blanquital...), Santiago de Cuba, y a partir de información de campo recogida desde 1999¹.

Algunas de las santeras tienen estrechas relaciones de parentesco, 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 sus altares en las denominadas *casas de santo*. Ambas 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. Es importante destacar que una de ellas 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 en 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 y separación entre ellos y los practicantes de dicha actividad religiosa. Esto ha favorecido *una relectura africana de las prácticas lucumies*, la aparición de *planteamientos sobre el retorno a África*, un *progresivo aumento del papel de la escritura y la fijación un tanto dogmática de las prácticas*.

Asimismo, se hace presente una *higienización de las mismas* (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. 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 afrocubana.

El *Bembé o fiesta de santo*, ritual central del que parto para este análisis, 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

* Instituto de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de La Laguna.

¹ Quiero aprovechar la ocasión para agradecer a la familia Ramos Carrión el apoyo y la generosa actitud que me han dispensado durante años de trabajo de campo.

inicio y desarrollo (Elegguá, Changó y Oyansa). Por otra parte, 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 urbanas (F. Ortiz, 1996: 32). Actualmente, los bembés se celebran tanto en zona de 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. Pienso que 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 ESPACIOS RITUALES COMO ESCENARIOS ESTRUCTURALES Y NORMATIVOS

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, con el *ritual espírita, la comida de muerto* al padre difunto de la santera, se contraponen con el espacio público, asociado a *la santería*. Cuando escribo me refiero a un espacio que es el *locus del ritual*, un espacio que no es ni estático ni puramente geográfico, sino dinámico, y construido ex professo, dotado de variados significados y, a la vez, sujeto a *ritos de purificación, de defensa y de exclusión simbólica*.

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.

Los actores 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. Los espacios son fluidos, dado que si bien el santo del tronco de 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.

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 actores 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 actores rituales*. En último término, *es la utilidad práctico-simbólica lo que no impide a los actores pasar de uno a otro*.

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

HACIA UNA APROXIMACIÓN PERFORMATIVA²

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.

² Esta concepción performática es deudora de la obra de St. Tambiah (1979, 1968) y de M. Bloch (1969; 1989).

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 analizados de un modo fragmentado. Casi 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 actores rituales, fenómenos que nos resultan enormemente complejos y variados tanto desde una perspectiva temporal como espacial.

Este planteamiento, llamémosle historicista y metafísico, ha ayudado mucho a comprender algunos contextos, pero en muchos casos también ha favorecido contrariamente una apreciación folklorista 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 actores 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, 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 expresa durante el ritual exigiendo un animal que puede no corresponderse con el que se ofrece. Estos aspectos del ritual son esperados 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 las fiestas 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 el 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 este, no se procedió a *solicitar limosna y levantar el santo*. Es fácil escuchar, entre los santeros del oriente cubano, que *los santos son limosneros*. Es por lo que no entienden que se cobre por *un trabajo, por tocar en una fiesta de santo*, como sucede en La Habana... 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.

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 (2 chivos y tres gallos de Babalú-ayé; dos gallos y tres ovejos para Changó) cayeron ensangrentados bajo la enramada, entre el cañambú y el altar de los santos. En los tres días del Bembé de Lajas del 2005 aparte de las ofrendas a Changó y Babalú-ayé hay que señalar las de Elegguá (1 chivo y dos gallos), la de Oggún (1 chivo y un gallo) y la de Oyansa (3 gallos). Un total, incluyendo los de Changó y Babalú-ayé, de 4 chivos, 3 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 2 chivos que fueron devueltos para el año próximo, debido a la cantidad de animales.

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.

Los perfumes con los que se trabaja la palangana de agua para bendecir los cuchillos, los animales o el público, deben ser múltiples, pero pueden variar en su complejidad. 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 licores, pan, dulce 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, solo con dulces caseros, ya que no se disponía de ellos en las panaderías. Las velas, elaboradas con cera de abejas, 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. El chivo de San Lázaro también se la hace sola, al igual que la del ovejito de Santa Bárbara. Pero a Oggún se le pone la comida en caldero, no en plato; y a Oyansa no se le puede dar dulce, matándole el ovejito 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 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.

Por otra parte, el carácter figurativo, que incluye las cromolitografías y telas pintadas, siguen dominando los altares en la zona suroriental de Cuba, y más en concreto en Contramaestre. Las soperas, aún no se han difundido, colocando a menudo bajo el altar las piedras sagradas u *otanes*. Como es sabido, sobre esto ya había escrito Lydia Cabrera en su volumen sobre Ochún y Yemayá en 1980.

«Si el oloricha es muy pobre, las piedras sagradas, sus Santos, ocupan, *guardadas en soperas como hoy se acostumbra*, un espacio limitado de la habitación en que vive. De lo contrario se le destina una habitación en que se practican los ritos, que llaman en Cuba «el Cuarto de los Santos» y en lucumí, *igbodu, Iyara*, también le dicen algunos. Estos «cuartos de los Santos», por las imágenes católicas que siempre encontramos en ellos..., —las soperas con las piedras del culto y los atributos de los Orichas se disimulan en un armario que se continúa llamando «canastillero»— nos traen a la memoria aquella otra habitación a media luz, impregnada de olor a cera, que servía de oratorio y nunca faltaba en la antigua casa cubana. Allí estaban las estampas e imágenes de bulto de los Santos de la devoción de la familia; allí, en el «cuarto de los Santos», se recogía la señora de la casa para rezar sus oraciones, y si tenía capellán, para confesar y recibir la comunión».

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 sorprendentes, 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 ellos 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 dogmatización y formalización de los rituales (fuerte control de las ideas y conocimientos a través de los múltiples libros publicados y la aparición de Sociedades como la Yoruba para canonizar lo auténtico/no auténtico de las prácticas) y la aparición de una jerarquización religiosa. Así, en la X Conferencia Internacional de Antropología (22-26 noviembre 2010) celebrada en La Habana por el Instituto Cubano de Antropología Nacional (ICAN) se ha constatado el desarrollo de la regla Ifá como autónoma, si bien estructuralmente relacionada, de la regla de Ocha (ver Revista Batey 1, 2010). Este fenómeno reciente parece una agudización de la jerarquización religiosa, que responde a mecanismos de control o de poder.



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, Alemania, Francia, Italia y España) o centroamericanos (Méjico), está dotando a las religiones afroamericanas y concretamente a las afrocubanas de un carácter global. 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 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 solo hace falta: 7 rosas rojas, 1 coco seco con agua, 1 cerveza clara, un poco de perfume, un puñado de arroz, un poco de azúcar blanca, 1 peine y la ropa que tú quieras llevar, utilizándola solamente para la ceremonia. Después de esta, 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 madrinas 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 consanguinidad, 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 y de un modo más complejo de la realidad social.

EL SINCRETISMO COMO BRICOLAJE CULTURAL Y PROCESO CREATIVO

Quisiera presentar algunas consideraciones en torno al sincretismo, en las que defiendo que en el contexto cambiante y globalizador actual los rituales afro-cubanos constituyen procesos donde el concepto de sincretismo debe ser repensado como *una realidad creativa*, y *una actividad de bricolaje cultural*, y no simplemente como un *proceso de degeneración* de rituales en contacto, que entiendo nunca fueron realidades puras, ni hoy como *una forma de resistencia cultural*, ni como *un mosaico de civilizaciones*, sino como *una articulación y/o simbiosis* de componentes 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*, difundiéndose por todo el mundo, hay que imaginar nuevas causas y funciones.

El sincretismo, en cierta medida, está por todas partes de 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, 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 ha sido y aún es para muchos 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 patakíes o relatos míticos africanos, y utilizando imágenes, pictografías e incluso objetos, cuyo significado se asignaba a través de colores. Indudablemente, esto constituyó una forma de resistencia a la presión cultural etnocidaria de los españoles y de la religión cristiana en Cuba.

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 actores rituales en oriente y especialmente en Lajas contemplan el sincretismo (*para*

nosotros el viejo Lázaro, dicen, 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 afroamericanas.

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 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. Esta sabe que los dos nombres, africano y católico, son lo mismo, hacen referencia a un mismo santo, utilizándolos casi indiferentemente. 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 solo 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 y la metonimia*, las poblaciones 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 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?

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 actores 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 mundiales.

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 religiosas (Magowan y Gordon, 2001: 253-258).

En cierto modo, el sincretismo es una actividad de *bricolaje*, tal como lo expresó Cl. Lévi-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 en general y afrocubana en particular 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 Elegguá.

En el caso africano, Behrend & Puig (eds.) han puesto de relieve cómo espíritus cristianos denominados Hitler, Mussolini, 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 modernidad (1999: XIII-XIV). La capacidad de crear y buscar relaciones entre realidades que en sí no aparentan tener vinculación alguna, pasa a ser central en los procesos de sincretismo. Digo que no aparentan tener relación para el observador, porque no están vinculadas a las mismas o semejantes tradiciones culturales. Por el contrario, sí son relacionadas por los actores rituales a través de insospechadas analogías, metáforas y metonimias, del pensamiento mágico.

No obstante, como ha afirmado Sjorsler (2001), la dificultad de distinguir el sincretismo como ritual o fenómeno religioso del *bricolaje* inherente en otras formas de mezcla cultural es un problema clave en los análisis antropológicos. En muchos contextos, incluyendo las expresiones locales de las religiones mundiales, 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.



Ch. Steward y R. Shaw (eds., 1994: 21) 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 este una enorme capacidad para contener la paradoja, la contradicción y la polifonía.

El sincretismo 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. 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.

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, por ejemplo la asociación de 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 religiosamente.

En Lajas no todos los santos africanos tienen un correlato cristiano en la mente de los actores 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 (Lachatañeré, 1992) 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 (Lachatañeré, 1992). 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 (se dice que «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 altar. De este modo, el Bembé de Lajas está cambiando constantemente, como toda realidad viva.

El éxito de estas religiones afrocubanas 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. La gente participa en múltiples, y más o menos discrepantes universos de discurso y construye diferentes, parciales y simultáneos mundos en los que ellos se mueven, no procediendo su construcción cultural de la realidad de una sola fuente.

Estamos ante religiones cuyas funciones son *más pragmáticas que de salvación en el más allá, más de descenso que de ascenso a los dioses* para la resolución de los problemas de la vida diaria, por lo que están abiertas a la contemporaneidad. Desarrollan más 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.

CONCLUYENDO

A través de los espacios, recreados ritualmente, las actrices/ores distribuyen acciones, gestos y palabras, iconos, cantos y oraciones, plantas y alimentos en un conjunto ordenado, pero a la vez abierto y cambiante. Es por ello, que en este texto 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 aquellos es/son dominantes en la actividad ritual.

He puesto de relieve como en el Bembé suroriental aparecen elementos derivados de la globalización. Esto parece 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.

En cierta medida, a su vez, 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 a través de las redes y generando diversas formas adaptativas.

BIBLIOGRAFÍA

- BEHREND, H. y LUIG, U. (eds.) (1999). *Spirit Possession, Modernity and Power in Africa*. Madison: The University Wisconsin Press.
- BLOCH, M. (1969). Symbols, song, dance and features of articulation. *European Journal of Sociology* 15: 55-81.
- (1989). *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press.
- BOLÍVAR, N. y LÓPEZ CEPERO, M. (1995). *¿Sincretismo Religioso? Santa Bárbara/Changó*. La Habana: Editorial Pablo de la Torriente.
- BRANDON, G. (1993). *Santería: From Africa to the New World*. Bloomington: Indiana University.
- GREENFIELD, S.M. y DROOGERS, A. (eds.) (2001). *Reinventing Religions. Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers,
- GALVÁN TUDELA, J.A. (2007). «Las Religiones en Canarias, Hoy: Una Perspectiva Antropológica Transnacional». En F. Díez de Velasco y J.A. Galván Tudela (eds.) *Las Religiones Minoritarias en Canarias, hoy: Perspectivas Metodológicas*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, pp. 69-107.
- (2008). «Bailar Bombé: Una perspectiva antropológica procesual». *Revista de Indias* 48(243): 207-247.
- (2010a). Tú vas a ser el Palo mayor, pero dejo un poquito para cada uno. *Revista Batey* I (digital).
- (2010b). Construyendo las identidades Religiosas. *Revista Batey* I (digital).
- GALVÁN TUDELA, J.A. y GARCÍA VIÑA, A.Y. (2008). «Religiones Afroamericanas en Canarias». En F. Díez de Velasco *Religiones entre continentes. Minorías Religiosas en Canarias*. Barcelona: Icaria Editorial/Fundación Pluralismo y Convivencia, pp. 237-253.



- GALVÁN TUDELA, J.A., ROSARIO MOLINA, J.C. y SÁNCHEZ, K. (2008). «Multirreligiosidad en Cuba y la competencia interreligiosa en el oriente cubano». En *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la Religión*. Mónica Cornejo, Manuela Cantón, Ruy Llera (coord.). San Sebastián: FAAEE, pp. 95-122.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (2009). «Curación, Religión y Poder: El Milagro de la Esperanza en el oriente cubano». *Bandue (Asociación Española de Historia de las Religiones)* 3: 155-182.
- HAGEDORN, K.J. (2001). *Divine Utterances. The Performance of Afro-Cuban Santería*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- HERKOVITS, M.J. (1937). «African Gods and Catholic Saints in New World Religious Belief». In W.A. Lessa & E.Z. Vogt (eds.) *Reader in Comparative Religion*. New York: Harper & Row, 2ª ed., 1965, pp. 541-547.
- HERNÁNDEZ, P. y AVEDA, M. (1998). *Santería Cubana. Sincretismo con la religión católica. Ceremonias y Oráculos*. Madrid: Eride Editorial.
- MAGOWAN, F. y J. GORDON (2001). Introduction to Beyond Syncretism: Indigenous Expressions of World Religions. *The Australian Journal of Anthropology* 12 (3): 253-258.
- MATORY, J.L. (1999). «Afro-Atlantic culture: On the live dialogue between Africa and the Americas». In K. A. Appiah, H. L. Gates, Jr. *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*. New York: Basic Civitas Books, pp. 36-44.
- MENÉNDEZ, L. (2002). *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales/Fundación Fernando Ortíz.
- OKPEWHO, I., DAVIS, C.B. y MAZRUI, A.A. (eds.) (1999). *The African Diaspora: African Origins and the New World Identities*. Bloomington: Indiana University Press.
- PALMIÉ, S. (1992). «Against syncretism: 'Africanizing' and 'Cubanizing' discourses in North American *orishá* worship». In R. Fardon (ed.) *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. London: Routledge, pp. 80-104.
- PEEL, J.D.Y. (1968). Syncretism and Religious Change. *Comparative Studies in Society and History* 10(3): 121-141.
- PERERA PINTADO, Ana C. (2005). Religion and Cuban Identity in a Transnational Context. *Latin American Perspectives* 32(1): 147-173.
- PÉREZ AMORES, Greyc (2010a). «Visado para Orula. Procesos de conversión religiosa en el contexto de la emigración cubana a Tenerife. Entre lo sagrado y lo profano». En *Actas del XIX Coloquio de Historia Canario-Americana*. Gran Canaria (en prensa).
- (2010b). «Orishas en Tenerife. Acercamiento al tema de las reelaboraciones simbólicas y el papel de la mujer en la integración sociocultural, la difusión y la mercantilización de las religiones afrocubanas en Tenerife en la actualidad». *Batey. Una revista de Antropología Sociocultural* 1. (1): 7-26.
- (2011). *Sin Monte sigue habiendo palo. Orishas en Tenerife*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea (en prensa).
- PÉREZ MEDINA, J. (1998). *La Santería Cubana. El camino de Osha. Ceremonias, ritos y secretos*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- RAHIER, J.M. (ed.) (1999). *Representations of Blackness and the Performance of Identities*. Westport: CT. Bergin Garvey.
- SIMPSON, G.E. (1945). The belief system of Haitian Vodun. *American Anthropologist* 47: 35-59.

- (1972). Afroamerican religions and religious behavior. *Caribbean Studies* 12: 5-30.
- (1978). *Black Religions in the New World*. New York: Columbia University Press.
- (1980). Ideas about ultimate reality and meaning in Haitian Vodou. *Ultimate Reality and Meaning* 3: 187-199.
- SHOWERMAN, G. (1960). Syncretism. *Encyclopaedia Britannica* 21: 704-705.
- SJORSLEV, Y. (2001). «Possession and Syncretism: Spirits as mediators of Modernity». In Greenfield, S. M. & Droogers, A. (Eds) *Reinventing Religions. Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. pp. 131-144.
- STEWART, Ch. y SHAW, R. (eds.) (1994). *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge.
- TAMBIAH, St. (1968). The magical power of words. *Man* 3: 175-208.
- (1979). «A performative approach to ritual». In *Proceedings of the British Academy* 65: 113-169.
- (1985). *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- (1990). *Magic, Science, Religion, and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Recibido: 5-4-11; aceptado: 26-10-11

