



VII CONFERENCIA INTERNACIONAL  
Antropología 2004  
Noviembre 24 al 26 del 2004

## **BAILAR BEMBÈ: REFLEXIONES ANTROPOLÓGICAS**

José Alberto Galván Tudela  
Laboratorio de Antropología Social  
Universidad de La Laguna  
España

Bailar Bembé es la expresión como los afrocubanos de la zona suroriental llaman a la actividad ritual en torno a los santos (Santa Bárbara, San Lázaro, Ogún...) en ocasión de sus festividades. Si tocar bembé, dar comida de santo, pagar un compromiso...designa aspectos centrales del mismo, bailar bembé caracteriza a la actividad ritual en su conjunto. Para ellos, la música sin el canto y la danza deja de ser un verdadero bembé. A través de aquella expresión queda patente la multiplicidad de canciones, gestos y tipos de bailes, propios de cada santo. Por ello, al comienzo de la celebración de Santa Bárbara en esta zona de Cuba, se canta: Santa Bárbara bendita/Mi madre Nazareth/aquí están tus hijos/bailándote bembé.

La presente comunicación pretende efectuar una reflexión antropológica sobre el Bembé en el oriente cubano, a partir de materiales de campo recogidos entre 1999 y 2004, en dos repartos del municipio de Contramaestre (Santiago de Cuba): uno en el pueblo, Lumumba (Contramaestre), y el otro en el campo, Lajas (América Libre). En el primero, 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. Sin embargo, la familia de Lajas celebra ambas comidas de santo el primer fin de semana del mes de enero. La comunicación se basa preferentemente en esta última, y se caracteriza por la entrega de los compromisos en un ritual integrado, en el que se hacen presentes diversos santos (Changó, Babalú-ayé, Eléggua, Oggún, 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.

En Lajas el espacio privado, de la casa, ligado al ritual espiritista del padre difunto de la santera, parece contraponerse con el espacio público, asociado a los santos. No obstante, esos espacios son fluídos, dado que si bien el santo del árbol (luamondon) se encuentra usualmente a un lado del altar en la casa de santo, también he presenciado rituales dedicados al mismo en una de las dependencias de la casa, por la salud de un niño de la familia, que padece ataques de epilepsia.

La primera cuestión que me planteo es: ¿Coexisten el espiritismo, el palo, el vudú y la santería o están los elementos de estos sistemas religiosos verdaderamente cruzados en los



VII CONFERENCIA INTERNACIONAL  
Antropología 2004  
Noviembre 24 al 26 del 2004

rituales que tienen lugar en Lajas? Sabemos que lo africano a menudo ha sido percibido como contrario al espiritismo por parte de los espiritistas. No obstante, eso no sucede entre algunos sectores de afrocubanos de la zona, que practican tanto los rituales espíritas como los africanos, pasando de uno a otro con una naturalidad que llama la atención. Ante este hecho, lo que interesa es saber porqué entre ellos estos rituales no son percibidos como contrarios, sino como compatibles. Mi hipótesis está ligada al hecho de que en cierta medida la existencia y organización social de los dos espacios (casa/patio, privado/público, espiritismo/santería, identidad de grupo doméstico/identidad étnica, de afrocubano), bastante definidos pero con fronteras liminales ambiguas, favorece esa percepción de compatibilidad.

Por otra parte, 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. Y, a su vez, perciben las semejanzas entre las almas del espiritismo y los ancestros del palo, lo que favorece y, en cierto modo, hace posible a los actores rituales pasar de un sistema al otro sin ningún problema.

En segundo lugar, nos preguntamos en qué medida la incompatibilidad de los sistemas religiosos está más en la perspectiva analítica de los investigadores que en la cabeza de los actores rituales. O, en otros términos, ¿es la utilidad práctico-simbólica lo que no impide a los actores pasar de uno a otro sin encontrar contradicciones en ello?

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. Tal teoría ayuda a comprender mejor estos fenómenos del sincretismo, que parecen estar más cerca de la realidad social que los intentos de tipologizar los sistemas religiosos.

Por último, aunque la producción cubana sobre Santería es enorme, y en menor medida de Palomonte, Espiritismo y Vudú, la lectura de la misma ha demostrado un mayor interés por las conexiones históricas, la difusión y sincretismo de los rituales, que por 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, ha ayudado mucho a comprender algunos contextos, pero en muchos casos también ha favorecido contrariamente una apreciación



VII CONFERENCIA INTERNACIONAL  
Antropología 2004  
Noviembre 24 al 26 del 2004

fragmentada y folklórica de los procesos rituales, eludiendo en gran medida la riqueza y la complejidad de significados, así como las variadas funciones sociales de los mismos. En cierta medida, las investigaciones se han dirigido más a establecer las normas o reglas, que a mostrar la múltiple y compleja diversidad de la puesta en escena, la performance ritual, 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.

Esta comunicación, por ello, apuesta por la necesidad de presentar de un modo más denso, como indicara el antropólogo Cl. Geertz, 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 completo de la realidad social.

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, tanto de La Habana como de Pinar del Río, tanto de Miami como de otras naciones de Europa o América del Sur...Esta fiesta, sin duda, es la ocasión que muchos emigrantes aprovechan para regresar y compartir en familia.



VII CONFERENCIA INTERNACIONAL  
Antropología 2004  
Noviembre 24 al 26 del 2004

## **BAILAR BEMBÈ: REFLEXIONES ANTROPOLÓGICAS**

José Alberto Galván Tudela  
Laboratorio de Antropología Social  
Universidad de La Laguna  
España

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...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. Por ello, he querido titular e iniciar este libro con una estrofa muy utilizada al comienzo de la celebración de Santa Bárbara en esta zona de Cuba: Santa Bárbara bendita/Mi madre Nazareth/aquí están tus hijos/bailándote bembé.

La presente comunicación pretende efectuar una reflexión antropológica sobre el Bembé en el oriente cubano, a partir de materiales de campo recogidos entre 1999 y 2003, en dos repartos del municipio de Contramaestre (Santiago de Cuba): Lumumba (Contramaestre), y Lajas (América Libre). En el primero, 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. Una familia de Lajas celebra ambas comidas de santo el primer fin de semana del mes de enero. La comunicación se basa preferentemente en esta última, y se caracteriza por la entrega de los compromisos en un ritual integrado, en el que se hacen presentes diversos santos (Changó, Babalú-ayé, Eléggua, Oggún, 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.

Según M. Esquenazi (1998), 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



VII CONFERENCIA INTERNACIONAL  
Antropología 2004  
Noviembre 24 al 26 del 2004

sobre esta área geográfica” (1998:78-79). 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 muchas variantes rituales en las que se utilizan términos y expresiones en africano-congo o créole.

Para algunos autores, los bembés de la zona de Contramaestre, San Luis y Palma Soriano son bembés de sao o monte, como si se tratase de 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. Plantearlo de esta manera sería cometer el error de 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.

Podemos afirmar que las variaciones de los instrumentos musicales en los bembés de los cubanos de la región oriental no son muchas, pues regularmente usan tres: un quinto, que lleva la base mayor, que repica, que puede parar en un momento determinado, y dos tambores de fondo, que llevan el ritmo de la música. A veces, se le añade un cuarto, denominado el llamador, que es el segundo del quinto, cuya función es agitar al quintero para que toque y se mantenga en la línea. El quinto necesita que ni el llamador ni los fondos paren. Asimismo, hay una campana o hierro de una guataca con su tornillo para tocar, que va delante marcando, pues es la guía fundamental del toque. Sin la campana se pierde el ritmo del toque. Menos frecuente es incorporar un guayo para rascar y unos palos como claves. Todos los tambores son de madera de cedro, y pueden tener un cuero de piel de chivo o de vaca –que es más duradero-, si bien el quinto suele utilizar el de chivo por ser más suave. Al tronco de cedro –que es hueco- se le huequea aún más con una trincheta. Si es posible, a todos los tambores se les colocan aros metálicos para hacerlos



VII CONFERENCIA INTERNACIONAL  
Antropología 2004  
Noviembre 24 al 26 del 2004

más resistentes a los golpes. Si el tiempo está frío se sacan al sol para que se requinten. Luego le apretan las llaves ajustando el sonido. En los bembés de los haitianos se aprecia mayor variación y riqueza. Sólo en una ocasión he visto tocar en Lajas cinco tumbas a la vez, lo cual creó cierto desconcierto entre el público pues, según los informantes, cuando se emplean más tumbas hay más reguera.

Los tumberos o quinteros son muy importantes en todas las fiestas de santo, pues sin tumbas no hay bembé. Por esto son bienvenidos en todos los altares. Ellos normalmente son hijos de santo y tienen el don de saber tocar las tumbas, están bendecidos, tienen el conocimiento para llamar a los santos. En nuestro caso, todos eran ahijados de altar, siendo relevados según se acrecentaba el cansancio por vecinos que ayudan. 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. Todo ello favorece el control de los tumberos, 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 el consumo de ron. En cierta ocasión, en otra casa 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.

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 y sus cofrades e iniciados, 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, sea el primer fin de semana de enero, comienzan a sonar cientos de tumbas por los diferentes repartos de todo Contramaestre. 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



VII CONFERENCIA INTERNACIONAL  
Antropología 2004  
Noviembre 24 al 26 del 2004

que 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'" (1996:34). 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 quieren 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. La participación de sus familiares o ahijadas será restringida si tienen la menstruación, pues echan a perder las comidas de santo, y estos no las reciben, y hay que repetirla. Para evitarlo yo pregunto a mis hijas si están menstruando, y ellas ya lo saben. A la pregunta de por qué estos estados o relaciones afectan, se contesta de forma unánime porque los santos son limpios y celosos.

No obstante, lo que si hemos 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 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 mabai, que como al piquipiqui se le añade extracto de ron no refinado, son las bebidas preferentes de los hombres. La menta –pasta de dientes mentolada con alcoholite y agua-, y el refresco de CubaLibre –cola con alcoholite o alcohol de 90 grados- que se vende en la tienda, son consumidos por las mujeres. 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. Una señora, de pasados los cincuenta años, nos llegó a decir al medio día cuando me alejaba del lugar donde se iba a celebrar el bembé, esta noche a coger cotorritas, haciendo un gesto con ambas manos representando la vulva de la mujer. En este sentido, en los bembés de Contramaestre



VII CONFERENCIA INTERNACIONAL  
Antropología 2004  
Noviembre 24 al 26 del 2004

confluyen lo sagrado y lo profano en una combinación mágica. En términos de V. Turner, el polo sensorial de la fiesta es dominante, no sólo en los entreactos, sino al interior de las 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 con la sangre de los animales ofrecidos favorece una verdadera eclosión de la sensualidad, que se amplifica en los entreactos de los bembés.

Las unidades de observación de este volumen se encuentran, una en zona urbana (reparto de un pueblo) y otra en zona de campo, de monte (en las estribaciones de la Sierra Maestra). No obstante, las dos unidades (Lumumba y Lajas, respectivamente) están unidas por estrechas relaciones de parentesco, 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 las dos santeras 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. Una nació el 5 de mayo de 1942, y la otra el 17 de diciembre de 1943.

La zona estudiada es considerada por muchos autores cubanos ( James, Millet y Alarcón, 1992; Andrés Bermúdez, 1968) como propia del denominado espiritismo cruzado, o espiritismo 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 cordón (donde el corro de médiums gira), los movimientos de las manos y el canto se realizan en el mismo lugar.

En Lajas el espacio privado, de la casa, en el ritual al padre difunto de la santera, se contrapone con el espacio público, asociado a la santería. No obstante, los espacios son fluídos, dado que si bien el santo del árbol (luamondon) 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. La cuestión que me planteo es: ¿Coexiste el espiritismo con el palo, el vudú, la santería o está verdaderamente



VII CONFERENCIA INTERNACIONAL  
Antropología 2004  
Noviembre 24 al 26 del 2004

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 en la zona, que asumen algunos rituales. Lo que interesa es saber porqué 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/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 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 en cierto sentido 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.

Indudablemente en esta línea de pensamiento mi planteamiento está cercano a la denominada teoría del intersistema formulada por L. Brummond (1980) y desarrollada para el análisis de la santería por G. Brandon (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 (James, 1999).

Según G. Brandon (1993:8), 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 compartidos.

Aunque la producción cubana sobre santería es enorme, y en menor medida de



VII CONFERENCIA INTERNACIONAL  
Antropología 2004  
Noviembre 24 al 26 del 2004

Palomonte, Espiritismo y Vudú, la lectura de la misma muestra un mayor interés por las conexiones históricas, la difusión y sincretismo de los rituales, que por 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, ha ayudado mucho a comprender algunos contextos, pero en muchos casos también ha favorecido contrariamente una apreciación fragmentada y folklórica de los procesos rituales, eludiendo en gran medida la riqueza y la complejidad de significados, así como las variadas funciones sociales de los mismos. En cierta medida, las investigaciones se han dirigido más a establecer las normas o reglas, que a mostrar la múltiple y compleja diversidad de la puesta en escena, la performance ritual, 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.

Esta comunicación, por ello, apuesta por la necesidad de presentar de un modo más denso, como indicara el antropólogo Cl. Geertz (2000), 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



VII CONFERENCIA INTERNACIONAL  
Antropología 2004  
Noviembre 24 al 26 del 2004

más completo de la realidad social.

Esta comunicación la he organizado, tras esta amplia introducción, en tres partes. Primeramente, en el estudio de la simbolización de los espacios. Con ello quiero presentar el locus del ritual, un espacio que no es ni estático ni puramente geográfico, sino dinámico, y construido *exprofesso*, dotado de variados significados y, a la vez, sujeto a ritos de purificación, de defensa y de exclusión simbólica. Defiendo que en todo ello tienen un papel decisivo lo que denominan los informantes las bases o puntos y líneas que los articulan. En segundo lugar, intento realizar una caracterización lo más minuciosa posible de la acción ritual y de las ofrendas de compromisos a santos como Eléggua, Santa Bárbara y San Lázaro, Oggún y Ollansa. Por último, en tercer lugar, realizo algunas consideraciones antropológicas en torno al valor eurístico del sincretismo, la interpretación de la posesión como estado alterado de conciencia, la articulación de la identidad de linaje y la identidad étnica y la explicación de la presencia reiterada de algunos símbolos de condensación, en terminología de V. Turner (1964), ligados a orishas, tales como Oggún y Eléggua.

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...Esta fiesta, sin duda, es la ocasión que muchos emigrantes a La Habana o Santiago aprovechan para regresar y compartir en familia.