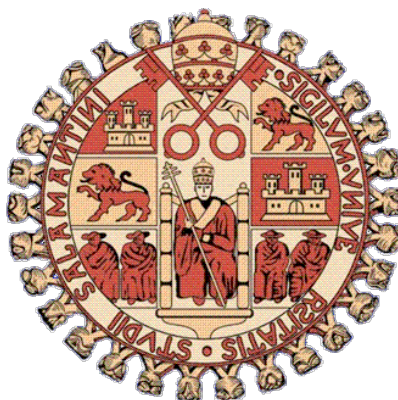

Universidad de Salamanca
Instituto Universitario de Iberoamérica

Programa de Doctorado Interuniversitario *Antropología de Iberoamérica*



***La Sociedad Secreta del Leopardo entre África
y América: la búsqueda de una identidad***

Director:
Dr. D. Ángel B. Espina Barrio

Tesis doctoral presentada por la Licenciada
D^o. VIRIDIANA TAMORRI

FEBRERO 2014

A mis abuelitas

***El ejemplo de los antepasados
es como una alforja para el joven viajero.***

(Proverbio africano)



***Boto, boto kean boto, botorí kiamboto kameñe
Efor áнкуариро kuriñán sakua antiberó****

*"Lo supremo, inmesurable, lo más sagrado de Efor: la reunión de los Grandes Espíritus de los Antepasados, que crearon la Religión Abakuá" (Cabrera, 1958: 123).

Agradecimientos:

Deseo agradecer a mis padres y a mis hermanos por haberme apoyado y a Fer por ser el compañero de mi viaje.

Sin la ayuda, apoyo e indicaciones de mi director el Doctor Ángel Espina Barrio, no sólo durante la redacción del trabajo sino también a lo largo de todo el periodo del doctorado, esta tesis no hubiera visto la luz.

Asimismo quiero agradecer la Profesora Alessandra Ciattini, de la Universidad de Roma La Sapienza, por haberme guiado desde los tiempos de la licenciatura hasta hoy, además de haberme enseñado a llevar a cabo con determinación y pasión este duro y fascinante trabajo.

Un agradecimiento particular a Ramón Torres Zayas, que me llevó de la mano dentro del mundo Abakuá.

El apoyo de los investigadores cubanos del CIPS, en particular al difunto director Jorge Ramírez Calzadilla, que ha sido determinante sobre todo en mis primeros momentos en Cuba.

Gracias a todos mis amigos italianos, cubanos, mexicanos y españoles que me han acompañado en este camino.

Deseo agradecer todos los profesores del Doctorado en Antropología de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca por sus enseñanzas y amistad, en particular al Profesor José Antonio Fernández de Rota y Monter (q.p.d), quien por primero me animó e incitó a creer en esta investigación.

Y finalmente, los abanekues que han colaborado conmigo, merecen sin duda el agradecimiento más grande: gracias por haber confiado en mi y haberme brindado la posibilidad de acercarme un poco a su realidad: **¡Ekué, Ekué! ¡Mokongo Má Cheberé!**

ÍNDICE

PRIMERA PARTE:

PRESENTACIÓN DE LA SOCIEDAD SECRETA ABAKUÁ DE CUBA

Capítulo 1:

INTRODUCCIÓN.....	3
1.1 Justificación.....	8
1.2 Objetivos de la investigación.....	9
1.1 Hipótesis.....	11
1.2 Métodos: levantamiento bibliográfico e investigación cualitativa.....	11

SEGUNDA PARTE:

DISEÑO TEÓRICO Y METODOLÓGICO

Capítulo 2:

MARCO TEÓRICO.....	19
2.1 Reseña sobre la Antropología Afroamericanísta.....	19
2.2 Campos de abstracción.....	27
2.3 Preámbulo teórico.....	41
2.4 Herramientas analíticas e interpretativas.....	44
❖ <i>Sociedad secreta</i>	
❖ <i>Identidad</i>	
❖ <i>Memoria</i>	
❖ <i>Mito</i>	
❖ <i>Rito</i>	
❖ <i>Communitas</i>	

Capítulo 3:

METODOLOGÍA: INSTRUMENTOS Y ESTRATEGIAS DE INVESTIGACIÓN	69
3.1 El trabajo de campo y la observación participante	69
3.2 Las entrevistas y su interpretación	77
3.3 Análisis de los resultados	88

TERCERA PARTE:**MARCO HISTÓRICO CONTEXTUAL****Capítulo 4:**

ÁFRICA EN CUBA: DE LA TRATA NEGRERA A LA CONSTRUCCIÓN DE UN ESPACIO SOCIAL EN AMÉRICA.....	93
4.1 La colonización cubana	93
4.2 El régimen esclavista	100
4.3 Algunos datos sobre la procedencia étnica de los esclavos y su adaptación en América	112
4.4 El africano en el Nuevo Mundo	117
4.5 La presencia africana en Cuba	124
4.6 El papel del cabildo en la preservación de las culturas africanas en la isla caribeña	130

CUARTA PARTE:**DISCUSIÓN: EL LEGADO DE LA MEMORIA Y LA
CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD****Capítulo 5:****LA RELIGIOSIDAD CUBANA Y LA TRAYECTORIA ABAKUÁ EN LA
HISTORIA DE CUBA143**

5.1 El panorama religioso cubano143

5.2 La relevancia de las religiones de origen africano en la Cuba de ayer y
de hoy150

5.3 La Sociedad Secreta Abakuá: estrategias de sobrevivencia160

Capítulo 6:**LA SOCIEDAD DEL LEOPARDO ENTRE ÁFRICA Y AMÉRICA: EKPE Y
ABAKUÁ169**

6.1 Antecedente africano: Calabar la tierra del mito169

6.2 La organización social y religiosa del Calabar: el fenómeno de la
Sociedad Secreta de Ekpe177

6.3 Descripción estructural de Ekpe185

Capítulo 7:**EL MITO Y EL RITO COMO DISPOSITIVOS DE LA MEMORIA Y DE LA
IDENTIDAD ABAKUÁ189**

7.1 El mito Abakuá y su interpretación probable189

7.2 Los fragmentos de la identificación: la estructura, las plazas y los
mandamientos.....207

7.3 Descripción e interpretación de los rituales216

7.4 El *trait d' union* entre África y América: los Íremes como figuras del
recuerdo.....229

7.5 La construcción de la identidad social de los abanekues	235
---	-----

CONCLUSIONES	243
BIBLIOGRAFÍA	251
ANEXO 1	263

ÍNDICE ICONOGRÁFICO:

• FIGURA I: Tabla sobre la intensidad de los africanismos, (modificada de Bastide, 1970: 44):.....	31
• FIGURA II: Foto de un Íreme bailando con una Plaza, (modificado de http://lasmonedasdejudas.blogspot.it/):	89
• FIGURA III: Tabla sobre el número de los esclavos, (modificada de Bastide, 1970: 36):	109
• FIGURA IV: Mapa de las rutas para el comercio de esclavos hacia el Caribe, XVI siglo:	115
• FIGURA V: Foto de un bohío, (modificado de http://www.lajiribilla.co.cu/index.html):.....	129
• FIGURA VI: Foto del cabildo carabalí isuama, (modificada de AA. VV. 1982):.....	134
• FIGURA VII: Imagen del Día de Reyes, (modificada de http://lasmonedasdejudas.blogspot.it/):.....	135
• FIGURA VIII: Foto de ejemplos de diablitos: a la izquierda el denominado la kulona, (modificadas de Ortiz, 1981):	138
• FIGURA IX: Foto de un Íreme Abakuá, (modificadas de Ortiz, 198):.....	138
• FIGURA X: Foto de un altar con atributos de los orishas, Emanuela Principato, La Habana 2008:	154
• FIGURA XI: Mapa de la región del Calabar:.....	171

- **FIGURA XII:** Mapa de las etnias principales del Calabar: **175**
- **FIGURA XIII:** Imagen de Mañongo Pabio, el Fundamento de Nasakó, (modificado de Cabrera, 1958: 90):.....**192**
- **FIGURA XIV:** Emblemas de Sikán, (modificado de Cabrera, 1958: 91):.....**197**

PRIMERA PARTE:

**PRESENTACIÓN DE LA SOCIEDAD SECRETA
ABAKUÁ DE CUBA**

*Para obtener una verdad cualquiera sobre mí,
es necesario que pase por otro.
El otro es indispensable a mi existencia
tanto como el conocimiento
que tengo de mí mismo.
En estas condiciones,
el descubrimiento de mi intimidad me descubre
al mismo tiempo el otro,
como una libertad colocada frente a mí,
que no piensa y que no quiere sino por o contra mí.
(El existencialismo es humanismo)¹*

¹ Jean Paul Sartre, *L'esistenzialismo è umanesimo*, conferencia impartida en 1946.

INTRODUCCIÓN

Con la trata negrera fueron llevados a América esclavos pertenecientes de distintas etnias y regiones africanas. Una vez en el nuevo continente, esta heterogénea población representante de varias y antiguas culturas, a duras penas encontraba un espacio donde expresarse y exteriorizar libremente su cultura originaria.

Para lo que se refiere a Cuba, su complejidad cultural es el resultado de procesos sociales, políticos y económicos que se sucedieron en la isla, y en toda Latinoamérica, durante más de cuatro siglos, lo que puede definir su sociedad como un mosaico cuyas *piezas* más vitales y vigorosas son aquellas generadas por las culturas de origen africano.

En el curso de la historia las tradicionales culturas africanas lograron un espacio cada vez más relevante, tanto en el ámbito de la cultural material como en lo religioso.

Las cifras² de esclavos que llegaron a Cuba con la trata nos dan una idea de la magnitud de la presencia africana en la isla caribeña y de la gran variedad étnica ahí presente, la cual contribuyó de manera substancial a la amalgama cultural cubana, aportando elementos culturales desiguales que en el contexto cubano se superpusieron entre ellos y con la cultura de los colonizadores.

Ejemplo de esto son las religiones aún presentes en Cuba, las cuales juegan un papel vital y dinámico en la construcción de la identidad de la isla,

² Se calculan alrededor de 925 mil esclavos africanos entrados en la isla durante todo el periodo de la trata.

como son la Santería de origen yoruba, el Palo Monte procedente del área bantu, la Regla Arará del Dahomey y Abakuá de Calabar.

La Sociedad Secreta Abakuá³, que pertenece al contexto religioso afroamericano, no es otra cosa más que la evolución en Cuba de la africana Sociedad del Leopardo Ekpe. De hecho representa la fusión en tierra americana de los cultos de las antiguas culturas del Calabar, región africana ubicada en el sureste de Nigeria.

En este contexto analizaré tanto la vertiente africana como la americana de Abakuá, profundizando su desarrollo cubano y las motivaciones de su persistencia en el Nuevo Mundo.

Varias de las etnias habitantes de esta área africana que migraron a Cuba fueron agrupadas bajo el topónimo de Carabalí, comprendiendo las tribus Efik, Efor y Oru, consideradas las fundadoras de la religión Abakuá.

Hay que decir que Abakuá representa un fenómeno que fuera del Calabar se puede hallar sólo en Cuba, dónde surgió oficialmente en 1836.

En su tierra de origen la religión deriva del encuentro y sincretización de las tradiciones religiosas de las tribus antedichas, que compartían los cultos totémicos del pez y del leopardo, entre otros animales, el culto de los antepasados y las fuerzas de la naturaleza, además de la práctica de organizarse en sociedades exclusivas.

La creencia religiosa está basada en la conexión entre el mundo de los vivos y el de los muertos, personificados ritualmente por las plazas o dignatarios que forman la jerarquía abakuá. Esta conexión se verifica a partir de la reproducción de la “voz” del Ser Todopoderoso Abasí mediante el sonido de *Ekue*, el tambor más sagrado que habla en los rituales, los cuales son secretos para los no jurados (no iniciados), y se desarrollan en la casa-templo *fambá*.

³ Me refiero indistintamente a Sociedad Secreta Abakuá o Abakuá, queriendo expresar en los dos casos tanto la agrupación como la religión. Mientras que para referirme a los adeptos uso abanekues o abakuas.

El sonido de Ekue crea, por un lado, un cierto miedo reverencial hacia lo que se considera como sagrado e inframundano, mientras que por el otro, estimula un efecto místico consolidando la unión entre los que pueden escucharlo, y exaltando el sentimiento de cohesión y participación empática en el ritual.

Desde sus primordios tal religión en Cuba está organizada en sociedad secreta exclusivamente masculina, de socorro mutuo y ayuda recíproca, cuyas motivaciones sociales de reorganización en un ámbito extraño al propio se hallan en la necesidad de protección del negro en el nuevo contexto americano.

Este tipo de organización en sociedad secreta prevé evidentemente una concepción del mundo bastante compleja, ya que está presente una estratificación social que se refleja en la organización religiosa, concebida en una ordenación jerárquica donde todo grado tiene un papel bien determinado y prescrito.

El mantenimiento y la evolución de Abakuá en Cuba en las primeras etapas de la colonización son debidos a la existencia de los *Cabildos*⁴ y en particular del *Appapá Efó*, bajo cuyo amparo se formó en Regla en 1836 el primer *juego*⁵ Abakuá, denominado *Efi Butón*.

Desde entonces la Sociedad Abakuá tuvo una evolución ininterrumpida a pesar de la dura represión sufrida, motivo de su clandestinidad durante un tiempo, hacia finales del siglo XIX.

Actualmente la presencia de la Sociedad Abakuá se localiza en la zona occidental de Cuba: La Habana con los municipios de Regla, Guanabacoa, Marianao y Arroyo Naranjo; Matanzas y Cárdenas. Esto no significa que no haya fieles abakuá en el resto de la isla o fuera de Cuba pero, así como manda el mito de fundación, sólo en las provincias

4 Cabildo: organización socio-religiosa mutualista instituida por la Corona en sus posesiones y basada en el origen étnico de sus integrantes.

5 *Juego* o *Potencia* es la agrupación abakuá de cofrades.

sobredichas es posible su organización en Potencias, o sea el cumplimiento de los rituales, lo que explicaré más adelante.

A nivel estructural, la tesis está organizada en cuatro partes, cada una dividida en Capítulos y párrafos para permitir una lectura fluida.

Las primeras dos partes son de planteamiento del trabajo: su presentación, el marco teórico y la metodología a través de la cual llevé a cabo mi investigación, es decir mi experiencia de trabajo de campo en La Habana y las entrevistas a los adeptos de diferentes juegos⁶. Me detengo en este capítulo en la Afroamericanística, considerándola el ámbito de estudios dentro del cual se sitúa Abakuá y mi interés de investigación futura.

En la tercera parte afronté el marco histórico, tanto del antecedente africano de Abakuá, como de la situación durante la época de la trata negrera hasta llegar a hoy en día, para profundizar el papel de las religiones de origen africano en la sociedad cubana.

La cuarta parte está dedicada a la discusión de las hipótesis avanzadas y al desarrollo de un trabajo de interpretación de los resultados de las entrevistas. Éstos últimos fueron triangulados con las teorías sobre la identidad y la memoria en las cuales me apoyo para comprender el carácter y el alcance social de Abakuá, y que me llevaron a la formulación de mis conclusiones, en la última parte de la tesis. Además, en las conclusiones estimo el trabajo llevado a cabo hasta ese momento y las deducciones a las cuales he llegado.

Para lograr mis resultados, tanto la teoría de Assmann sobre la memoria cuyo contributo fundamental se debe, en mi opinión, al estudio de la misma como custodia de la identidad, como en los enfoques dinamista de Bastide y el de Turner, votado más hacia el simbolismo, encontré modelos interpretativos efectivos y válidos para el acercamiento de un fenómeno transcultural como es Abakuá. Esto porque se consideran los elementos culturales y religiosos como algo fluido, dinámico y en constante mutación,

⁶ Agrupaciones

no se deben cristalizar en sus posiciones sino analizarlos tanto en su trayecto histórico, como tomar en cuenta la situación actual y sus implicaciones, y luego también su hipotético desarrollo en un futuro.

En particular he empleado el enfoque dinamista de Roger Bastide (1970) dentro de la afroamericanística, que pone el acento sobre la importancia del estudio de la situación global de las culturas afroamericanas en sus etapas del pasado, del presente y del futuro, decidiendo profundizar el contexto histórico (de la colonización y trata negrera, hasta nuestros días) ya que el pasado africano puede seguir ejerciendo cierta presión sobre el presente de estas sociedades afroamericanas.

Con el acercamiento de Assmann (1992) he encontrado afinidades interpretativas al concebir la fiesta y el momento ritual como los espacios simbólicos donde acontece la construcción y el refuerzo de la identidad personal y social, lo que en rigor demostraré se produce en las ceremonias de Abakuá.

Con la teoría de la *communitas* de Turner⁷, es decir el *dominio de la igualdad*, finalmente pude arrojar luz sobre la necesidad de agregación, solidaridad y encuentro de un espacio social compartido que me parece patente en Abakuá.

Además, las herramientas sociológicas extrapoladas de Halbwachs (1996a, 1996b), Durkheim (1962) y Bauman (2013), solo por citar algunos, responden a la necesidad de encontrar las motivaciones del perdurar de Abakuá y de su éxito social.

Asimismo, con la finalidad de proporcionar una lectura clara del texto, anexo propongo un glosario de términos abakuá que derivan de los idiomas africanos (en mayoría efik y bantú) empleados por los carabalíes en el contexto ritual.

⁷ Reactualizada por Bauman 2012

1.1 Justificación:

El fenómeno de la Sociedad Secreta Abakuá, tanto en su versión africana como americana, carece de estudios sistemáticos y de amplio alcance.

Los estudios hasta ahora han tratado de interpretar en primera estancia el mito y el rito bajo el punto de vista simbólico, y ofrecen interesantes recopilaciones de su trayectoria histórica.

Con mi trabajo, en cambio, trataré tanto de ubicar Abakuá en el campo de las religiones afrocubanas como, en modo particular, de enfrentar la cuestión de su persistencia y éxito entre la población, partiendo del estudio de la memoria colectiva que considero la base de la construcción de la identidad de los adeptos, que carecen de una identificación en la sociedad cubana.

Con este propósito ofreceré una etnografía actualizada sobre el fenómeno peculiar de Abakuá, con la descripción de los rituales y la interpretación de las entrevistas llevadas a cabo a partir del 2006, hasta la última estancia de investigación de campo en febrero 2013.

Hay que decir que la falta de investigaciones cualitativas que procedan de las ciencias humanas ha ocasionado la mistificación alrededor de las pocas noticias conseguidas por curiosos, ajenos a la academia y entonces sin un valor científico, lo que procura la tergiversación de este fenómeno que, en última estancia, tiene una trascendencia social relevante dentro de las nuevas generaciones de adeptos.

Además, los prejuicios hacia los abakuás son compartidos por la mayoría de los cubanos y han causado, hoy como ayer, su estigmatización como criminales, violentos y hasta mafiosos.

Sin duda su carácter secreto y críptico ha contribuido a atribuirle una aura de misterio y inaccesibilidad, apoyada en la dificultad concreta de

conocimiento de ellos, puesto que no es fácil que un abakuá cuente mucho sobre su religión.

1.2 Objetivos de la investigación:

Los principales objetivos de esta investigación son dos y se han ido conformando y tomando sentido durante el trabajo de campo en La Habana.

Puedo decir que me muevo en dos campos, uno más etnológico en cuanto relativo a la esfera tribal africana de donde procede Abakuá, y de donde puedo sacar las informaciones relativas a las características culturales (mito, rito) y sociales (organización de la comunidad tribal) de esta religión; el otro campo se puede considerar más sociológico en el sentido que centra su atención sobre Abakuá como espacio social de creación identitaria, construida a partir de la memoria provista por el mito.

Me propongo como primer objetivo contestar a la pregunta ¿puede el mito ofrecer la base a partir de la cual construir una memoria colectiva que sea tan sólida de proveer a la creación de la identidad personal? Es decir, me propongo el conocimiento y la comprensión de cómo las dinámicas de cohesión y reciprocidad existentes entre los cofrades abakuá hayan permitido a esta religión de mantenerse fiel al modelo africano, no desnaturalizándose o comercializándose como aconteció con otras religiones de origen africano presentes en Cuba (Santería y Palo Monte entre otras).

Conforme fue creciendo mi conocimiento acerca de esta religión, así como se fortaleció el lazo de amistad y estima recíproca creado con Ramón

Zayas⁸, el actual vicedirector del Buró Abakuá, fueron cambiando los objetivos de mi trabajo. Desde un inicial propósito de destacar el origen femenino de Abakuá (lo que sin embargo trato de demostrar a lo largo de las páginas), con las sucesivas estancias de campo no pude no darme cuenta del alcance social de este fenómeno, que se refleja en la construcción identitaria de las personas que conforman la agrupación.

Así que se fue concretizando mi segundo objetivo de investigación, es decir entender las motivaciones del gran éxito de Abakuá entre la población sobre todo juvenil (entre los 17 y los 30 años).

Para lograr estos objetivos, aparte del trabajo de campo que constituye el tronco central de la investigación, me valdré del análisis de la evolución cubana de Abakuá a partir su antecedente africano Ekpe, através del cual me propongo profundizar varios aspectos que conforman este fenómeno y que le otorgan el carácter peculiar que lo distingue.

Como ya mencioné, fundamental será el empleo del mito y del rito como herramientas hermenéuticas, para la comprensión y interpretación de Abakuá, porque considerados como la base de la construcción de la memoria colectiva y por ende de la identidad, que constituye el elemento central para la comprensión de este fenómeno.

Las siguientes páginas son el resultado de un trabajo apasionante y muy complejo, que espero pueda participar al conocimiento del fenómeno Abakuá para un público más amplio y heterogéneo.

A través de coloquios en congresos y seminarios que tuve la posibilidad de impartir en estos últimos años, así como publicaciones en revistas y libros que representan el comienzo de mi trabajo de investigadora, he tenido y sigo teniendo la posibilidad de acercarme a personas interesadas

⁸ Cuando en 2006 conocí Ramón Zayas, desde ahora en adelante Mongui, él todavía no tenía un cargo dentro de Abakuá sino que se trataba de un periodista y antropólogo que estudiaba el fenómeno. En la actualidad es considerado un experto del tema. Su ayuda fue esencial tanto para conocer adeptos y participar en las ceremonias, como para entender muchos aspectos de esta religión.

al asunto Abakuá y de esa forma poder ampliar el conocimiento sobre este argumento y mi experiencia.

1.3. Hipótesis

✓ A partir del mito (el recuerdo sagrado) los abakuás construyen su memoria colectiva, que constituye la base de la identidad personal de los adeptos;

✓ Abakuá puede ser visto como *communitas*, es decir el espacio social y simbólico de agragación entre iguales, que responde a la necesidad de pertenencia social, solidaridad y respaldo mutuo;

✓ La pertenencia a Abakuá crea una identidad de grupo muy fuerte que dota los adeptos de un status social fuera de la agrupación, que les brinda la oportunidad de destacar socialmente en el contexto urbano de La Habana, y es lo que determina su atractivo entre los jóvenes.

1.4. Métodos: levantamiento bibliográfico y investigación cualitativa

Esta investigación se apoya en dos métodos de trabajo: el levantamiento bibliográfico, es decir la consulta del material disponible, y la investigación etnográfica, que comprende el trabajo de campo con la técnica de la observación participante llevada a cabo en La Habana en 2006, 2008 y 2013, y las entrevistas abiertas y semiabiertas a los informantes abakuá.

Para llevar a cabo mi investigación consulté toda la bibliografía disponible a mi alcance, tanto sobre el tema en específico, como sobre la afroamericanística, la historia de Cuba y de la colonización, que emplearé a lo largo del trabajo. Además tuve la oportunidad de entrar en el interesante campo del estudio de la identidad y de la memoria, temas que se conformaron como base explicativa a través de la cual interpretar Abakuá.

La bibliografía que consulté para profundizar estos temas y construir mi teoría se basa en los trabajos de Loredana Sciolla (2004, 2005), Maurice Halbwachs (1996a; 1996b), Gilberto Giménez (1997, 2009); Jan Assmann (1992) y Zygmunt Bauman (2013), Victor Turner (1986, 1988, 2008).

En particular Maurice Halbwachs es considerado el padre de la teoría sobre la memoria individual y colectiva, que por cierto fue retomada y criticada tanto por la socióloga italiana Sciolla como por el mexicano Giménez y el egiptólogo Assmann.

Mientras que, en específico para lo que trata Abakuá, las primeras informaciones consistentes que se tienen se deben a la obra pionera de Don Fernando Ortiz (1916; 1981; 1993). En efecto el estudioso cubano dedicó espacio al estudio de esta sociedad situándola, pues, dentro de la más amplia investigación sobre las culturas afroamericanas.

A él se deben los primeros estudios sistemáticos de este fenómeno al cual no atribuyó sólo el papel de secta criminal del hampa cubana, sino trató de comprender también su significado característico con análisis históricos, antropológicos, etnomusicológicos, etc...

Hay también estudios del ámbito médico-psiquiátrico, como el del cubano José Bustamante (1957), o el estudio de Israel Castellanos (1937) sobre la medicina legal y la criminología afrocubana, donde el autor dedica un capítulo a la brujería y al *ñáñiguismo*⁹, investigados bajo el punto de vista médico-legal.

⁹ Otro nombre con el cual son conocidos los abakuás.

Es cierto que la contribución más densa y completa es la obra de Lydia Cabrera (1958), escrupulosa observadora de la realidad africana en Cuba.

A través de las páginas de su monografía sobre la Sociedad Abakuá, dando voz a los que conocen su sentido y esencia fundante, logró abatir algunos prejuicios que gravitan alrededor de esta religión. De esa forma, consiguió restituirle la dignidad que todo fenómeno cultural tendría que tener, además de suscitar interés entre los estudiosos cubanos.

En épocas recientes hallamos los trabajos de Enrique Sosa (1980, 1982) que dedicó una monografía a los *Ñáñigos*, ganando el Premio Casa de las Américas en 1982. Esta obra ofrece muchas ocasiones innovadoras respecto al trabajo de Cabrera. En efecto se trata de una investigación más sistematizada que ahonda en la historia e interpretación antropológica de este fenómeno. Su obra puede ser definida como un conjunto, ya que investigó también las raíces africanas de los Abakuá a través del estudio de la cultura de origen con los progenitores carabalíes.

Otros valiosos aportes recientes son los de Jesús Guanche (1983, 1988), López Valdés (1966, 1985) y de Tato Quiñones (1994), éste último abakuá expulsado de su juego a causa de la divulgación de noticias sobre la religión presentes en su libro *Ecorie Abakuá*. Entre los estudios contemporáneos más interesantes se destacan los trabajos de Ramón Torres Zayas (2003, 2004, 2005), antropólogo, periodista y adepto abakuá.

Actualmente se está despertando el interés sobre el tema y vemos la recopilación de algunas tesis de grado y maestría dirigidas por el mismo Ramón Zayas¹⁰.

A parte de otros estudios aislados, esencialmente ensayos breves o artículos, lo antedicho es la parte más significativa sobre el argumento para el cual las investigaciones europeas y extracubanas en general no presentan

10 Perez Martínez, O; La Sociedad Abakuá en Cuba y el estigma de la criminalidad (Tesis de Maestría, 2006); Castro Valiente, J. "El hombre esotérico: expresiones de masculinidad en hombres iniciados en la Sociedad Abakuá de La Habana" (Tesis de Maestría, 2012).

mucho interés. Aquí merece la pena recordar las contribuciones del americano Ivor Miller (1999), que sigue desarrollando su labor tanto en Cuba como en Calabar.

La consultación de esta bibliografía en particular me ofreció una base de datos de la cual partir para desarrollar mi investigación.

El trabajo de campo representó el otro extremo de la investigación, y lo desarrollé a partir del 2006 para recopilar mi tesis de grado en Italia. Las siguientes estancias en la isla¹¹ fueron la ocasión para confutar y comparar cuanto aprendido en las visitas anteriores con las entrevistas a varios informantes, así como las pláticas con gente que no es adepta de Abakuá y que sin embargo me ofreció otra visión del fenómeno.

La etnografía¹², por su mismo carácter de investigación cualitativa, ha representado la metodología ideal para llevar a cabo mi investigación tanto del ámbito etnológico, como sobre de la esfera social de Abakuá, porque con este tipo de investigación tuve el beneficio de poder destacar la unicidad del fenómeno, lo que me permitió colocarme frente a mi objeto de análisis con posturas que respeten las peculiaridades que lo caracterizan, y garantizándome de esta forma un acercamiento dinámico y flexible a ello.

Asimismo el objeto estudiado será analizado en toda su complejidad,

“eso implica una atención particular también por las propiedades/características que generalmente son consideradas irrelevantes o que no se pueden investigar aplicando las herramientas de medición convencionales” (Ronzon, 2008: 17).

11 En 2008 y 2013.

12 La palabra etnografía deriva del griego *ethnos*, o sea raza- grupo de personas- grupo cultural-, y *graphos*, es decir escritura, y se refiere tanto al método de investigación como al texto recopilado con las informaciones recogidas (Ronzon, 2008:7)

Sin embargo, en la investigación cualitativa el investigador tiene que tener la conciencia de no ser totalmente neutral, siendo él mismo un sujeto con sus propios condicionamientos, es decir, actuar en un proceso constante de *reflexividad*.

SEGUNDA PARTE:
DISEÑO TEÓRICO Y METODOLÓGICO

2.1 Reseña sobre la Antropología Afroamericanística

A seguir me detendré en una breve reseña sobre la Afroamericanística, ya que es dentro de este ámbito de la antropología que desarrollo mi trayectoria investigativa.

Lo que generalmente se conoce como **Afroamérica** es la extensa área que abarca desde el este de Estados Unidos hasta Brasil, comprendiendo América central y el Caribe, zonas costeras de Colombia y Ecuador¹³. Estos territorios compartieron el destino de ser teatro de la trágica deportación de población esclava procedente de África durante más de cuatro siglos.

No obstante la amplitud de esta zona y los acontecimientos históricos que la hicieron protagonista y que concurrieron a conformar su complejidad cultural y social, no fue sino con Melville Herskovits, hasta la primera mitad del siglo pasado, que empezaron los estudios sobre dicha área. De hecho, el antropólogo norteamericano fue el primero en aplicar los métodos de la antropología cultural al estudio de las supervivencias africanas en el Nuevo Mundo y en considerar Afroamérica como una área cultural en sí. Por ende denominó **Afroamericanística** al estudio multidisciplinario de los grupos descendientes de los esclavos africanos llevados a América con la trata negrera.

Azzo Ghidinelli, investigador de la zona hondureña, hablando del aporte del antropólogo norteamericano a la disciplina americanista, afirma

¹³ Aquí me ocuparé sólo de la parte hispana de Afroamérica, en particular mi interés verterá sobre Cuba.

que Melville Herskovits tuvo el mérito de haber terminado con los prejuicios hasta entonces vigentes sobre este ámbito de estudios, dando valor científico a las investigaciones afroamericanistas. Admite que actualmente no se pueden aceptar todas sus conclusiones, sin embargo Herskovits desarrolló conceptos más evolucionados que sus precursores, y dió valor histórico y consideración científica a las culturas afroamericanas al comprobar la existencia de rasgos africanos en América. Además, otorgó una perspectiva histórica a los afrodescendientes, hasta entonces aislados y despreciados, Ghidinelli afirma que con Herskovits “*se abrió un nuevo capítulo en la antropología moderna: la afroamericanística*” (1984: 1).

Se puede decir entonces que las perspectivas afroamericanistas son aquellas que enfatizan, de acuerdo con los diferentes enfoques, las continuidades y las rupturas del legado africano dentro de las expresiones culturales propias de las poblaciones afrodescendientes en el Nuevo Mundo, que tienen que ser consideradas como fenómenos culturales originales y dignos de interés científico.

Para lo que trata del término **afrodescendiente**, fue propuesto por primera vez por la investigadora brasileña Sueli Carneiro en 1996, en el *4to Congreso Lusó – Afrobrasileño de Ciencias Sociales*, en la Universidad Federal de Río de Janeiro. Este término se refiere a los descendientes de las poblaciones africanas que fueron víctimas de la esclavización transatlántica.

Dada la amplitud de la zona cuya población es en su mayoría afrodescendiente, y su importancia en la construcción de la identidad socio-cultural de América, es normal preguntarse el por qué de tanta demora en constituir un ámbito de investigación sobre la misma, que sin duda merece estudios sistemáticos y detallados de sus diferentes facetas.

Según Herskovits en América hubo una dificultad en la toma de conciencia de la persistencia de las costumbres culturales africanas, debido al hecho que los elementos culturales negros –*africanismos*- no fueron llevados al Nuevo Mundo en su “versión pura”, sino transformados por el

contexto y la situación histórica, y por eso no fueron directamente reconocibles dentro del complejo tejido transcultural.

En cambio, para el estudioso francés Roger Bastide (1970) esta demora es debida al hecho que sólo después de la supresión de la esclavitud se empezó a tener algún tipo de interés sobre el estudio de las culturas afroamericanas, porque hasta entonces la población negra era considerada sólo como esclava o empleada y no como representante de una cultura tan compleja. “[...] *cuando el negro se ha vuelto ciudadano, entonces se ha planteado el problema de saber si podía o no ser integrado a la Nación: era asimilable, capaz de volverse por completo «anglosajón» o «latino»?*” (Bastide, 1970: 31).

A propósito de los africanismos, que son los elementos culturales africanos persistentes en el Nuevo Mundo, hay que decir que varían de intensidad según su poblamiento histórico, y no todos los elementos culturales africanos resistieron con la misma intensidad la presión aculturativa en todas las situaciones socioeconómicas en que resultó colocado el negro y sus descendientes; como resalta León: “*Se han producido escalas de intensidad de tales elementos afroides, que muestran una fijación o una dispersión, una eclosión o un enmascaramiento a través del proceso histórico de cada lugar*” (2001:89).

Para poder detectar y investigar estos elementos este mismo autor propone un replanteamiento de los grupos étnicos africanos en el momento de la captura, así como de la sociedad africana a lo largo de los cuatro siglos de la trata. Además hay que reconsiderar los mecanismos de adaptación sociopsicológica creados por el africano y sus descendientes, “*estos mecanismos toman distintos elementos culturales re combinados dentro de un cuerpo dado de tradiciones, tecnologías y creencias [...]*” (León, 2001: 90).

·Todas las traducciones de textos que son en un idioma diferente del español son mías.

Hay que decir que hasta este momento en Latinoamérica el interés de los investigadores estaba dirigido principalmente hacia el estudio de la población indígena americana.

Durante el periodo que va desde la Primera hasta la Segunda Guerra Mundial, en América Latina se llevaron a cabo pocos estudios fundamentales; esta etapa coincide con la búsqueda de una democracia racial por parte de la población negra, y como afirma Luz Montiel (2006: 53) “*está marcada por la obra pionera de importancia capital de Gilberto Freyre en Brasil que descubre en su país la presencia definitiva del negro y su especificidad*”.

Ya a partir de la segunda mitad del siglo XX incrementaron los esfuerzos de divulgación de este ámbito de estudios antropológicos en toda América, como atestigua José Luciano Franco:

“en 1945 apareció en México *Afroamérica*, con el propósito de servir de tribuna científica y de fuente de información sobre el estudio de los problemas afroamericanos. Era el órgano oficial del Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos, fundado en 1943, en aquella ciudad gracias a los esfuerzos de Fernando Ortiz, Gonzalo Aguirre Beltrán, Jaques Roumain, Jorge A. Vivó, Daniel F. Rubin de la Borbolla, Alfonso Caso y Miguel Covarrubias, y del que formaban parte, entre otros : Arthur Ramos, Alain Locke, Melville J. Y Frances S. Herkovits, W. E. DuBois, Aimé Césaire, Eric Williams, Gilberto Freyre, Fernando Romero, Nicolás Guillén, Rómulo Lachatañeré, Juan Liscano, Miguel Acosta Saignes, Ildelfonso Pereda Valdés, Emilio Roig de Leuchsenring, Jean Price-Mars, Regino Pedroso, Raul Rivet, Otto Klineberg, José Luciano Franco, etc. Y del que era correspondiente, en Cuba, la Sociedad de Estudios Afrocubanos” (1975:123).

El mismo autor (1975: 124-125) se refiere también a algunos trabajos dedicados a aspectos concretos de los estudios afroamericanistas, entre éstos citaré: Gilberto Freyre con *Casa Grande y Senzala*; Arthur Ramos *Las culturas negras en el nuevo mundo*; Fernando Ortiz con *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba* y *Los instrumentos de la música afrocubana*, entre otros; la prolífica antropóloga cubana Lydia Cabrera con *La sociedad secreta Abakuá, narrada por viejos adeptos* y *El Monte*; Alfred Métraux con *Le voodoo haitien*, Melville Herskovits *The myth of the negro past*, Franklin Frazier *The negro family in the United States*, añado Gonzalo Aguirre Beltrán con *La población negra de México*, y Roger Bastide con *Las Américas Negras*, solo por citar algunos.

Uno de los aportes mayores al estudio del legado africano en América es sin duda el del antropólogo francés Roger Bastide, con el antedicho enfoque dinamista que se basa principalmente en las teorías historicistas¹⁴, pero “un historicismo radicalmente renovado” respecto a Marx, como resalta Lanternari (1970:10) en el prefacio a la traducción italiana de su iluminante libro *Las Américas Negras* de 1967. Lanternari escribe:

“De Marx retoma las nociones de superestructura e infraestructura socio-económica, a las cuales él se refiere sistemáticamente en el análisis de los complejos social-religiosos que ha rigurosamente desarrollado, en particular entre las sociedades negro-americanas. Sin embargo Bastide está lejos de aceptar esas nociones según un esquema rigidamente determinístico. Del marxismo, sobretudo de Engels, trata destacar como

¹⁴ Es una corriente filosófica alemana nacida a finales de ‘800, cuyo interés es el conocimiento global de la historia y fundada en el debate sobre la diferencia entre las “ciencias del espíritu” y las “ciencias de la naturaleza”, además de la clásica distinción entre “ciencias nomotéticas” (entregadas a la búsqueda de leyes), e idiográficas (entregadas a la comprensión de acontecimientos particulares). Estos debates llegan a la antropología cultural, donde existe una discusión sobre la colocación de la historia y su relación con ésta. Las soluciones son dos: enfatizar las características del objeto de análisis, que necesitan de un método idiográfico, así pues, la antropología sería una ciencias del espíritu; o destacar el método, considerando que, a pesar del objeto, la antropología puede operar entre las ciencias de la naturaleza. Estas distinciones caracterizarán los varios enfoques antropológicos desde Boas hasta De Martino, etc..

dato positivo la interpretación a la vez sociológica y psicológica de la experiencia religiosa” (1970: 10-11).

Vemos que el estudio de las religiones afroamericanas es de interés primario en la obra de Bastide¹⁵ que admite cierta autonomía a la experiencia religiosa, de la cual se propone estudiar sus manifestaciones concretas dentro de las relaciones con las situaciones-límite propias de la vida humana. Mucho del esfuerzo de este autor se dirigió hacia la *“investigación concreta de las relaciones, a su vez determinadas, «entre las estructuras sociales y el mundo de los valores religiosos, en el contexto del fenómeno social global»”* (1970: 11).

Lo que trató de hacer Bastide fue reconstruir los modos y los tiempos de la vida cultural de las comunidades afrodescendientes, recorriendo su camino desde sus orígenes hasta hoy, analizando el cambio de las relaciones entre las componentes del contexto en el cual se desarrollan, así como las influencias recíprocas entre los diferentes sectores de la vida social.

Asimismo, resulta imprescindible comprender y destacar la trascendencia irrepetible de todo acontecimiento histórico y por esto hace falta una esmerada documentación de los datos sobre el momento que nos interesa analizar y sobre *“las formas reales de las transformaciones sociales, culturales, religiosas, en relación continua y dialéctica con el mudar de las situaciones socio-políticas, económicas, ambientales”* (Bastide, 1970: 13).

En este contexto se inscribe la crítica, bastante notoria, que Bastide hace a Herskovits sobre su planteamiento teórico, en particular relativo a los conceptos de *“reinterpretación”* y *“reintegración”*, a los cuales opone el de *“supervivencia adaptadora”*.

Otro aporte fundamental es el del estudioso mexicano José Luciano Franco (1975: 84), según el cual la reconstrucción de los orígenes tribales a

¹⁵ Como en “Les religions africaines au Brésil” de 1960.

través del estudio de las fuentes y documentos resulta errónea e incompleta, ya que por este medio no se puede deducir la procedencia étnica, puesto que los esclavos reunidos en los embarcaderos de la costa llegaban allí de cualquier región de África, y los nombres que les daban los negreros muchas veces eran los de los puertos de embarque. Así que sólo a través del hallazgo y del estudio de los africanismos se pueden reconocer los patrones culturales y deducir el origen étnico de los esclavos.

Es cierto que en muchos casos, allí donde los afrodescendientes se mezclaron en amplia proporción con la población indígena o mestiza europea, puede resultar más difícil discernir las distintas matrices culturales de los fenómenos observados. Este es el caso de México donde la población esclava de origen africano se fusionó con la indígena y la europea, generando lo que fue puntualmente relatado por Aguirre Beltrán (1989), cuando nos proporciona la división en castas entonces existente en el país.

Hay que decir que en América el encuentro entre representantes de culturas distintas llevó a la formación de modelos culturales nuevos, como afirma Alessandro Lupo (1997) refiriéndose en particular al caso mexicano, que sin dejar de revelar los rasgos de su matriz cultural llegaron a constituir “conjuntos autónomos y originales” los cuales, a su vez, pueden en el tiempo volverse matrices generadoras de otras realidades culturales.

El sincretismo se delineó entonces como característica estructural de las religiones afroamericanas, que a causa de los fuertes empujes aculturativos, tuvieron que realizar una incorporación de los elementos ajenos más asimilables. Tal incorporación resultó ser decisiva a fin del mantenimiento de la vitalidad de sus representaciones culturales dentro de una impuesta estructura religioso-cultural católica.

Puedo afirmar que el caso de las religiones afroamericanas es emblemático del proceso transitorio y de negociación que producen, conscientemente o no, los representantes de culturas distintas cuando se encuentran obligados a compartir forzosamente un espacio físico. Cuando los representantes de las culturas africanas fueron trasladados fuera de su

ambiente natural, se vieron sometidos a un intenso proceso de asimilación cultural, mientras que sus religiones sufrieron sustanciales modificaciones tanto en la estructura mitológica como en la ritual.

El intenso proceso destructivo y de aniquilamiento sufrido en América por las culturas africanas, las llevó a interrelacionarse forzosamente con las costumbres europeas impuestas por la cultura dominante hispano-católica.

En el caso específico de Cuba, el sincretismo se produjo tanto entre la población negra y la europea, como entre las distintas etnias africanas que compartían el destino de haber sido violentamente arrancadas de su tierra. Dicha superposición dio lugar al fenómeno de la transculturación, cuyo fruto es la cultura cubana.

El estudio del legado africano en Latinoamérica presenta, sin embargo, muchas dificultades pues se tiene que tomar en cuenta que la matriz originaria africana a la que me remito para la comparación de los dos extremos que tengo (el americano y el africano), está también sujeta a un proceso dinámico de transformación, con lo cual, el elemento cultural africano del tiempo de la trata negrera habrá sufrido, de igual manera, un notable cambio. Lo ideal sería entonces poder considerar la evolución histórico-cultural en ambos ejes de mi análisis comparativo.

En el caso específico de esta investigación, mediante un camino analítico que retrocede hacia el presunto origen de los elementos africanos que me interesan, puedo llegar a la individuación y focalización de sus matrices identitarias. Es más, finalmente puedo llegar a la valoración de la efectiva transformación o renovación del fenómeno, tomando como modelo de referencia el ejemplar africano que lo originó y comparar éste con aquello encontrado en América.

En ese caso, con la comparación de las vertientes africana Ekpe y americana Abakuá, y valiéndome del apoyo de la etnohistoria, puedo lograr profundizar en las dinámicas del proceso de interacción entre las dos vertientes culturales para finalmente aislar las distintas raíces que

concurrieron en la formación de tal fenómeno sincrético, y analizar el trayecto de cambio, adaptación o aparente desaparición de éstas.

2.2 Campos de abstracción:

Para dar un paso más hacia la comprensión del ámbito en el cual se localiza Abakuá, considero importante aclarar algunos conceptos ampliamente empleados en afroamericanística, éstos son: africanismos, transculturación, sincretismo, comunidad negra y comunidad africana, religiones vivas y religiones en conserva¹⁶.

Los **africanismos** son los elementos culturales africanos que han logrado perdurar en el Nuevo Mundo a pesar de las condiciones adversas de la esclavitud.

El hallazgo de éstos y el estudio de las sucesivas transformaciones culturales provocadas por la transculturación, se vuelve indispensable para el estudio de los fenómenos afroamericanos.

La tarea de la reconstrucción de los patrones culturales africanos en América resulta bastante complejo ya que casi no se puede clasificar su distribución en áreas culturales. Esta dificultad es debida a varios factores, como la falta de uniformidad en la distribución de la población esclava a lo largo de América, las migraciones secundarias del negro, la transculturación, los contactos entre esclavos de distinta procedencia y su consiguiente influencia recíproca, etc..

Sin embargo, en el estudio de las culturas negras es preciso destacar y desentrañar los africanismos dentro del flujo de la historia y de los

¹⁶Conceptos reelaborados a partir de las definiciones de Bastide (1970), de Ortiz (1959) y de Franco (1975, 2001).

acontecimientos que contribuyeron a plasmar las culturas de las comunidades afrodescendientes hasta nuestros días.

Propongo aquí la clasificación en la que Luciano Franco (1975: 85), a pesar de las dificultades antedichas, considera tres patrones culturales del negro en el Nuevo Mundo:

a) La cultura *fanti-ashanti* de la Costa de Oro predomina en la *América inglesa (y holandesa)*, principalmente Jamaica, Bahamas, las Guayanas, los primeros tiempos de la historia de la costa oriental de Estados Unidos, principalmente en las islas de Gula y en Virginia;

b) La cultura *fon* del Dahomey, hoy Benin, especialmente en Haití y entre los siervos que de aquí fueron llevados con sus amos a Luisiana a fines del siglo XVIII;

c) La cultura *yoruba* de Nigeria y la *bantú* mucha parte de África occidental y central, predominaron en las Américas españolas y portuguesas, principalmente en Cuba y Brasil.

En el Nuevo Mundo las culturas africanas por supuesto no se mantuvieron tan “puras” como en África, ya que se mezclaron con las demás culturas oriundas de los esclavos allí presentes, con las europeas y con las indígenas americanas. Este proceso de fusión se denomina **trasculturación** y fue un concepto acuñado por Don Fernando Ortiz en 1940, que lo utilizó en lugar de *aculturación*¹⁷ para describir los múltiples fenómenos que se produjeron en Cuba, debido a las complejas trasmutaciones de culturas.

Según el emérito estudioso, dicho concepto es más adecuado para describir las distintas fases del proceso transitivo de una cultura a otra.

Merece la pena citar por completo el famoso fragmento donde Don Ortiz describe este concepto:

¹⁷ Según el *Dizionario di antropologia* (2001: 16) es el término con el cual se designa el proceso de cambio cultural provocado por el contacto entre culturas autónomas, que produce en ambas transformaciones de los modelos culturales.

“[...] Éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse *neoculturación*. Al fin, como bien sostiene la escuela de Malinowski, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta a cada uno de ellos. En conjunto, el proceso es una *transculturación*, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola”. (Ortiz, 1959: 142).

Como vemos, Ortiz y Malinowski coinciden en que la transculturación expresa mejor el fenómeno producido por el encuentro y intercambio cultural, tanto que este último autor resalta el carácter etnocéntrico del vocablo en su introducción al *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* del estudioso cubano:

“Todo cambio de cultura, o como diremos desde ahora en lo adelante, toda transculturación, es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe; es un “toma y daca”, como dicen los castellanos. Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. Para describir tal proceso el vocablo de latinas raíces *trans-culturación* proporciona un término que no contiene la implicación de

una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización”(1959: XVII).

Sin embargo, dentro del proceso transculturativo los africanismos no se quedan inalterados sino que son dinámicos y abiertos hacia el exterior, tomando elementos ajenos. Por ésto, según León (2001: 93), hay que situarlos en relación con el hombre en torno a: 1. sus hábitos motores: *trabajo*; 2. la organización de su personalidad: *luchas*; 3. sus normas de vida: *usos*.

Es posible establecer un cuadro de los grados de intensidad de los africanismos en América en forma de tabla (FIGURA I: Tabla), que fue presentada por Herskovits en “Problem, Method and Theory in Afroamerican Studies” que apareció en el primer volumen de la revista *Afroamérica*, en 1945 y retomada por Bastide (1970: 44).

En el cuadro los símbolos tienen los siguientes valores:

a= elementos puramente africanos;

b= muy africanos;

c= bastante africanos;

d= poco africanos;

e= pocos, o ningunos, restos de costumbres africanas;

?= sin referencia.

	Tecnología	Vida económica	Organizaciones sociales	Instituciones	Religión	Magia	Arte	Folklore	Máscaras	Lenguaje
Guiana bush	B	B	A	A	A	A	B	A	A	B
Paramaribo	C	C	B	C	A	A	E	A	A	C
Haiti campo Haití	A	B	B	C	A	B	D	A	A	C
Haiti ciudad	A	D	C	C	B	B	E	A	A	C
Brasil Bahía Brasil	D	D	B	D	A	A	B	A	A	A
Brasil P. Alegre	E	E	C	D	A	A	E	?	A	C
Brasil ciudad norte	E	D	C	E	A	B	E	D	A	B
Brasil campo norte	C	C	B	E	C	B	E	B	B	D
Jamaica marón Jamaica	C	C	B	B	B	A	E	A	A	C
	E	D	D	D	C	B	E	A	B	C
Trinidad Toco	A	D	C	C	C	B	E	B	B	D
Trinidad Port of Spain	E	D	C	B	A	A	E	B	A	C
Cuba	E	D	C	B	A	A	B	B	A	A
Islas Virgenes	E	D	C	D	E	C	?	B	?	D
Islas Gulliah	C	C	C	D	E	B	E	A	B	B
USA sur	D	E	C	D	C	C	E	C	B	E
USA norte	E	E	C	D	C	C	E	D	B	E

FIGURA I: Tabla (Modificada de Bastide, 1970: 44)

Se deduce de éste que la mayor intensidad de rasgos afroides es en las categorías de música, folklore, magia y religión, siendo que en lo que corresponde a la vida económica, al arte, a la tecnología y al lenguaje, es

menor o ausente. Ésto lo podemos comprobar en Cuba, donde en la esfera religiosa, de la música y de la magia hay un claro predominio de los rasgos africanos, en particular yoruba y bantù.

El ámbito donde se ha conservado un mayor número de africanismos es entonces el de las creencias magico-religiosas. Estos sistemas de creencias han estado incorporados por la población blanca y de esa forma reintegrados a corpus de doctrinas bien definidos, produciendo la sincretización entre ellos, los africanos y los católicos europeos (y los indígenas americanos en zonas amerindias).

Con el término **sincretismo**, notorio objeto de discusión en las ciencias sociales, se quiere expresar aquí el proceso dinámico procedente del encuentro de realidades culturales y religiosas heterogéneas, que desemboca en la producción de fenómenos originales. Sistemas religiosos diferentes, procedentes de tradiciones diversas, se encuentran a convivir en un determinado contexto; de esta convivencia derivan formas nuevas, diferentes de las religiones originales pero que de éstas toman algunas características.

Al principio de la trata negrera los sincretismos¹⁸ afroamericanos llegaron a formar cierto tipo de religiones minoritarias de los esclavos y, a medida que se dieron los cambios sociales, permearon la sociedad mestiza, o sea la mayoritaria.

Con la abolición de la esclavitud, en el siglo XIX, los resultados del sincretismo entre las tradiciones religiosas africanas y blancas, dejaron de ser una manifestación religiosa exclusiva de un grupo racial para convertirse en verdaderas religiones que se practican en todos los niveles sociales y en los distintos sectores de algunos países como Brasil y Cuba (Montiel, 2006: 74).

Como afirma la investigadora Alessandra Ciattini (2013: 6), la transculturación describe el proceso con el cual el sincretismo se realiza, sin

¹⁸ En el capítulo 4 profundizaré el concepto de sincretismo en el panorama religioso cubano.

embargo existen condiciones en las cuales se produce un fenómeno sincrético. Siguiendo la estudiosa, podemos decir: 1) cuando exista una fuerte diferencia en un conjunto histórico-social, donde hay dominadores y dominados; 2) los dominados tienen que tener cierta autonomía, *“o sea que se encuentren en las condiciones de desarrollar estrategias de adaptación y resistencia”*; 3) el grupo hegemónico se apropia de unos elementos procedentes de la cultura de los dominados *“para transmitir su nuevo mensaje cultural y para conseguir así la conversión cultural”*; 4) cuando haya la presencia de intelectuales que dirijan el proceso de adaptación y de resistencia entre los dominados, en una situación donde un nuevo grupo hegemónico trata de tomar la delantera, *“Es el caso de Cuba donde, como se sabe, llegaron como esclavos protagonistas importantes de la sociedad yoruba, que eran sacerdotes o pertenecían a la nobleza”*(2013: 6).

Además, la investigadora italiana subraya la falta de fuerza coercitiva del grupo hegemónico, que no puede *“imponer en todos los aspectos de la vida religiosa y cultural una síntesis autorizada por su centro de poder”* (2013: 4).

Alessandro Lupo (s.f: 6) en su ensayo sobre el sincretismo, pasa al tamiz las varias teorías desarrolladas alrededor de este concepto, y trata de definir los fenómenos considerados como sincréticos en la literatura antropológica. Según él, todas estas teorías coinciden en que el vocablo sincretismo se refiere a las transformaciones que sufren los elementos culturales durante el cambio de un grupo humano a otro; es decir, el sincretismo es el proceso de transformación, no el resultado de éste.

El investigador destaca la universalidad de los fenómenos de este tipo, como fusión o reelaboración, evidente en el análisis de los posibles resultados producidos por el contacto entre culturas, o sea las posibles reacciones de los “dominados”, a saber:

1. rechazo total de los elementos o conjuntos de elementos ajenos;
2. aceptación total de los elementos ajenos;

3. que los acogan alterando y redefiniendo su forma, empleo, sentido y funciones.

Por supuesto, la tercera hipótesis es la que más a menudo se verifica, ya que siempre se alteran los elementos nuevos introduciendolos en contextos culturales ajenos.

Es evidente que el ámbito religioso es aquel donde el concepto de sincretismo se emplea con mayor frecuencia para analizar los fenómenos encontrados, ya que es en la dimensión simbólica donde se llevan a cabo los procesos de hibridación entre tradiciones diferentes.

Según Lupo (s.f: 8), hay que circunscribir el empleo de este término a situaciones no terminadas donde los procesos de transformación se están todavía cumpliendo. Esto nos da cuenta de las dinámicas a través de las cuales los grupos construyen su identidad, en contraposición con las demás y desarrollando así formas culturales nuevas.

Lupo afirma que, siendo la dimensión simbólica aquella donde se puede completamente “expresar la contraposición entre el sí mismo y el otro”, el ámbito religioso se configura como el que reúne el “más rico y vario abanico de fenómenos sincréticos” (s.f. 28).

Volviendo al caso concreto que nos interesa sobre los afrodescendientes, es casi imposible trazar un cuadro general del grado de sincertización de las culturas africanas con las demás encontradas en el Nuevo Mundo, puesto que habría que tomar en análisis singularmente cada fenómeno producido.

En lo que concierne a los Abakuá, puedo afirmar¹⁹ que no se sufrió un fuerte grado de sincertización con la religión de los colonizadores, con la cual aconteció más bien una toma y empleo de elementos concretos, de objetos católicos como la cruz, que más bien fueron introducidos por necesidades de cobertura de su culto africano a la vista de los católicos.

¹⁹ Y en su momento a lo largo del trabajo lo trataré con más detalles.

Puedo decir que el sincretismo más fuerte se verificó en África, dónde el fenómeno sociocultural del cual surgió Abakuá, la Sociedad Secreta del Leopardo (Ekpe en efik, Ngbe en efor), resultó de la sincretización de tradiciones religiosas diferentes, propias de las poblaciones del delta del río Niger, como el culto del leopardo y de los antepasados y la creación de sociedades elitistas.

A nivel general, y a pesar de las dificultades de clasificación de los grados de sincretismos en Afroamérica, se puede hacer un esquema general sobre las tendencias de los fenómenos sincréticos que encontramos en la América Latina católica, y por ésto utilizaré también el cuadro propuesto por Bastide (1970: 176):

1° **Étnicamente**, en una escala de intensidad, se nota que el sincretismo es más fuerte entre los Bantù, menos entre los Yoruba, y muy poco entre las etnias del ex-Dahomey ;

2° **Ecológicamente**, el sincretismo es más intenso en las zonas rurales, donde hay un fuerte grado de mestizaje cultural, que en las ciudades “donde los esclavos, los negros «libertos» y sus descendientes han podido unirse en corporaciones y «naciones» (1970: 177);

3° **Institucionalmente**, el sincretismo es más fuerte cuando de las religiones “*en conserva*” se pasa a las “*religiones vivas*”, ya que todo tipo de organismo asimila lo que llega del exterior para sustentarse;

4° **Sociológicamente**, las formas sincréticas varían de naturaleza cuando se pasa del “nivel morfológico (sincretismo a mosaico)” al nivel institucional “con el sistema de correspondencias dioses africanos- santos católicos”, y de ése último al nivel de los hechos de conciencia colectiva “fenómenos de reinterpretación” (Bastide, 1970: 177).

El emérito estudioso francés hace una distinción entre un *sincretismo espacial*, un sincretismo que podemos definir *temporal*, uno por *correspondencia dioses- santos*, y un tipo de sincretismo que tiene que ver con la esfera de la magia; vamos a ver en detalle estos fenómenos.

Con sincretismo espacial se expresa su calidad de solidez, es decir, por la naturaleza misma de los objetos que vienen incorporados a un corpus definido, el sincretismo no puede ser una fusión, sino que resulta como coexistencia de objetos diferentes.

Por ejemplo, encontramos en el candomblé²⁰ la convivencia de *péges* africanos²¹ con capillas católicas; los altares de la macumba con piedras, cruces, estatuas de santos católicos, etc.

El sincretismo temporal se refiere, en cambio, a dos tipos de cronologías diferentes que los esclavos han tratado de ajustar a su nueva vida, la católica del Cristo y la africana “de la repetición cíclica de los gestos míticos de sus *orichas* o *vudun*. [...] el sincretismo en el cuadro temporal consistirá entonces en poner en una forma occidental una materia africana” (1970:178).

Podemos ver los ejemplos de la Fiesta de los muertos en noviembre, que los africanos dedicarán al culto de los antepasados.

En cuanto al sincretismo por correspondencia dioses- santos, hay que decir que es el fenómeno más estudiado y fundamental. Se trata del proceso a través el cual los esclavos operaban una identificación entre un santo católico y un dios africano.

En la época colonial, este era el medio según el cual los esclavos lograban ocultar sus ceremonias frente a los blancos. Las identificaciones eran hechas a partir de litografías “Omolú, dios de la viruela, vendrá identificado con San Sebastián, traspasado por flechas, cuyas heridas en todo el cuerpo evocan las pústulas variólicas” (1970: 180).

Otras veces la correspondencia es entre unos pasos de la vida de los santos y algunos mitos sobre los dioses.

²⁰ Religión nigeriana de origen yoruba, centrada en el culto de los orixas, y transculturada en Brasil. En Cuba es conocida como Regla Ocha o Santería.

²¹ Santuarios del candomblé.

Sin embargo, la correspondencia más funcional fue entre las características propias de los santos y de los dioses africanos, como entre los Orichas de la Regla Ocha cubana, cada quien con su carácter y los santos católicos más cercanos a éstos.

El último tipo de sincretismo mencionado, es relacionado con la magia y con su ley de la *eficacia*. Los africanos consideraron la magia de los blancos (sus prácticas medievales llevadas al Nuevo Mundo) más eficaz y superior, ya que la suya no lograba liberarlos de la esclavitud, mientras que la de los blancos les aseguraba un papel de dominadores.

Así pues, a las prácticas africanas más eficaces incorporaron las europeas para obtener mejores resultados derivados de la unión de éstas.

Según el autor francés, se trata de un *proceso de acumulación*, ya difundido en el bajo imperio romano, cuando se acumulaban las magias de occidente y oriente para lograr más fuerza operativa, “es típico de la naturaleza del hecho mágico en antítesis con el hecho religioso” (1970: 184).

Sin embargo, en el nuevo contexto americano que obligaba al esclavo a doblegarse a las imposiciones del blanco, había que encontrar nuevas estrategias de adaptación para que sobreviviera su cultura y para soportar la marginalización sufrida en un país donde el negro era considerado subalterno. Así pues, el negro desarrolla mecanismos de defensas y compensación para enfrentar y vencer las fuerzas desintegradoras que actúan contra de su cultura.

El sincretismo para los esclavos se reveló un instrumento eficaz para seguir en los modelos culturales y religiosos de sus antepasados.

En América se verifica a distancia un reflejo de las costumbres ancestrales, adaptadas al nuevo contexto. Como afirma León (2001: 95) se trata de “*un fenómeno de tribalización o de sujeción a costumbres ancestrales, en las cuales se tiene más confianza y experiencia*”.

Son formas de tribalización, por ejemplo, la creación de cabildos, cofradías²², sociedades de diferente naturaleza como de socorro, de recreo o las secretas como Abakuá.

Desde ahora puedo afirmar que a través de la constitución de grupos cerrados como es el caso de Abakuá, los ex-esclavos lograron enajenarse del contexto que los quería someter y “homogeneizar” culturalmente, además de sobresalir en el mundo negro representando un grupo elitista, mucho más africano que negro, que no está abierto a todos los que quieren asociarse.

Por otro lado, la exacerbación de la tribalización desemboca en el *cimarronaje*²³, a partir del cual se crean islas culturales independientes, en fuerte contraste con los poderes hegemónicos.

A este punto me parece importante aclarar y hacer hincapié sobre los conceptos de *africano* y *negro*, ya que el fenómeno Abakuá también encuentra su lugar en el espacio semántico entre estas categorías.

Para hacerlo me serviré de la distinción que hace Bastide (1970: 74) entre «**comunidades africanas**» y «**comunidades negras**».

- Con **comunidad africana** se entienden las realidades socioculturales donde predominan, adaptados, los modelos culturales africanos a pesar de las presiones del ambiente exterior. Estas comunidades son, por ejemplo, las de los cimarrones, de los negros del Bush, de los Caribes, etc.

- **Comunidad negra** es aquella donde la presión del ambiente circundante ha logrado ser más fuerte que los remanentes de la memoria colectiva, desgastada por los siglos de esclavitud. Aquí el negro tuvo que inventar nuevas formas culturales y sociales en respuesta a su situación de marginalización y a sus necesidades. Son comunidades negras porque el

²²Asociaciones de negros de nación.

²³ Fenómeno según el cual los esclavos huían del amo y se escondían en lugares retirados, dónde formaban comunidades de negros libres.

blanco se queda fuera, pero no son africanas porque “*han perdido el recuerdo de sus antiguas patrias*” (1970: 74). Estas comunidades tuvieron que crearse una cultura propia, lejos tanto de la tradición de África como de la cultura blanca que no permitía su integración, en respuesta al nuevo ambiente en el que tenían que vivir.

En ambas comunidades se verifica un proceso de *recreación*, donde la fidelidad a los modelos africanos se tuvo que adaptar a las nuevas situaciones encontradas, transformándose de una manera funcional.

En las culturas de tipo africano la conservación es un proceso vivo, que a diario viene alimentado, dándole cuerpo; mientras que, en la comunidades negras la asimilación del modelo blanco nunca es pasiva, si no que es funcional a las necesidades de adaptación al contexto.

Me parece poder incluir la Sociedad Secreta Abakuá en la categoría de comunidad africana descrita por Bastide, ya que es fuertemente reflexiva y actúa de baluarte de la cultura carabalí en Cuba.

Con el término comunidad entiendo una colectividad de pequeñas dimensiones, con un carácter cerrado y homogéneo, que garantiza relaciones sociales intensas, directas y igualitarias entre sus miembros, las *communitas* turnerianas de las cuales hablaré más adelante.

A esta distinción tipológica está muy ligada otra que propone el estudioso francés antedicho, entre **religiones vivas** y **religiones en conserva**.

Con el primer concepto, Bastide (1970: 158) identifica una religión que muta para adaptarse a los cambios de la sociedad donde se encuentra. Es vivas, diría, en el sentido que está en movimiento y es sumida en su contexto y en su tiempo histórico.

Las religiones en conserva, en cambio, se inmovilizan frente a los ataques de la sociedad circundante y esta paralización crea una "mineralización cultural", no permitiendo a ningún elemento ajeno entrar por

el temor de que cualquier cambio que acepte pueda significar su desaparición.

Abakuá pertenece sin duda a esta segunda tipología, demostrando constantemente su rechazo de lo ajeno y debido a su rígida estructura, que es indicada por el mito que le proporciona también las reglas comunitarias y rituales, pudo salir bastante integra de los empujes aculturativos occidentales a lo largo de la historia.

2.3 Preámbulo teórico

*É la memoria che ci protegge dal passato
che altrimenti ci inonderebbe e sommergerebbe
il presente²⁴*
**(Culture del conflitto: giovani, metropoli,
comunicazione)**

Con las herramientas dotadas por la literatura consultada y moviéndome desde los enfoques afroamericanistas antedichos hasta los estudios antropológicos y sociológicos sobre el ámbito propio de la identidad y de la memoria colectiva, he tratado construir mi marco teórico sobre el fenómeno Abakuà, abordado bajo un punto de vista que puede parecer experimental por lo que trata del estudio del legado africano en América.

Me propongo entonces construir el marco teórico a partir del empleo del mito como herramienta interpretativa, considerándolo un *vehículo* de la memoria, es decir un medio a partir del cual se produce y mantiene la memoria colectiva de la Sociedad Secreta Abakuá en Cuba.

Sabemos que el mito es una historia fantástica y ejemplar, a la creación de la cual concurren elementos que son extrapolados de la realidad

²⁴ Traducción: Es la memoria que nos protege del pasado que, de lo contrario, nos inundaría el presente. En M. Canevacci, R. De Angelis, 1995.

histórico- social y reelaborados de modo funcional a su razón de ser dentro de la comunidad que lo produce: para los abakuá su mito de fundación representa el *recuerdo sagrado*.

Así pues, el mito funda y narra el origen de muchos aspectos de la realidad humana como viene concebida por los individuos que la viven, además de justificar la creación de un cierto sistema social y religioso; en el caso que nos interesa, el mito funda el surgir de la religión Abakuá, su estructura en sociedad secreta y sus normas comportamentales, entre otras cosas.

Mi teoría se funda en la hipótesis que la Sociedad Abakuá haya elaborado su propia memoria colectiva a partir del mito de fundación de la religión en África (ya concebido como el *recuerdo sagrado*), y que con esta memoria colectiva se hayan identificado también individuos de otro origen étnico (es decir no efik ni efor), a pesar de que en su aparición en Cuba, Abakuá surgió amparada por el cabildo de nación Appapá Efor.

Para existir en el mundo y justificar su existencia, un fenómeno cultural se tiene que apoyar en la memoria compartida por un grupo, es decir tiene que ser presente en la mente de cuantos lo transmiten, lo que le garantiza su reconocimiento social y su mantenimiento a lo largo del tiempo.

Mi tesis es que a partir de la creación de la memoria colectiva en la que se funda Abakuá, se haya construido la identidad social de los adeptos, para la cual concurren los distintos elementos (sociales, históricos, étnicos, etc), y que pasa por el reconocimiento de una identidad religiosa.

El poder de la memoria actúa entonces como propulsor cohesivo para el grupo de fieles, ya que memoria es sinónimo de elemento compartido, de mantenimiento de la tradición y de fidelidad al modelo ancestral, en fin, cercanía con los progenitores africanos.

La Sociedad Abakuá se delinea entonces como una *comunidad del recuerdo*²⁵ dentro de la cual reafirmar y reforzar la identidad individual y de grupo.

El ámbito idóneo para esta identificación parece ser el contexto ritual dentro de los juegos Abakuá, en cuanto se separa de la realidad ordinaria cubana, volviéndose así el espacio simbólico donde el adepto puede crear y adquirir su propia identidad en referencia con la de su grupo de pertenencia.

Ya Durkheim (1973) había destacado la importancia social de las ceremonias (religiosas y civiles), como momento en el cual se fortalecen los sentimientos y las ideas colectivas. Estas ceremonias se vuelven las ceremonias del recuerdo, es decir las *fiestas de la memoria colectiva* donde se reaviva la cohesión social y la solidaridad a través del pasado compartido, que constituyen la base de la unidad y de la identidad social del grupo.

En esta perspectiva el mito y el rito se vuelven herramientas funcionales para el mantenimiento de una cierta tradición religioso-social y son el vehículo a través del cual se difunde la fuerza unificadora de la memoria colectiva de Abakuá.

Identificarse con la identidad social Abakuá significa entonces adquirir un status social concreto (a nivel de barrio, de ciudad, de grupo etc), además de entrar a formar parte de las dinámicas religiosas de la Sociedad secreta, de mutualismo, solidaridad y respecto de estrictas normas comportamentales.

Los conceptos de solidaridad y sentido de pertenencia social se hacen muy patentes analizando la trayectoria Abakuá, tanto en su historia cubana – de agrupación que fungía como ámparo para los esclavos, a organización mutualista y religiosa- como en las fases africanas de su surgimiento.

²⁵ Assman 1992

En fin manejaré el concepto de *communitas* como espacios sociales simbólicos que responden a la necesidad de agregación física y emotiva.

2.4 Herramientas analíticas y interpretativas:

El primer paso a hacer hacia el desarrollo de mi hipótesis es entonces la exposición de los conceptos empleados como base de la teoría , a saber:

❖ **Sociedad secreta:**

Las **sociedades secretas** son un elemento social compartido por la mayoría de las tribus sudanesas y bantù de África occidental. Estas agrupaciones no son secretas en cuanto su existencia está ocultada a los no-adeptos, sino porque su fundamento es el secreto que es compartido sólo por los iniciados.

Este secreto puede ser constituido por el corpus mítico-ritual, por los objetos litúrgicos utilizados en las ceremonias y tenidos como sagrados, o por cualquier elemento material y no, que revista para los creyentes un papel de primaria importancia para la existencia misma de la sociedad.

Su difusión está atestiguada por la existencia de descripciones sobre los rituales de iniciación de algunas de éstas, como la *Babali* del Congo, donde los adeptos son llamados “hombres-leopardo”, o de la *Ogboni* de los yoruba de Nigeria septentrional, fundada en el culto a la tierra.

Todas estas agrupaciones presentan una rígida jerarquía y la iniciación acontece en el momento de la pubertad, cuando los jóvenes podrán compartir el secreto de las enseñanzas esotéricas.

El *Dizionario di antropologia* italiano brinda la siguiente descripción de estas instituciones:

“Las sociedades secretas son formas de unidad social que no se fundan en el parentesco como factor determinante para el reclutamiento de sus miembros. [...] Schurtz identifica dos pautas principales de diferenciación, el sexo y la edad, que constituirían las formas embrionarias y originarias de organización fuera de las relaciones de parentesco” (2001: 695).

La división en clases de sexo y edad, *age-sets*, constituiría entonces el antecedente de las sociedades secretas y efectivamente con éstas comparte el carácter corporativo y exclusivo. Las sociedades secretas pueden tener carácter religioso, político, de control económico, etc...

❖ **Identidad:**

Del latino *idem*, es un concepto complejo que tiene a que ver con la dimensión socio-cultural y personal, psicológica²⁶ de los individuos.

La definición que se encuentra más a menudo, abarca principalmente la dimensión del “Yo”, entendiendo con éso la conciencia que tiene un individuo de un *sí mismo* constante en el tiempo (Erikson), y el

²⁶ En este contexto me ocuparé sólo de la dimensión socio-cultural de la identidad

reconocimiento por parte de los demás como etapa fundante del proceso de construcción de la identidad.

En las ciencias sociales el concepto de identidad ha sido introducido en tiempos recientes²⁷, y su difusión ha coincidido con la mayor atención de la opinión pública hacia temas como las migraciones, la ocupación de los territorios, los movimientos sociales de toma de conciencia de los grupos (étnica y de género por ejemplo).

Para tratar de dar una definición de identidad puedo decir, apoyándome en teorías existentes²⁸, que se trata de una construcción simbólica de la posición que tienen los actores (individuos o grupos) en el espacio social y de su relación con los demás actores que “ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio” (Giménez, 1997: 13).

Una primera distinción que hay que hacer es entre *identidad sustancial* y *identidad performativa*²⁹ (Fabietti, 2002: 135), la primera de las cuales viene producida por la mirada externa y contempla una selección arbitraria de características distintivas, “que todavía tienen la pretensión de ser significantes, y entonces exhaustivas, de dicha identidad (ésas constituirían la “sustancia” de la identidad)”.

La identidad performativa, en cambio, es producto de los sujetos interesados, y “es definitiva performativa para indicar su necesidad, su obligatoriedad para todos los que se identifican con un dato grupo” (Fabietti, 2002: 135).

Además, la identidad tiene un carácter reflexivo, ya que está implicada directamente con la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás,

²⁷ “La aparición del concepto de identidad en las ciencias sociales es relativamente reciente, hasta el punto de que resulta difícil encontrarlo entre los títulos de una bibliografía antes de 1968” (Gilberto Giménez, 1997.: 1).

²⁸ Giménez 1997, 2009; Sciolla 2004, 2005; Fabietti 2002 entre otros.

²⁹ Distinción que Fabietti retoma de C. Bromberger (1993) empleada para diferenciar una identidad creada objetivamente a partir de ciertos criterios (sustancial), y una creada por los sujetos interesados (performativa).

“Implica, por tanto, hacer comparaciones entre las gentes para encontrar semejanzas y diferencias entre ella. Cuando creemos encontrar semejanzas entre las personas, inferimos que comparten una misma identidad que las distinguen de otras personas que no nos parecen similares” (Giménez, 2009: 11).

Muchos investigadores se detienen en la importancia de la cualidad temporal de la identidad, es decir su capacidad de perdurar en el tiempo, como destaca por ejemplo la investigadora Loredana Sciolla (2005: 2)

“El concepto de identidad, en conjunto, indica la capacidad de un sujeto de establecer una continuidad temporal y una consistencia simbólica, a pesar de los cambios y frente a los acontecimientos traumáticos que la amenazan”.

A la cualidad temporal se refiere también Giménez 1997: 14) cuando destaca:

“[...] la identidad a la que nos referimos es la que corresponde a un proceso evolutivo, y no a una constancia substancial. Hemos de decir entonces que es más bien la dialéctica entre permanencia y cambio, entre continuidad y discontinuidad, la que caracteriza por igual a las identidades personales y a las colectivas. Éstas se mantienen y duran adaptándose al entorno y recomponiéndose incesantemente, sin dejar de ser las mismas. Se trata de un proceso siempre abierto y, por ende, nunca definitivo ni acabado”.

Este último enunciado nos lleva directamente a la consideración de dos tipos de identidades, la **individual** (personal) y la **colectiva**. Partimos con la distinción de Giménez (2009: 6) que afirma que el concepto de identidad se aplica únicamente a los sujetos individuales “dotados de conciencia y psicología propias, pero sólo por analogía a las identidades colectivas” como grupos y colectividades que en cambio, por su misma condición, no poseen conciencia propia.

Por lo que trata de la identidad individual, se puede considerar como un proceso autoreflexivo a través del cual los individuos se diferencian de otros, mediante la autoasignación de elementos culturales relativamente estables en el tiempo. Este concepto tiene a que ver con complejos procesos de negociaciones y compromisos para lograr la autoafirmación y el reconocimiento de una identidad, pero

“debe añadirse de inmediato una precisión capital: la autoidentificación del sujeto del modo susodicho requiere ser reconocida por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente. En términos interaccionistas, se diría que nuestra identidad es una “identidad de espejo” (looking glass self) es decir, que ella resulta de cómo nos vemos y cómo nos ven los demás. Este proceso no es estático sino dinámico y cambiante” (Giménez 2009: 13).

Así resulta que el reconocimiento social es una operación fundamental en la constitución de las identidades: somos en cuanto existimos socialmente por los demás. Sin embargo, la identidad de un individuo se construye a partir de una voluntad propia de distinción y de autonomía respecto a otros sujetos, la voluntad de destacar socialmente.

La identidad social individual, con las palabras de Giménez (1997: 10), está basada en tres series de factores: 1) una red de pertenencias sociales, es decir una pluralidad de colectivos de pertenencia (clase social, la etnicidad, los grupos de edad y de género, familia y grandes colectividades): cuanto más amplios son los círculos sociales de pertenencia, tanto más se refuerza y se define la identidad personal. La pertenencia social “Implica la inclusión de la personalidad individual en una colectividad hacia la cual se experimenta un sentimiento de lealtad” (1997: 10).

La inclusión prevee generalmente la aceptación de algún rol dentro de la colectividad considerada por parte del sujeto, que se apropia y interioriza parte del complejo simbólico-cultural que se vuelve el emblema de la colectividad.

2) una serie de atributos³⁰ (hábitus, actitudes, capacidades, rasgos exteriores..) que identifican el sujeto:

“Algunos de esos atributos tienen una significación preferentemente individual y funcionan como “rasgos de personalidad” (v.g. inteligente, perseverante, imaginativo...), mientras que otros tienen una significación preferentemente relacional, en el sentido de que denotan rasgos o características de socialidad (v.g., tolerante, amable, comprensivo, sentimental...)”.

3) una narrativa personal que actúa como identidad biográfica, es una “biografía incanjeable”, una historia de vida, que tiene a que ver con la capa más íntima de la personalidad del individuo,

³⁰ “Muchos atributos derivan de las pertenencias categoriales o sociales de los individuos, razón por la cual tienden a ser a la vez estereotipos ligados a prejuicio sociales con respecto a determinadas categorías o grupos” (Giménez, 1997: 8)

“Es precisamente en este nivel de intimidad donde suele producirse la llamada “autorevelación” recíproca (entre conocidos, camaradas, amigos o amantes) por la que al requerimiento de un conocimiento más profundo (“díme quién eres: no conozco tu pasado”) se responde con una narrativa autobiográfica de tono confidencial (self-narration)” (Giménez, 1997: 9).

Antes de adentrarnos más, me parece útil marcar las diferencias que existen entre las identidades colectivas y las individuales según este tipo de enfoque que subraya que las colectivas 1) carecen de autoconciencia y de psicología propias; 2) son entidades que presentan un carácter poco definido y eterogéneo, 3) constituyen un acontecimiento continuamente re- formulado (Giménez, 2009).

A parecer de estos estudiosos se puede hablar de **identidad colectiva** sólo en analogía con la identidad individual “porque los grupos y otras categorías colectivas carecen de autoconciencia, de “carácter”, de voluntad o de psicología propia” (Giménez, 2009: 16) y no existirían de por si mismos, sino que representarían el converger de distintas identidades individuales, por lo cual se debe evitar atribuirles rasgos que sólo corresponden al sujeto individual.

Existe cierto debate pues alrededor del concepto de identidad colectiva, que deriva de la tendencia sociológica a hipostasiar los colectivos considerándolos como entidades independientes de los individuos. Según Sciolla (2004: 16) esta oposición principalmente viene de la sociología fenomenológica que ve el riesgo de “caer en la hipostatización del tipo hecho por la escuela de Durkheim con el concepto de “conciencia colectiva” o de la sociología alemana “hegeliana” de los años veinte y treinta”.

Sin embargo, se puede hablar de identidades colectivas concebido como actores colectivos grupos (como minorías étnicas o raciales,

movimientos sociales, partidos políticos, asociaciones religiosas y de varia natura) y colectividades (por ejemplo una nación) que

“no pueden considerarse como simples agregados de individuos (en cuyo caso la identidad colectiva sería también un simple agregado de identidades individuales), pero tampoco como entidades abusivamente personificadas que trasciendan a los individuos que los constituyen (lo que implicaría la hipostatización de la identidad colectiva)” (2004: 16).

En este caso, se trata más bien de entidades que fomentan la interrelación entre sujetos, pero que se presentan como totalidades distintas de los individuos que las componen y están sujetas a procesos y mecanismos específicos.

El sentimiento de pertenencia que les deriva del compartir un núcleo de símbolos y representaciones sociales, representa el vínculo entre los individuos que componen la colectividad; *“Además, se comportan como verdaderos actores colectivos capaces de pensar, hablar y operar a través de sus miembros o de sus representantes según el conocido mecanismo de la delegación (real o supuesta)”* (Giménez, 1997: 12).

A parecer de Sciolla (2004: 15) existe la posibilidad de concebir la identidad colectiva como el resultado de complejos procesos, de los cuales resulta autónoma en la delimitación de sus límites y interactiva “con las expectativas de los individuos que en esa se reconocen” (2004: 15), entrando también en contraste con éstos y entonces manteniendo un equilibrio inestable, cuyos resultados pueden ser tanto “la modificación de la identidad de los individuos (en casos extremos la salida del grupo), como la modificación de la identidad del grupo mismo (en el caso extremo la disolución de la identidad colectiva)” (2004: 16).

La misma investigadora destaca la utilidad eurística de la aplicación del concepto de identidad referido a actores colectivos, como los grupos étnicos o los movimientos sociales, que es “subrayar que la pertenencia (étnica, nacional, etc...) tiene un faceta subjetiva y una objetiva, reenvía pues tanto a categorías sociales externas como a la autopercepción” y así concebirla de manera dinámica como “proceso de construcción y modificación de confines” (2004: 16).

Resulta muy explicativo cuanto propuesto por Giménez (1997: 12) que enumera los principios de la identidad colectiva, a saber:

1. La proximidad de los agentes individuales es lo que determina su formación;
2. Las identidades colectivas para formarse no tienen necesariamente que estar vinculadas a la existencia de un grupo organizado;
3. La identidad colectiva no es sinónimo de actor social, puesto que constituye la dimensión subjetiva de ello, y no su “expresión exhaustiva”;
4. No todos los actores de una acción colectiva comparten del mismo modo las representaciones sociales que definen subjetivamente la identidad colectiva
5. No toda identidad colectiva genera siempre una acción colectiva, aunque frecuentemente la identidad colectiva es el prerequisite de la acción colectiva;
6. Las identidades colectivas no son sinónimo de despersonalización y uniformación de los comportamientos individuales, “salvo en el caso de las llamadas instituciones totales como un monasterio o una institución carcelaria” (Giménez, 1997: 12).

Para concluir este breve excursus sobre la identidad, resulta muy importante aclarar sus funciones, que son dos:

1. función *integrativa*, que garantiza al sujeto estabilidad y continuidad en el tiempo, gracias a la suma de diferentes aspectos. En esta dimensión el individuo se diferencia de los demás, “se individua, en el sentido que se vuelve un sujeto con características peculiares, precisamente individuales” (Sciolla, 2004: 1).

2. función *locativa*³¹ a través de procesos de clasificación y de reconocimiento social, permite al sujeto de entrar en categorías más amplias donde compartir el espacio simbólico con sus afines. En base a esta dimensión el individuo se identifica con los demás, obteniendo el reconocimiento social.

Finalmente, el contributo que considero más afín al objeto de mi investigación, es el de Jan Assmann (1992), que reconoce tres tipos de identidad: **identidad individual, identidad personal y identidad colectiva**.

Con **identidad individual** el investigador define la imagen, organizada y precisa, existente en la consciencia del individuo de sus rasgos característicos y de su iriducibilidad que se construye a partir de la propia imagen corporea.

La **identidad personal**, en cambio, encarna todos los roles, características y competencias del sujeto singolo dentro de la sociedad. Tiene a que ver con la capacidad de entender y querer, y “la legitimación social del individuo” (Assmann, 1992: 101).

Ambos aspectos de la identidad representan el “Yo” y son sociógenos y determinados culturalmente y la sociedad se vuelve elemento constitutivo del Si mismo, es decir siempre es construcción social y por eso identidad cultural.

³¹ Es lo que Goffman denomina “sense of one’s place”.

La identidad colectiva es la identidad en cuanto “nosotros”, es la imagen pues que un grupo construye de si mismo y con la cual se identifican sus miembros, es decir que crea la identidad personal de los sujetos. Es entonces una cuestión de **identificación** de los individuos que la conforman, no existe pues sin aquellos que la viven y que determinan su fuerza y duración.

Se puede decir que la identidad colectiva es “la pertenencia social que se vuelve reflexiva. La identidad cultural, entonces, es la participación reflexiva a una cultura, es decir la adhesión declarada a ella” (Assmann, 1992: 103).

El individuo está *invadido* por la cultura y la sociedad, pero ésto no implica la creación de una conciencia colectiva, ya que la pertenencia cultural o social se conforma como afinidad en el sentido de ser miembro del grupo. Es decir, para tener conciencia del nosotros hay que experimentar lo que Assmann define como **solidaridad contrastiva o antagónica**, que prevee la conciencia de las personas por su situación común que actúan solidamente y unitamente; su capacidad de acción y contraste se basa entonces en su identidad colectiva. Assmann cita el ejemplo del feminismo, creo que cabe también mencionar el ejemplo de los cabildos de nación, y con estos la Sociedad Abakuá, que actuaron mediante un proceso de solidaridad contrastiva para salvaguardar sus culturas contra los negreros. Así concluye Assmann: “El antagonismo es una de las condiciones típicas para que las estructuras de base se vuelvan reflexivas y sean intensificadas: éso participa entonces a la génesis de las identidades colectivas” (1992: 103).

Considerado lo antedicho puedo deducir que:

- la construcción de la identidad individual y colectiva presupone la presencia material y simbólica del otro, y por ende de la sociedad;

La identidad es conformada por tres dimensiones:

- **dimensión personal:** aspecto físico, género, capacidades, límites;
- **dimensión social:** confrontación con el otro y relación con grupos de pertenencia, interacción con un sistema de valores;
- **dimensión profesional:** adquisición de competencias y de roles en el ámbito profesional.

La identidad es el modo en el cual el individuo ve a sí mismo dentro de su grupo de pertenencia y se relaciona con los demás miembros del suyo y de otros grupos, según normas comportamentales típicas de las dinámicas sociales.

Los **grupos de pertenencia** son grupos sociales basados en la identificación de sus miembros que comparten un universo simbólico constituido por características (género, etnia, edad..), fines, ideologías (políticas, religiosas, etc..) comunes, que los hacen reconocibles socialmente y los dota de un sentido de compartir.

Muy frecuentemente los grupos de este tipo comparten el sentido de **cohesión social**, que es el conjunto de actitudes y de relaciones de afinidad entre los individuos o comunidades, y su grado de consenso sobre la percepción de pertenencia a una situación o evento común.

Para concluir y abrir el camino hacia el siguiente enunciado, puedo decir que la pertenencia de grupo se funda también en la existencia de un recuerdo común, una memoria compartida que actúa como pegamento entre sus miembros. La dinámica que se desencadena se basa en el recuerdo de las similitudes reconocibles en la historia pasada del grupo, que

“percibe de haberse quedado el mismo, y toma conciencia de su propia identidad a través del tiempo. [...] el grupo, que vive antes y sobretodo por sí mismo, aspira a perpetuar los sentimientos y las imágenes que conforman la substancia de su pensamiento” (Halbwachs, 1996a: 94).

Es decir: mirando hacia el pasado y percibiéndose igual al si mismo de antes, el grupo toma conciencia de su identidad a lo largo del tiempo; ésto es particularmente válido para los grupos religiosos que basan su identidad en el dogmatismo y en su imagen cristalizada como elemento de reconocimiento, confianza y respaldo para los fieles, como en el caso investigado en esta tesis.

❖ **Memoria:**

Tomando en cuenta lo antesdicho, hay que destacar el hecho que el concepto de identidad es estrechamente vinculado a otro concepto fundamental para esta investigación: la memoria. Más específicamente, la identidad es nutrida por la memoria, que a su vez es la representación del pasado. Como por la identidad, la memoria también es socialmente determinada.

Es importante aclarar que la memoria tiene un papel activo sobre el pasado porque no se limita a reproducirlo, sino que también lo re-actualiza en el presente.

El concepto de **memoria colectiva** fue introducido por Maurice Halbwachs (1925 en 1996a), el cual postulaba que la conciencia, la personalidad y el lenguaje son fenómenos sociales en la misma medida que la memoria. La memoria es un indicador del orden social, un cuadro de referencia, que viene transmitida al individuo mediante la relación con los demás y que comporta una estructura dentro de su caótico mundo interior (Pethes, Rüchatz, 2002: 234).

Se puede decir entonces que según el emérito estudioso francés, la memoria individual es siempre un fenómeno social y por eso es la combinación, cada vez única, de memorias colectivas, y de esa forma

representa, además, el espacio de las memorias colectivas de los varios grupos.

La memoria se produce en el individuo sólo en el ámbito de su proceso de socialización y, como subraya Halbwachs (1996b), no puede existir memoria sin cuadros sociales de referencia (*cadres sociaux*), en los cuales los hombres que viven en la sociedad fijan y hallan sus recuerdos.

Según la definición de Halbwachs (1996b: 3), los cuadros sociales son los medios que emplea la memoria colectiva para formar una imagen del pasado en acorde con el pensamiento dominante en la sociedad.

El sujeto de la memoria y del recuerdo es siempre el singolo ser humano, mas “subordinadamente a los cuadros que organizan su recuerdo” (Assmann, 1992: 12): se puede recordar sólo lo que se puede reconstruir como pasado dentro de los cuadros de referencia de un presente establecido.

Sólo las sensaciones – y no los recuerdos- son individuales en sentido estricto: “la corriente de las impresiones está estrechamente vinculada a nuestro cuerpo, mientras que los recuerdos necesariamente tienen su propia origen y la mayoría de su curso en el pensamiento de los varios grupos con los cuales estamos comprometidos” (Assmann, 1992: 13).

Consta entonces que la memoria individual se estructura en el individuo en virtud de su participación a los procesos interactivos y de su involucramiento en los distintos grupos sociales:

“La memoria vive y se mantiene en la comunicación: si ésta se interrumpe, es decir, si desaparecen o cambian los cuadros de referencia de la realidad comunicada, la consecuencia es el olvido” (Assmann, 1992: 12).

Así pues, resulta que la memoria es un fenómeno colectivo, no en el sentido de que las colectividades tienen memoria propia, sino que los recuerdos, hasta los más personales, nacen sólo a través de la interacción con la sociedad y en el específico, en el cuadro de referencia de nuestro grupo social.

Dicho con otros términos: *“El individuo a menudo se coloca desde el punto de vista del grupo, y la memoria del grupo se realiza y se manifiesta en las memorias individuales”* (Halbwachs, 1996a: 3).

Teniendo por entendida la posición de Halbwachs, entre memoria individual y memoria colectiva, tratamos dar un paso adelante en la comprensión social de la memoria.

Existen dos formas del recuerdo colectivo³² (Assmann, 1992: 24), es decir la **memoria comunicativa** y la **memoria cultural**. Vamos a ver en el específico de que se trata, siguiendo el estudio del egiptólogo Assmann:

1. **memoria comunicativa**: comprende los recuerdos referidos al pasado reciente; son los recuerdos compartidos entre contemporáneos (por ejemplo la memoria generacional). Este tipo de memoria nace, crece y muere dentro del grupo *“cuándo los que la encarnan mueren, ella deja el lugar a una memoria nueva”* (Assmann, 1992: 25). Es pues una memoria que se identifica con el tiempo de la generación que la detiene, creada a través de la experiencia comunicada y compartida.

2. **memoria cultural**: se orienta en base a puntos fijos en el pasado y se conserva mediante figuras simbólicas a las cuales viene enlazado el recuerdo; estas figuras son las figuras del recuerdo³³, celebradas litúrgicamente durante las fiestas “las cuales

³² Esta categoría comprende el **recuerdo fundante**, que se refiere a los orígenes y opera a través de objetivaciones estables bajo la forma de los rituales, las danzas, los mitos, etc. . . mientras que el **recuerdo biográfico** representa al *recent past*, es decir se basa en las propias experiencias y en la interacción social.

³³ Son imágenes de recuerdo conformadas culturalmente.

arrojan luz sobre situaciones del presente” (Assmann, 1992: 26), y generan el sentido de comunidad.

El mito también es una figura del recuerdo y a través de este tipo de memoria la distancia entre este último y la historia se cancela:

“[...] en la memoria cultural la historia de facto viene transformada en historia recordada y entonces en mito. El mito es una historia fundante, historia que viene contada para aclarar el presente a la luz de los orígenes” (Assmann, 1992: 27).

Respecto a estos dos tipos de memoria hay que decir que se desarrollan también bajo el punto de vista sociológico, es decir en la *estructura de participación* de los individuos (Assmann, 1992: 27). En la memoria comunicativa la participación del grupo es difusa y homogénea, aunque haya quien recuerde más y quien recuerde menos, es un tipo de memoria que se adquiere unitamente al lenguaje y a la comunicación cotidiana. “*Aquí todo el mundo es considerado competente en igual medida*” (Assmann, 1992: 27).

En cambio, en la memoria cultural la participación es siempre diferenciada y siempre existen figuras en el grupo consideradas como poseedores de la memoria colectiva: los sacerdotes, los chamanes, los poetas, los griot africanos, las plazas en Abakuá, etc... Estos especialistas son generalmente los que detienen la memoria colectiva y dirigen los contextos rituales o los momentos extra-cotidianos, donde la identidad del grupo se refuerza y encuentra su sentido.

Sin embargo, la memoria cultural viene transmitida de manera exclusiva: se tienen que demostrar las competencias para manejarla, a través de verificaciones formales como los ritos de paso entre los Abakuá, por ejemplo.

Para concluir, podemos decir que el pasado es el resultado de una construcción cultural y viene plasmado por el cuadro de referencia del presente; la continuidad entre pasado y presente está construida en las figuras del recuerdo, y producida de facto en la práctica cultural. Esta continuidad es garantizada por la *mnemotécnica cultural*, como la define Assmann (1992: 60), es decir el proceso de memorización, reactivación y transmisión de sentido.

La memoria entonces debe ser continuamente reactualizada, a través de los ritos, y reconfigurada simbólicamente para no desaparecer y mantener una conexión funcional del pasado con la actualidad en la que pretende inscribirse. La función de la mnemotécnica cultural reside pues en la garantía de la continuidad, es decir del mantenimiento de la identidad.

❖ **Mito:**

Deriva da la palabra griega *mythos*, que significa “discurso”, “narración”. Luego fue empleado por los filósofos griegos para indicar un “discurso fantástico” o “falso” en contraposición al término *logos*” (Brelich, 1966: 7-8).

Se trata de un cuento tradicional cuyos orígenes están olvidados, y que tiene un carácter ejemplar y comunicativo, que actúa como fuerza orientadora para los individuos.

A nivel general el mito es la historia de acontecimientos y seres ubicados en un tiempo y una dimensión diferentes de la cotidiana (Ciattini, 1998: 193).

Lo que me interesa destacar aquí es el papel que juega el mito en la creación y transmisión de la memoria social, y en la definición de la identidad personal Abakuá, así que en este contexto dejaré a un lado el tratamiento de la interpretación del mito y de su estructura.

Hay que partir del enunciado según el cual el mito es una historia *fundante*, es decir funda la realidad concebida y sirve para dar sentido al presente a la luz de sus orígenes.

Assmann (1992: 50) distingue dos funciones del mito en cuanto referencia, principalmente narrativa, al pasado: la función **fundante** y la función **contrapresentística**.

→ **función fundante:** el presente es concebido como necesario e inmutable, finito, voluntad de un dios supremo;

→ **función contrapresentística:** concibe el presente como carente e insatisfactorio y evoca, en el recuerdo, un pasado que *“por lo general asume los rasgos de una edad eróica”* (Assmann, 1992: 51). Con los recuerdos de un pasado contado por el mito, se arroja una luz sobre lo que falta, lo que ha desaparecido o se ha emarginado en el presente, *“volviendo patente la fractura entre «un tiempo» y «ahora»: aquí el presente no viene fundado sino, al contrario, desquiciado o cuando menos relativizado respecto a un pasado más grande y más hermoso”* (Assmann, 1992: 51).

Los dos tipos de mito no se excluyen reciprocamente, sino que pueden convivir o transformarse. Assmann afirma que en líneas generales un mito de fundación puede convertirse en mito contrapresentístico, siendo ambos relativos a su significado *“que forma la imagen de sí mismo y guía el actuar en el presente, y entonces a su fuerzas orientadoras por el grupo en una determinada situación. Llamaremos «mitodinámica» (Mythomotorik) esta fuerza”* (Assmann, 1992: 52).

La mitodinámica se vuelve de fundante a contrapresentística, y en este último caso puede volverse revolucionaria en contextos de carencias extremas, de opresión y de dominio, como por ejemplo durante la época de la esclavitud y colonización, cuando surgieron muchos movimientos mesiánicos y milenaristas:

“El pasado al cual se refieren no aparece como una edad eróica imposible de restituir sino como una utopía social y política en función de la cual es necesario vivir y operar. El recuerdo se muta en expectativa y el tiempo configurado mitodinamicamente, asume otro carácter. La circularidad del eterno retorno se vuelve línea recta que lleva a una meta lejana” (Assmann, 1992: 52).

Para concluir, me parece importante destacar que el mito responde a la pregunta ¿Quien somos? Es decir, tiene una función autoidentificativa y de autodefinición, através de la transmisión del saber que construye la memoria colectiva del grupo, lo que garantiza la solidificación de la identidad personal y social.

❖ **Rito:**

El **rito**³⁴, estrechamente vinculado al mito por su misma naturaleza de puesta en escena periódica de este último, representa el espacio simbólico donde se desencadenan las dinámicas identitarias, de reconocimiento mutuo de pertenencia al grupo.

El rito sigue rigurosamente las prescripciones custodiadas por el mito (de forma oral o escrita) porque esto garantiza el éxito de las prácticas llevadas a cabo, que oscilan entre la dimensión humana y la divina, en vilo sobre la memoria.

Así, pues, el rito junto a las danzas y demás prácticas culturales, tiene la función de rememorar la unidad del grupo: “*Todo puede volverse signo*”

³⁴ En este contexto trataré el rito sólo en su alcance religioso

para codificar la unión: no es el medium, sino la función simbólica y la estructura semiótica a ser determinantes” (Assmann, 1992: 108).

El rito tiene tres características en particular:

→ La *codificación*, es decir la rigurosa expletación de los actos rituales, que lo hace legible para los presentes;

→ La *reiteración*, o sea la repetición continua dentro del tiempo cíclico;

→ La *eficacia*, ya que cambia el status del individuo y el grupo que participa.

El ritual cambia, pues, el status del individuo que participa en ello, en particular esto vale para los **ritos de paso**, noción introducida por el estudioso belga Arnold Van Gennep en 1909.

El rito de paso prevé tres momentos:

a) *Separación* de la vida precedente (etapa *pre-liminal*)

b) *Transición* es un estadio intermedio que representa la muerte simbólica del sujeto (*liminal*)

c) *Reintegración* al grupo con el reconocimiento público de la nueva condición (*post-liminal*).

En época más reciente Victor Turner (1973) se interesó al tema de los ritos de paso, sobre todo a la fase de **liminalidad** concebida como momento delicado, ambiguo, de cristalización del status del iniciado y también de marginalidad, ya que vienen redefinidos los caracteres identitarios de los sujetos.

Así el estudioso escosés define la liminalidad:

“[...] la esencia de la liminalidad, la liminalidad par excellence, consiste en la descomposición de la cultura en sus factores constitutivos y en la recomposición libre o “lúdica” de los mismos en cualquier configuración posible, por cuanto extraña” (1986: 61).

Me detendré sobre el concepto de liminal en el pensamiento de Victor Turner, ya que es importante subrayar que esta fase de *limen*³⁵ produce dos modalidades de interrelación: la estructura y la anti-estructura³⁶, es decir la *communitas*.

Siguiendo el modelo de los ritos, Turner identifica cuatro momentos de fuerte tensión que caracterizan las situaciones de conflicto, los *dramas sociales*.

En la primera fase vienen concientemente infrantas las normas que regulan las relaciones entre las partes sociales; en el segundo momento se llega a la fase de *crisis* donde el contraste aumenta: ésta presenta las características de la liminalidad, y de anti-estructura, en cuanto fase de paso entre dos momentos diferentes del proceso social.

La tercera fase comprende la intervención de una acción reparadora puesta en acto por el sistema. La última fase es de la resolución del conflicto con la reintegración del grupo en la sociedad o la legitimación de un *cisma* entre las partes en contraste.

Durante los ritos, en la fase liminal la estructura social así como suele conocerse, con sus normas y prescripciones, viene totalmente cambiada y hasta lo extraño se vuelve normal; los iniciados aprenden que:

³⁵ Es la zona “donde el pasado viene temporaneamente negado, suspendido o abolido, y el futuro todavía no ha empezado, un instante de pura potencialidad donde todo está suspendido a un hilo” (Turner, 1986: 87).

³⁶ La anti-estructura es la disolución de la estructura social normativa con sus conjuntos de roles, status, derechos y deberes jurídicos.

“[...] en realidad no sabían lo que creían saber. Debajo de la estructura superficial de los compromisos comunitarios, estaba una estructura profunda, cuyas reglas ellos han tenido que aprender a través de la paradoja y el shock” (Turner, 1986: 83).

Según Turner, cuando esta etapa ritual acontece dentro de las sociedades de pequeñas dimensiones (tribales o agrícolas, las segmentarias) ocurre un vuelco de la estructura social normal. En estas sociedades es común que se de la *solidariedad mecánica* postulada por Durkheim (1962), es decir un tipo de cohesión y acción colectiva entregadas a la consecución de finalidades de grupo, que viven en la fase liminal:

“la liberación de las potencialidades humanas de conocimiento, sentimiento, volición, creatividad, etc., de las constricciones normativas que imponen de ocupar una serie de status sociales, de personificar una multiplicidad de roles, y de ser profundamente concientes de la propia pertenencia a alguna entidad colectiva como una familia, una estirpe, un clan, una tribú, una nación, etc.. o a alguna categoría social que trascende las entidades de aquel tipo, o sea a una clase, a una casta o a una subdivisión basada en el sexo y la edad”. (Turner, 1986: 86).

En el análisis del rito la liminalidad indica entonces que el sujeto se encuentra entre dos fases: ya no pertenece al grupo de procedencia pero todavía no está incorporado al grupo al cual pertenecerá al finalizar el

proceso: buen ejemplo son los ritos de paso de la pubertad y los ritos de juramento de los indísemes³⁷ Abakuá.

Como vimos, a la liminalidad Turner asocia el concepto de anti-estructura (unidad dinámica de suspensión estructural); ambos conceptos que hacen posible la creación de la **communitas**.

❖ **Communitas:**

Etimológicamente el termino communitas deriva del latino *cum-munus*, o sea con dono, indicando la relación, lo que no es propio de uno, que empieza donde termina lo propio. La communitas³⁸ es, con las palabras de Turner

“el dominio de la igualdad, donde todos están colocados, sin distinciones, a un idéntico nivel de valoración social, mas la equivalencia así establecida tiene un carácter ritual. En la communitas encontramos un vuelco de la situación estructural de la realidad cotidiana marcada por la rutinización y por el conferimiento de status estructurales. El sistema de status y la communitas – o la estructura y la anti-estructura (que posee ella misma su carácter sistémico) - se confrontan entre ellas como dos series homólogas de oposición” (2008: 233).

³⁷ Neofitos.

³⁸ Ferdinand Tönnies habló de comunidad (Gemeinschaft) y sociedad (Gesellschaft) en el siglo XIX, considerando el concepto de communitas como arcaico y ya, en aquel entonces, no adaptable al presente.

Como vimos anteriormente las *communitas* y la liminalidad³⁹ son los momentos de la anti-estructura dentro de la cual los individuos que participan están en un plan de igualdad y totalmente separados de los criterios de status cotidianos: en el caso Abakuá la igualdad que se experimenta dentro de las agrupaciones, corresponde también a un reconocimiento de status social fuera del Juego, en la sociedad cubana. Existe una gerarquía en Abakuá, donde los dignitarios son conocidos como Plazas; aún así los abanekues experimentan y perciben un fuerte grado de igualdad, confirmado por las entrevistas que hice. Dicha igualdad corresponde en primis al sentimiento de hermandad y afinidad que existe entre los jurados que se llaman entre sí «hermano» y también a la posibilidad de todos los abanekues de poder alcanzar a ser Plazas, después de un camino de estudio de la tradición. Las Plazas fungen, como vimos, de custodios de la memoria colectiva, y son las guías para alcanzar niveles más altos dentro de la agrupación.

La relación entre los que pertenecen a la *communitas* es dialógica, espontánea y inmediata. La situación que se experimenta en la *communitas* libera en el sujeto las capacidades cognitivas, afectivas y creativas que normalmente son atrapadas por las obligaciones sociales y de status. La *communitas*, como la liminalidad, es el elogio del cambio.

Según la clasificación de Turner (1986: 92) existen tres formas de *communitas*:

1. *communitas espontánea*: es una confrontación directa, inmediata y total entre identidades humanas diferentes, un tipo muy profundo de relación entre individuos. “*Creo que no exista nadie que no haya vivido nunca uno de esos momentos cuando personas que están de acuerdo (amigos, individuos, afines), alcanzan un instante de lúcida comprensión recíproca a nivel existencial*” (1986: 92). Los integrantes

³⁹ Turner ha extendido este modelo teórico también a las sociedades complejas, definiendo *liminoides* los fenómenos que ocurren en este tipo de sociedades. En las sociedades occidentales cuando surgen nuevos aspectos de la vida social hay que encontrarles nuevo sentido cultural, y el ámbito del arte parece ser el más idóneo por la similitud entre las actividades artísticas y los ritos y mitos de las sociedades tribales.

de este tipo de *communitas* perciben la posibilidad de resolver cualquier tipo de problema mediante este estado de iluminación intersubjetiva logrado en el grupo, que sienten como un **–nosotros esencial–** :

“Sentimos que es importante establecer una relación directa con otra persona como ésta se presenta en el hic et nunc, comprenderla de manera simpatética (y no empática, que implica siempre cierto negarse, un no darse completo del sí mismo), libres de los gravámenes de su papel, status, reputación, clase, casta, sexo o otros encasillamientos estructurales definidos culturalmente” (Turner, 1986: 93).

2. *communitas ideológica*: es el conjunto de los conceptos teóricos que tratan de describir las interacciones que tienen lugar en la *communitas* espontánea. Aquí existe una distancia entre sujeto individual y experiencia creada por la memoria, es decir la mirada retrospectiva (1986: 93). Es una exteriorización de formas de comunidad interiores y utópicas, como la *communitas* existencial ideal de los hippies etc..

3. *communitas normativa*: es un sistema social permanente, una clase de subcultura que intenta conservar las relaciones de la *communitas* espontánea con una base estable. Este tipo de *communitas* tiene las características de la espontánea pero se organiza para resistir en el tiempo gracias a sistemas de organización y control internos. Es importante subrayar el hecho que en este tercer tipo vige un sentido de solidaridad, honestidad, participación mística y inmediatez como en la espontánea, pero con bases normativas sólidas que infunden seguridad social, y que son los sentimientos que los adeptos encuentran en Abakuá.

METODOLOGÍA: INSTRUMENTOS Y ESTRATEGIAS DE INVESTIGACIÓN

3.1 El trabajo de campo y la observación participante

Una vez en Cuba, todo el material que llegué a reunir (tanto etnográfico como bibliográfico) era más de lo esperado, y me abrió un mundo de posibilidades para poder mejor formular mis ideas y mi interpretación de cuanto tenía la ocasión de vivir diario, estando en el campo de mi investigación. Sin embargo, el acceso al campo se delineaba más complicado de cuanto había planeado porque cuando llegué por primera vez en La Habana no sabía todavía como moverme y conseguir informantes, sobre todo se me presentaban dos problemas fundamentales: el primero era el obstáculo del idioma (hablaba un español no tan fluyente como para estar completamente dentro de una conversación y captar los matices en las pláticas, sobretodo en cubano); el segundo, y más difícil obstáculo que tenía que superar, era el recelo de los Abakuá hacia las mujeres, además extranjeras, y tenía conocimiento de que sólo Lydia Cabrera a principios del siglo pasado había logrado acercarse a ellos y conseguir informaciones⁴⁰. Por supuesto, tales dificultades formaban parte de los datos que iba recogiendo y eran “indicios de la organización social del lugar”, que fue útil para darme cuenta de la efectiva cautela de los abanekues y de la desconfianza con que son vistos por mucha población cubana, lo que crea marginalización y segregación social. Aprendí pues que “*la negociación del*

40 Actualmente siempre más investigadoras se interesan al tema.

acceso y la recogida de información no son por tanto fases distintas del proceso de investigación sino que se sobreponen" (Robledo Martín, 2009: 2).

Traté entonces de entrar en contacto con los adeptos Abakuá a través de conocidos y de investigadores⁴¹ que trabajan el campo de la religiosidad popular. Desafortunadamente mis conocidos vivían con cierta distancia el mundo abakuá, y de los investigadores con los que colaboraba casi nadie estudiaba directamente el tema, sino que habían tocado el argumento sólo de manera funcional a sus intereses respecto a la panorámica socioreligiosa cubana.

Esto significaba que no tenía acceso a ningún informante que, en cierto sentido, estuviera ya acostumbrado a las dinámicas de las entrevistas, lo que podía representar un problema para mi que era una principiante. Pero por otro lado me di cuenta que esto me garantizaba la libertad de establecer una relación antropólogo-informante totalmente nueva, original y sin filtros ajenos.

Después de un inicial desánimo debido a la dificultad de acercarme a algún adepto abakuá, no sabía dónde se reunían⁴² ni como reconocerlos⁴³, en un momento inseperado tuve la suerte de conocer por la calle Pedro⁴⁴.

Me sorprendió la gran disponibilidad⁴⁵ y la amabilidad de este hombre en el proporcionarme informaciones y darme la posibilidad de asomarme al mundo Abakuá por primera vez.

Sin embargo, tengo que reconocer también mi recelo inicial debido solamente a condicionamientos externos de las personas que todavía tienen fuertes prejuicios hacia los abakuás, los consideran como delincuentes o mafiosos, y no se dan cuenta que probablemente hasta sus sobrinos o el

41 Ya mencioné Ramírez Calzadilla del CIPS, y Argüelles Medeiros.

42 Las casas de culto Abakuá – *fambá*- suelen estar en lugares retirados, no son indicadas y, por lo general, los cubanos desconocen su ubicación.

43 Los abakuá no suelen tener un vestuario típico ni símbolos reconocibles, al contrario de los adeptos de la Regla Ocha que, en cambio, ostentan collares y pulseras de su oricha y visten de blanco durante el periodo de la iniciación.

44 Nombre de fantasía para respetar el anonimato de este informante. Pedro en ese entonces era un hombre de 42 años, padre de familia y empleado del estado en el campo de la fumigación contra el dengue.

45 Sobre todo vista la experiencia testimoniada por otros investigadores que declaran la dificultad de acercarse a los abakuá.

vecino de confianza son abakuá. Efectivamente, en la creación del diálogo etnográfico hay que tener en cuenta las posiciones recíprocas: el vínculo que se crea siempre forma parte de determinadas relaciones estructurales

“es muy importante que el investigador sea capaz de reflexionar sobre su *posición*⁴⁶. En la observación participante, más que en otros métodos cualitativos, es crucial lograr capturar el punto de vista de sus interlocutores y, al mismo tiempo, discernir claramente el impacto ejercido por su papel de «extraño»”. (Ronzon, 2008: 55).

La capacidad de reflexionar, a la cual hice alusión anteriormente, producirá que tanto el antropólogo como el informante resultarán cambiados por el encuentro etnográfico, ya que la reflexividad⁴⁷ tendrá repercusiones en la identidad de ambos. Así que con Pedro emprendemos juntos este *camino etnográfico* y definitivamente se volvió mi informante-clave.

En general el informante⁴⁸ es el interlocutor privilegiado del etnógrafo, fuente de informaciones y objeto de sus estudios. Es informante-clave en cuanto representa la conexión con el ambiente y con los demás sujetos de nuestro interés para la investigación. Consideré Pedro como informante-clave un poco por la falta de experiencia y el “romanticismo” que acompañan las primeras investigaciones, un poco porqué para mi representó la clave de acceso a la comprensión de un mundo que me resultaba totalmente ajeno. De hecho, con Pedro tuve la posibilidad de *materializar* el objeto de mi interés, que desde las páginas de un libro por fin estaba frente a mi y era un sujeto hablante.

46 En el sentido de colocación; ver el famoso “Positioned subject” de Rosaldo en *Culture and Truth: the remaking of social analysis* de 1989.

47 La reflexividad es el pensar de manera crítica nuestra misma manera de pensar. Es el reflexionar sobre nuestra experiencia, que en antropología se convierte en el momento saliente del trabajo de campo.

48 Dizzionario di antropologia, 2001: 376.

Así que, durante el periodo de mi primera estancia en La Habana, en febrero y marzo de 2006⁴⁹, nos encontramos repetidas veces para llevar a cabo las entrevistas. Él nunca había hablado con una persona ajena sobre su adhesión religiosa a Abakuá, (menos europea y investigadora) lo que continuamente destacaba en nuestras pláticas, y vivía con cierto temor la posibilidad que sus cofrades se pudieran dar cuenta de esta colaboración entre nosotros. Es más, nunca me llevó a conocer su juego o a platicar con otros adeptos. Todas las veces que nos encontramos fue en la casa dónde estaba hospedada o en algún lugar público lejos de su barrio. A pesar de ésto, me demostró mucha confianza entregándome la grabación⁵⁰ de un plante, o sea el ritual de iniciación, y de un ritual fúnebre, que registró en un casete. A partir de esta grabación pude comprender y interpretar de manera más profunda y adecuada mucha parte de la liturgia abakuá que hasta entonces me resultaba desconocida.

Durante esta misma estancia tuve la posibilidad, en el CIPS, de conocer también a Ramón Torres Zayas, Mongui, periodista, antropólogo y adepto de Abakuá. Por supuesto con él se verificó totalmente otra dinámica respecto a Pedro, para empezar porque era un colega y utilizabamos el mismo lenguaje y las mismas categorías. Mongui había empezado a conocer esta realidad desde pequeño creciendo en un barrio, Centro Habana, tradicionalmente Abakuá y a medida que desarrollaba la mirada antropológica gracias a sus estudios, se interesó en investigar el tema a su alcance y posteriormente se juró abakuá, tanto de pasar de la observación participante a la participación activa.

Mongui representó lo que se define portero (*gatekeeper*) es decir el testimonio que permite el acceso del investigador al campo. Constituye el primer contacto con el campo y de este informante el investigador saca informaciones directas sobre las características del ambiente y de su estructura. De hecho es el que proporciona la conexión, “*nos sitúa en el*

49 No volví a encontrar Pedro en mis estancias siguientes; desafortunadamente el número telefónico donde lo buscaba en 2006, ya no era activo cuando regresé en 2008.

50 Actualmente se pueden encontrar en internet vídeos de reuniones abakuá, pero según me dicen los informantes se trata de la parte folklórica que no tiene nada de religioso y sagrado.

campo y nos ayuda en el proceso de selección de participantes en el caso de realizar entrevistas o grupos focales” (Monistrol Ruano, 2007: 2).

Con Mongui las entrevistas fueron directas y sin la preocupación por el anonimato ya que, según me dijo, los cofrades de su juego *Efi Embemoró* lo consideraban un poco como el divulgador de la realidad de Abakuá.

Durante mi primera estancia en La Habana pude entonces sacar informaciones de alguien que, a parte de ser un sujeto activo en la religión, era también un antropólogo que me brindó las explicaciones y me dotó de mayores instrumentos para la comprensión de Abakuá.

Por supuesto, Mongui y Pedro pertenecen a dos contextos distintos y representan pues dos tipos diferentes de fiel. Ellos tienen una colocación socio-cultural muy distante que hace que se pongan de manera diferente hacia un potencial interesado en conocer su asociación. Si Pedro me consideró el medio a través del cual dar a conocer Abakuá y desvincularla un poco de los lugares comunes que la ven como una secta criminal, Mongui actuó conmigo como con una colega con la cual compartir una investigación y difundir un tema poco tratado fuera de Cuba.

A nivel general, el trabajo de campo (*fieldwork*) representa la base de la investigación etnográfica que a través de la técnica de la observación participante permite al investigador la inmersión total o casi total en la realidad socio-cultural que analiza, es decir la observación *in loco* del fenómeno de su interés, que en mi caso no pudo ser total debido a la exclusividad masculina de este culto.

La observación participante⁵¹ constituye una herramienta importante para la etnografía y su objetivo es proporcionarnos informaciones de primera mano sobre los fenómenos bajo el punto de vista de aquellos que los viven, desde dentro. Con la observación participante nos colocamos en el medio donde se desenvuelve la realidad socio-cultural que investigamos,

51 No hace falta aquí recorrer los primordios de la observación participante y el aporte del antropólogo Bronislaw Malinowski.

desencadenando dinámicas que pueden propiciar la interacción entre el informante y el investigador. El investigador, entonces, debe darse cuenta que su presencia puede modificar la situación y tiene que tratar de mantener siempre la posición de exterioridad que es "*intelectualmente honesta, estratégicamente útil y antropológicamente fecunda*" como nos recuerda Marc Augé (2007: 27). Eso porque el investigador no puede entrar en la dinámica de relaciones que estudia y dejarse absorber o involucrar por el objeto de su interés, ya que la participación implícita en la observación participante, tiene que ser "*de orden intelectual: se trata de entrar en las razones del otro*". Entonces la exterioridad que conviene mantener significa una posición estratégica porque "*induce los interlocutores a cuestionarse sobre ellos mismos, a asumir hacia su propia cultura colectiva (así como él hace hacia sus referencias habituales) el mínimo de distancia requerido por la traducción en relato*" (Augé, 2007: 30).

Por supuesto, por su mismo carácter, Abakuá excluye la posibilidad de mi interiorización y empatía, por cuestiones de género antes que de ética. De hecho, en mi investigación la observación participante fue posible sólo en la parte pública de las ceremonias, no teniendo yo acceso a los rituales privados, y fue limitada a dos ocasiones de plante⁵². Aún así, las relaciones de confianza que logré establecer con los informantes y testimonios como Mongui, me permitieron penetrar esta realidad, hasta sentir una conexión muy fuerte y una responsabilidad casi deontológica.

El campo que escogí para mi investigación es entonces la ciudad de La Habana con sus municipios, con los escenarios representados por dos *Potencias* Abakuá dónde llevé a cabo parte de las entrevistas durante la celebración de los plante⁵³, además del otro escenario representado por los repetidos encuentros en particular con Pedro, del juego *Betongó Naroco Efó* (en febrero y marzo 2006) y con el testimonio Mongui⁵⁴ del juego *Efi Embemorò* (en 2006, 2008 y 2013).

52 En 2006 y 2008.

53 Rituales.

54 Mongui, Ramón Torres Zayas, es actualmente el vice director del Buró Abakuá de La Habana, a parte de ser periodista y antropólogo. Con él sigo teniendo una proficua comunicación y es la persona

La primera ocasión que tuve de poner en práctica la técnica de la observación participante fue durante mi segunda estancia⁵⁵ en La Habana, en el febrero del 2008. En ese entonces Mongui me llevó a un plante⁵⁶ de su juego Efí Embemorò en Guanabacoa, donde pude entrevistar, en una suerte de plática grupal espontánea, a varios abakuás a la vez y asistir a la parte pública del ritual con la aparición de los íremes⁵⁷.

El otro plante al que asistí, siempre acompañada por Mongui, fue en febrero 2013⁵⁸, del juego *Ekorie Apapà Efò* en Marianao; en esta ocasión las entrevistas que llevé a cabo fueron más directas y incisivas, y mi mayor capacidad de observar el entorno ritual me permitió darme cuenta del asombroso alcance social que tiene Abakuá.

En este plante me percaté de las diferencias respecto al otro, para empezar hubo mucha más presencia femenina, y mucho más uso de alcohol y de sustancias narcóticas⁵⁹. En mi diario de campo anoté las sensaciones que me suscitaba esta situación:

“Es la casa del Iyamba del juego, que la ha convertido en templo. Fuera está plantada la policía que controla a los que entran y salen, los documentos y los bolsos. Tengo la sensación de entrar en casa de alguien, pero a la vez de estar en un teatro: es increíble como todo el mundo parece que *recite* perfectamente su papel. Dentro hay muchísima gente, parece una fiesta, hay mujeres que venden ron, puestos de papas y bocadillos. Hay muchos ebrios, chicas *perdidas*, una de ellas baila sin parar, chicos que ostentan los clichés de la moda juvenil, tatuajes y ropa de *pasarela*: esto me deja un poco desconcertada. Me acerco a la entrada del fambá y veo que allí destaca con letras claras el letrero: PROHIBIDO ENTRAR AL JUEGO CON ARETES, PIERCING Y CEJAS SACADAS. (VESTIRSE

que mayormente me ayuda a tener las condiciones ideales para llevar a cabo el trabajo de campo cuando estoy en La Habana.

55 Regresé a Cuba en febrero 2008 y me quedé dos semanas.

56 El juego Efí Embemorò en Párranga, Guanabacoa, La Habana, (10/02/2008).

57 Las comparsas danzantes que representan los antepasados. Dedicaré un párrafo a su descripción.

58 El juego Ekorie Apapà Efò en Los Pocitos, Marianao, La Habana (02/02/2013).

59 En particular me llamó mucho la atención una joven mujer que se la pasaba bailando y en estado de transe, probablemente provocado por su ebriedad y el uso de alguna droga. Actuaba como si estuviera poseída y llegó al límite de no poder más seguir parada y se la llevaron.

CORRECTAMENTE). Ahora sí, me queda todo muy claro, el mundo externo se ha insinuado en Abakuá”.

Así pues, en seguida me di cuenta de la diferencia entre el anterior plante y éste, de las innovaciones sociales entradas en Abakuá que por supuesto evoluciona junto a la sociedad cubana y, como las lecciones dinamistas enseñan, ningún fenómeno cultural se queda inmóvil sino que es dinámico y flexible, y tenemos que registrar su movimiento dentro del tejido histórico y social en dónde se desenvuelve.

Para lo que trata del acercamiento al campo, con las palabras de la investigadora Juana Robledo Martín (2009: 2), que parafrasea Guasch⁶⁰, se pueden distinguir los conceptos de *campo* y de *escenario*, refiriéndonos con el primero a *“la realidad social que pretende analizarse a través de la presencia del investigador en los distintos contextos (o escenarios) en los que esa realidad social se manifiesta”*: en mi caso la totalidad de la ciudad de La Habana dónde se manifiesta el fenómeno Abakuá en los escenarios de los rituales que se desarrollan en los juegos, y se conforman como espacios donde se desenvuelve la realidad socio-cultural. Así pues, resulta que *“Debemos identificar los escenarios en función de cómo los individuos actúan en éstos considerando por tanto que son construcciones sociales y no localizaciones físicas e intentar asegurarnos de que hemos explorado los más relevantes”* (Robledo Martín (2009: 2) . Bajo esta segunda categoría puedo incluir también el espacio de las entrevistas, llevadas a cabo con Pedro y Mongui en contextos sociales no rituales, pero que sin embargo tenían una fuerte relevancia⁶¹ para ellos.

En fin, me parece poder afirmar que tuve la posibilidad de misurarme con dos diferentes tipos de realidades a través de dos adeptos tan disímiles. En los dos existe cierto grado de orgullo y ostentación por ser abakuá, que

60 Guasch O. *Observación Participante*, Cuadernos metodológicos N° 20, Madrid: CIS; 1997, en Juana Robledo Martín (2009: 2).

61 Me refiero al hecho que las entrevistas con Pedro las hicimos en lugares públicos o en la casa dónde suelo hospedarme en La Habana, lo que tenía la relevancia de constituir un espacio anónimo, lejos de ojos indiscretos que podían informar los abanekues de nuestras pláticas. En cambio, las entrevistas con Mongui fueron llevadas a cabo en su casa, es decir en un contexto informal y con un registro amistoso.

en Mongui parece ser por el espíritu de pertenencia, mientras que Pedro parece construir su identidad social a partir de Abakuá.

3.2 Las entrevistas y su interpretación:

Con palabras incisivas, el ilustre antropólogo italiano Luigi M. Lombardi Satriani define el sentido del encuentro entre el investigador y el informante, que converge en la entrevista:

El otro es espejo, en el cual me reflejo con el riesgo del naufragio de Narciso [...] En el encuentro «yo-el otro» que continuamente se renueva, se desarrolla, aún antes que la dinámica de la entrevista demo-etno-antropológica, la dinámica de la vida, gigantesca entrevista en la cual estamos involucrados y somos, a la vez, entrevistadores y entrevistados, los que escuchan y los que hablan, antes de volverse definitivamente silentes. Y la dinámica «yo- tu» puede resistir en la medida en que se inclina hacia el «nosotros», horizonte dentro del cual el compromiso antropológico también alcanza su punto más alto, su histórica verdad (1994: 51).

En la entrevista antropológica puedo decir que existen dos aspectos que se combinan: uno humano, diádico, heurístico; el otro técnico, sistemático, hermenéutico. Los dos se combinan, se mezclan, se dan voz recíproca, se dan sentido y permiten al investigador experimentar la tensión de la liminalidad, de la frontera entre el yo antropológico y la alteridad, entendida como territorio para explorar.

Esa última faceta, la hermenéutica⁶², la desarrollaré a seguir tratando de las técnicas propias de la entrevista y de la metodología que me guiaron en la investigación.

La técnica empleada para seleccionar los entrevistados es la conocida como *snowballing*, muestra designada (o bola de nieve). Consiste en el encuentro de informantes a través de la colaboración con otros que actúan como conexión entre el investigador y los supuestos participantes a la entrevista.

Es decir, “*el primer participante es invitado a señalar otro, que a su vez viene invitado a participar a la investigación [...] De esa forma, la selección de los participantes es, en parte, controlada por los mismos participantes*” (Ronzon, 2008: 40).

En efecto, fue lo que aconteció con Mongui que me llevó a los rituales donde pude entrar en contacto con unos testimonios, y éstos me presentaron los demás.

En cambio con Pedro, como expliqué anteriormente, no apliqué esta técnica ya que nuestro conocimiento fue casual y él no me facilitó el contacto de otros abanekues.

En todos los casos el tipo de entrevista que apliqué fue la *entrevista semi-estructurada*, donde formulaba preguntas semi-abiertas que esperaba me pudieran llevar a las respuestas que estaba buscando.

Este tipo de entrevista está caracterizado por el hecho de que “*en el suministro de la entrevista misma, el investigador es guiado por un ejemplo o “guía de entrevista” (interview guide), que incluye una lista de preguntas o de áreas temáticas para explorar*” (Ronzon, 2008: 80).

Se viene pues orientados por una serie de puntos previamente establecidos, que no representan vínculos rígidos en cuanto al momento o a las modalidades con las que se afrontan los argumentos, sino que la entrevista resulta muy flexible y abierta. Sin embargo cada pregunta debe contener tanto una dimensión *temática* (su relevancia para el argumento de

⁶² Aquí entendida como “arte de la interpretación”.

la investigación) como una dimensión *dinámica* (su relevancia para la relación interpersonal entre los participantes a la entrevista)⁶³.

En general las entrevistas que llevé a cabo se desarrollaron como conversaciones espontáneas, donde el informante hablaba libremente tanto de su religión como de su vida en sentido más general.

Tengo que añadir que empecé usando una mini guía que me había anteriormente preparado con preguntas que más o menos abarcaban cuanto era de mi interés analizar, pero me di cuenta ya a partir de la primera entrevista con Pedro, que había preparado preguntas demasiado cerradas y que se creaba una forzadura de las respuestas, que al final resultaban muy pobres de contenido.

Evidentemente mi expectativa sobre las respuestas forzaba la entrevista y distorsionaba su contenido. Entendí que tenía que aprovechar de la sintonía que se había creado entre el testimonio y yo, de la relación dialógica que había nacido naturalmente, y que era lo que pudiera hacer la diferencia entre una recopilación y una entrevista cualitativa. Dejar más margen a las preguntas para obtener respuestas más espontáneas, lo que logré replanteando las preguntas semi-estructuradas antedichas.

El entrevistado de esa forma era libre de construir una plática dentro de un área de argumentos que yo le proponía cada vez, redefiniendo el ámbito mediante las preguntas semi-abiertas. De esta forma me aseguraba de haber tratado todos los temas importantes, y con la libertad que pretendía dar a la entrevista podía ser sorprendida por la variedad temática tocada por el informante.

Las preguntas suministradas a los entrevistados durante los rituales públicos (en 2008 y en 2013) han seguido más o menos el mismo esquema, aunque tengo que señalar que fueron experiencias un poco diferentes, ya que en 2008 todavía estaban un poco cerrados y muchos me dieron informaciones vagas para despistarme, mientras que en 2013 he notado más disponibilidad y menos recelo⁶⁴.

63 Ronzon 2008: 69.

64 Las entrevistas que llevé a cabo durante el primer plante en 2008 fueron caracterizadas por un clima menos relajado; era muy frecuente que me preguntaran el por qué sabía tantas informaciones y yo tenía que justificarme continuamente.

La guía que seguí contemplaba ciertas áreas de interés, desarrolladas a través de las siguientes preguntas suministradas a seis entrevistados:

Preguntas generales:

- I Edad y ocupación (estudio e/o trabajo)
- II Juego de pertenencia
- III Tu situación dentro del juego (¿eres plaza? ¿indísime? ¿abaneke?)
- IV ¿Conoces la historia de Abakuá? ¿por qué surgió, el mito etc?

Preguntas abiertas construidas a lo largo de las entrevistas a partir de un bosquejo previo:

- V. ¿Por qué te juraste en Abakuá?
- VI. ¿Que te da Abakuá?
- VII. ¿Abakuá es una religión?
- VIII. ¿Crees que Abakuá se haya degenerado en los últimos años? ¿por qué?

Además de Mongui y Pedro, los otros cuatro entrevistados de los dos Plantes tienen una edad compresa entre los 21 y los 43 años (PREGUNTA I); dos de ellos son estudiantes universitarios, uno trabaja en la salud pública, dos trabajan por el Estado, además de Mongui que es periodista (PREGUNTA II).

De los seis entrevistados, dos son plazas, uno indísime (iniciado), y los restantes abanekues sin cargo. De éstos últimos, dos suelen *vestir el saco* de Íremes, y uno en particular suele vestir el saco de Anamangüi, diablito de los rituales funerarios (PREGUNTA III).

Todos conocen la historia de Abakuá, del mito de fundación y las motivaciones de su surgimiento (PREGUNTA IV). Argumentan que para jurarte tienes que pasar por un largo camino de aprendizaje, donde estudiar la historia de Abakuá y el idioma efik⁶⁵, de como surgió en África y de sus progenitores carabalís.

⁶⁵ Hablan la versión cubana del efik de Nigeria, adaptada en muchos. Sin embargo, los adeptos de Ekpe, en África, reconocen muchas de las palabras de sus cofrades en Cuba.

Este primer grupo de preguntas me ayudó a encuadrar los entrevistados, a formarme una idea de su situación socio-cultural y escoger mi registro.

Tengo que destacar la gran adhesión de los jóvenes a esta religión, dato que extrapolo tanto de la observación durante el trabajo de campo, como de las entrevistas, y de la triangulación con estudios ya existentes⁶⁶.

En particular el estudio de Cerveto y Pintado sobre la religiosidad en la isla, toma en cuenta una muestra que abarca todos los sectores sociales y las investigadoras destacan que el 66,16% de los entrevistados tiene creencias religiosas, en particular entre los jóvenes⁶⁷ alcanzan las cifras de 69,31% de creyentes. Sin embargo en este estudio sobresale la mayor proporción de creyentes entre las amas de casa, la clase obrera y los campesinos, con un nivel escolar medio-bajo; es decir, en general entre la población que refiere tener condiciones de vida no muy buenas.

Para lo que trata de la afluencia de los jóvenes, algunas investigaciones⁶⁸ recientes tratan de demostrar que el atractivo que suscita Abakuá entre este sector está vinculado con el concepto de hombría, particularmente buscado por los que pertenecen a barrios marginales.

Lo que puedo deducir y destacar de este primer grupo de preguntas y triangulación⁶⁹ es:

- *gran asistencia de jóvenes;*
- *población heterogénea, con tendencia hacia las capas más marginadas;*
- *conocimiento profundo del supuesto origen y historia de Abakuá;*
- *identificación con el grupo étnico Carabalí;*

⁶⁶ En particular me refiero a algunos estudios llevados a cabo por el CIPS: Ana Margarita Díaz Cerveto y Ana Celia Perera Pintado: *La religiosidad en la sociedad cubana actual* (sin fecha).

⁶⁷ La muestra tomó en cuenta jóvenes entre los 12 y los 30 años, y llega a la cifra de "84,80% si se tienen en cuenta tanto los religiosos como aquellos que muestran dudas antes la existencia objetiva del sobrenatural".

⁶⁸ Me refiero en particular a una tesis de master "El hombre esotérico: Expresiones de masculinidad en hombres iniciados en la Sociedad Abakuá en La Habana" de la Doctora Joviana Castro Valiente (inédita).

⁶⁹ La triangulación consiste en comprobar la credibilidad de los datos, combinando diferentes modalidades de recolecta de información.

- *identificación de África como lugar de procedencia;*
- *disponibilidad de ser entrevistados sobre estos temas;*
- *afirman que lo que está publicado y divulgado no tiene credibilidad;*

A la pregunta V ¿Por qué te juraste en Abakuá?:

Adonis, 25 años, indíseme:

“Porque mi abuelo que nos crió era plaza de un juego, y desde niño siempre me gustó..veía la hermandad, la afinidad.. y siempre me gustó..[...] primero que todo hay que decir que el ambiente del juego mismo es diferente al ambiente que se vive en cualquier otro tipo de religión...si a uno no le gusta este ambiente...como se dice...en pura caliente....de fiesta...compartir entre aseres⁷⁰, amsitades, compañeros... conocer mucha gente de otros lugares que a lo mejor uno nunca soñó conocer y aquí la está conociendo.... y ese ambiente, a parte de lo caliente es sabroso..”

Nestor, 25 años, abanékue:

“Porque mi papa y mi hermano son abakuá.. mi abuelo lo era, ahora yo y un día mi hijo...me gusta que se une la familia..”

Ismali, 29 años, aspirante Empegó:

“Porque desde niño me gustó esta religión.. tengo un tío que precisamente es Isunékue⁷¹ de este juego, tengo un primo hermano también y mi difunto abuelo fue abakuá también”.

Lo que sobresale con esta pregunta es la estrecha relación entre la pertenencia a Abakuá y la tradición familiar, es decir, es algo que se transmite de padre a hijo. La familia concebida como grupo social basado en la solidaridad, en la reciprocidad y en el compartir, como es la organización Abakuá en general, donde todos son hermanos.

⁷⁰ Hermanos.

⁷¹ Es una plaza

Ahora bien, esto podría derivar del mito y de la necesidad de mantener la religión exclusivamente masculina: la solidaridad entre los hombres conformó un grupo cerrado. Tal elemento toma sentido si consideramos la hipótesis que en el contexto social en el cual se desarrolló este fenómeno en África, o sea en una sociedad tribal matrilineal, el culto al totém femenino del pez era transmitido por línea materna a los hijos varones⁷². En el sucesivo cambio social a organización patriarcal, el totém femenino se funde con el masculino del leopardo, y se queda exclusivamente en las manos de los hombres.

El sentido de exclusividad que le deriva del compartir el mismo tótem es lo que desencadena el sentimiento de solidaridad de género, en este caso masculino, apta a evitar un despojamiento, que en el mito-rito se traduce en la preservación del secreto.

Una consideración así evidencia cierto nivel de congruencia entre los dictamen del mito y el comportamiento de los adeptos, que consciente o inconscientemente adquieren y personifican cierto tipo de actitud hacia la vida más allá de su religión. Asimismo está relacionado con la visión y la búsqueda de unidad, la identidad de grupo, de la cual forman parte los mandamientos y el modo de concebir el papel de la mujer.

Es también una cuestión de prestigio y adquisición de cierto status social pertenecer a una organización a la cual pertenecen familiares y conocidos.

Además, hay que destacar también que en algunos casos existe la comparación con otras religiones, que al parecer no dan al adepto lo que le da Abakuá.

Como elementos deducidos:

- *importancia de los lazos familiares y de sus implicaciones*
- *voluntad de mantener la tradición a través de la transmisión generacional*
- *vinculación y identificación con el mito*

⁷² Como destacó Durkheim a propósito de los clanes de Australia, donde el totem se transmite por línea materna (1973:116).

- *cierto espíritu de camaradería*
- *solidaridad*
- *percepción del ambiente como muy agradable*
- *Abakuá es diferente a las demás religiones*
-

VI. ¿Que te da Abakuá?

Adonis

“[...] es un modo de afianzarse, de crear una hermandad entre las personas...por ejemplo...existen varios problemas que puede tener uno en la vida... lo mismo personales que problemas de enfermedad, de la familia...y estas personas están para ayudarte, para cualquier cosa...un problema que yo tenga yo puedo tocar una puerta y sin problemas me van a abrir...me puedo enfermar y mi mamá puede ir al juego y decir por ejemplo -mi hijo está enfermo, no tengo dinero- y mi juego le dice -¿cuanto te hace falta?- y la ayudan monetariamente...

[...] Abakuá te ayuda a superarte, a prepararte físicamente, a ser mejor persona... a tener mejor dialecto, a saber otra lengua que es antigua...claro que en Nigeria y estos países, no en todos lados pero bueno, todavía se habla...y es un idioma más que uno se aprende...y tanto si la ocupas para fines religiosos o no...pero bueno es una lengua más que uno se aprende”.

Nestor:

“Me gusta la forma en que uno se divierte, porqué une a las familias...el conocimiento que se comparte... me gusta la unidad, aunque son diferentes juegos son los mismos patrones... y también la posibilidad de volver a ver personas que no ves desde hace tres años, aquí las encuentras...yo busco compartir la felicidad con mis hermanos...”

Yasser, 21 años, íreme

“Existe una comunión, una unión...un apoyo cuando tu tienes problemas...hay mucha compatibilidad... Abakuá te da libertad religiosa que

no te dan las demás religiones... aquí somos libres, somos libres dentro de este patio por la parte de la religión.. aquí hay de todo, usted se dio cuenta, negro blanco mulato...aquí se mezcla la afinidad, esta es la palabra...se mezcla la afinidad”

Ismali:

“La ayuda recíproca...la fraternidad entre los ekobios, luego de ésta... es una religión de hombres para hombres o sea para ayudarse mutuamente... por una necesidad... por cualquier tipo de problemática que tenga un ekobio de nosotros poderlo ayudar”.

Pedro, 42 años, abanékue:

“La solidaridad con mis hermanos y la ayuda de Abasí...si tienes un comportamiento correcto, si respetas a tus ekobios, a las mujeres y a los ancianos, el Ser Todopoderoso te da beneficios...”

Para los que se acercan a Abakuá lo primordial parece ser entonces el elemento de comunión a partir del cual nacen la solidaridad y el apoyo recíproco. Se deduce con estas respuestas que lo más importante es la parte que cubre y a la cual responde la hermandad: saber de poder contar con los demás cofrades en caso de dificultad. La parte de la esfera religiosa parece secundaria, o más bien, no parece ser el elemento principal de atractivo sobre todo para los jóvenes. En cambio en la respuesta de Pedro se destaca más la parte que cubre la religión y esto marca una neta diferencia entre los informantes entrevistados en esta investigación.

Como elementos deducidos:

- *Búsqueda de solidaridad, ayuda recíproca*
- *Comunión, unión*
- *Apoyo en los problemas*
- *Unión y participación de las familias*
- *Posibilidad de reencontrar gente*
- *Libertad religiosa*

- *Ayuda del Más Allá*
- *Posibilidad de superarte y aprender cosas nuevas*

VII. ¿Abakuá es una religión?

Adonis:

“Claro que es una religión, sino todo esto no existiera...no hubiera tantas personas que son fieles a la religión”.

Pedro:

“Nosotros creemos en Abasí y en *Muna*⁷³... y los astros, los veneramos...”

Ramón, 45 años, Ekueñon:

“A mi me gusta más como sociedad que como religión...como religión actuas una vez al año y a veces una vez cada dos o tres años, porque realmente no se *planta*⁷⁴ más que una vez al año...mientras que como sociedad todos los meses hay juntas, hay reuniones... se analiza..”

Los abakuás no suelen hablar mucho sobre la esfera propiamente religiosa, sobre los seres ultramundanos que veneran. Esto puede indicar la importancia que esta componente reviste en el conjunto Abakuá, que le deriva directamente de la tradición cultural y religiosa africana que cuenta el mito, y que consideran como algo que no se puede divulgar. De hecho no se conocen con exactitud los pasos litúrgicos seguidos dentro del fambá, sino solo las acciones que se llevan a cabo en el patio que preveen las ofrendas a los astros y a los espíritus venerados. Sin embargo, aún así la parte de la socialización parece representar un fuerte atractivo y hasta propulsor también de la visibilidad social.

⁷³ Es el espíritu de Tanze

⁷⁴ Reunirse, hacer las ceremonias

VIII. ¿Crees que Abakuá se haya degenerado en los últimos años? ¿por qué?

Lazaro, 43 años, abanekue:

“Como la vida misma... ya nada es como antes...hay de todo en la sociedad cubana como en todo el mundo y en Abakuá...”

Yasser:

“Lo que pasa...es lo que dicen los ancianos... que degeneró... porque ellos son más estrictos”.

Pedro:

“Ha degenerado porque los jóvenes ya no respetan Abakuá, el secreto...”

Adonis:

“Ahora cualquiera en la calle puede llegar a ser Abakuá... los ancianos se quejan porque lo que quieren es que no se destruya la religión, que la gente hable mal de la religión...porque ahora los jóvenes lo toman como medio de transgresión y diversión...y los ancianos están tratando de que no pase, por esto son así rígidos... yo estoy totalmente de acuerdo con ellos, ojalá todos fuéramos así, serios. En este momento nuestra religión está atrayendo personas porque se está difundiendo más...antes, haría unos 15 años atrás, en la calle no se hablaba de Abakuá”.

Hay que señalar la clara divergencia de posiciones entre los abakuás más ancianos y los más jóvenes. Entre los primeros hay un afán por proteger y salvaguardar la integridad de su religión, que veen poco a poco desvanecer frente a las nuevas generaciones, mientras que estas últimas son también conformadas por algunos elementos poco asentados, que más bien consideran Abakuá como medio de diversión y de protagonismo social, sin tomar en cuenta su compromiso religioso.

Así pues, se destaca entre los más ancianos la tendencia a juzgar como peligrosas las actitudes de las últimas generaciones, argumentando

que ponen mal Abakuá y contribuyen con sus comportamientos a crear los prejuicios de la sociedad cubana.

3.3 Análisis de los resultados

La elección de la muestra de los entrevistados fue al principio un poco obligada por las circunstancias de secreto que envuelven este fenómeno y que hicieron difícil mi acercamiento a los testimonios, teniendo en cambio que servirme de la valiosa ayuda de Ramón Torres Zayas.

El trabajo sobre las entrevistas, de las cuales sólo algunas partes están presentes en este párrafo mientras que las otras están a lo largo de todo el texto citadas de manera no explícita, me permitió arrojar luz sobre los puntos centrales del universo de los adeptos abakuá.

Al parecer, con las respuestas de la muestra tomada en consideración⁷⁵, queda bastante claro que mucho de lo que rodea el fenómeno Abakuá y su atractivo sobre las masas se conforma alrededor del grupo de adeptos ya que colma la parte social, es decir que el grupo se configura como entidad fundamental, que dota de sentido y da razón de ser tanto a la vida religiosa como a la identidad de los ekobios.

Es muy interesante también la comparación con otras religiones afrocubanas como la Santería por ejemplo, donde Abakuá resulta responder mejor a las necesidades de los adeptos y también ser más accesible bajo el punto de vista económico.

Cabe señalar que fue una experiencia totalmente positiva, ya que los testimonios entrevistados se mostraron abiertos además de disponibles a hablar sobre su religión, contrariamente a cuanto referido por otras investigadoras.

⁷⁵ Hay que aclarar que entré en contacto con muchos más abakuas con los cuales tuve la posibilidad de conversar durante los rituales, que pero no incluyo en esta parte del trabajo sistemático sobre las entrevistas. Esto es debido a la casualidad del momento de las pláticas que fueron espontáneas y no programadas, lo que causó la dificultad de reunir los datos; sin embargo los conceptos centrales son presentes y tomados en cuenta a lo largo del trabajo.



FIGURA II: FOTO, Íreme bailando con una Plaza

TERCERA PARTE:
MARCO HISTÓRICO CONTEXTUAL

ÁFRICA EN CUBA: LA TRATA NEGRERA Y LA CONSTRUCCIÓN DE UN ESPACIO SOCIAL

4.1 La colonización cubana

El 12 de octubre de 1492 Colón y su flota tocaron tierra americana. Encontrándose frente a una naturaleza salvaje, virgen y totalmente distinta de la conocida, no pudieron no considerarla el lugar que la imaginación europea había situado en oriente: Cipango⁷⁶.

Pocos días después de la llegada avistaron la Fernandina, Cuba, que fue ocupada por los españoles en 1511-1513.

En 1511 Diego Velázquez de Cuéllar, por orden de la Corona española, encabezó una expedición con salida desde La Española (Santo Domingo) para conquistar Cuba; en el mismo año ocuparon Baracoa para constituir el primer asentamiento español en la isla antillana.

Durante el periodo colonial, el desarrollo económico- social de la isla fue impedido por la subordinación a los intereses españoles.

Cuba sufrió una evolución caracterizada por fases alternas: desde una inicial ocupación y explotación de sus tierras en la búsqueda de yacimientos auríferos, hasta una marginalización y relegación a lugar de tránsito y depósito de navíos europeos, cargados de materias primas y esclavos procedentes del continente africano.

⁷⁶ Término empleado a partir de “Il Milione” de Marco Polo para referirse a Japón, en aquel entonces meta de viajeros atraídos por sus famosas riquezas. Cuando Colombo llegó en el Caribe pensó haber alcanzado Cipango y el Catay, de ahí que nombró Cuba como Cibao.

Cuando los españoles llegaron a Cuba la isla no estaba deshabitada. Hay constancia de que la isla ya estaba habitada desde el 200 a.C., probablemente se trataba de poblaciones procedentes de Sur América.

Siguiendo la clasificación de Ortiz (1963), tenemos una subdivisión temporal en eras: en la paleolítica encontramos las poblaciones *ciboney* e *guanajabibes* que practicaban la caza, la pesca y la recolección. Hacia el 1300 a.C., en el periodo neolítico, se unió a estas poblaciones la *taíno*⁷⁷, que tenía un régimen de vida sedentario y basado en la agricultura, donde era presente un primer esbozo de sociedad estratificada con la existencia tanto de un jefe tribu, el *cacique*⁷⁸, como de la figura del sacerdote. Los taínos conquistaron las poblaciones encontradas e “*impusieron la transculturación*” (Ortiz, 1963), obligándolas a la esclavitud.

La aptitud colonizadora española⁷⁹ no se tradujo sólo en ambiciones económico-políticas, sino particularmente en la pretensión de una dominación religioso-cultural; de hecho, ya desde los primeros momentos en que llegaron a Cuba, los españoles comenzaron a imponer su cultura religiosa. Ésto viene confirmado por las palabras de María Teresa Peña González (Archivo Cubano), “*Testigo de ello es que los regidores, al fundarse la villa de San Cristóbal de La Habana ordenaron officiar la primera misa bajo una ceiba, no lejos del litoral habanero, lugar donde se ha mantenido esta tradición*”.

A Cuba fue conducida una colonización por poblamiento, con el modelo ya realizado en La Española, según el cual la repartición de tierras e indios se basaba en el “sistema de residencia” y encomienda. Tal división

⁷⁷ Subgrupo *arawak*, población establecida en varias islas caribeñas.

⁷⁸ “Rey Divino con poder muy extenso y con funciones también ceremoniales, que ejercía el mando en una provincia, o sea, en un conjunto de *districtos* cada uno formado por un grupo de aldeas, base de la organización social que los Arawak trajeron del continente sur americano a lo largo de las zonas costaneras de Venezuela. Sucesivamente el término se difundió a toda América central para indicar la élite, la clase dirigente que se había conformado con los modos de vida y los valores de los conquistadores occidentales” (Dizionario di antropologia, 2001: 136).

⁷⁹ Para llevar a cabo la ocupación de la isla, los conquistadores tuvieron que afrontar la resistencia de los indios encabezados por Hatuey, cacique taíno. Hatuey organizó un ejército para enfrentar la batalla contra los españoles, que duró varios meses, terminando con la derrota de Hatuey y los suyos.

era establecida a partir del tiempo de estancia del español en la colonia, que por esto adquiriría la condición de vecino.

Según este modelo, la ocupación y colonización de la isla ocurrió mediante la fundación de las villas⁸⁰, por obra de Diego Velázquez⁸¹. La primera villa fue fundada en 1511, con la denominación de Nuestra Señora de la Asunción de Baracoa (Baracoa), y de la cual Velázquez salió para fundar otras seis más: Bayamo en 1513; en 1514 San Cristóbal de la Habana y Sancti Spíritus; en 1515 Santa María del Puerto del Príncipe (Camagüey) y Santiago de Cuba, que fue la última a ser fundada y fue elegida como sede del Gobierno.

El sistema administrativo era directamente enlazado con lo de residencia ya que el vecino, en virtud de su estancia en la villa, gozaba de varios derechos, inclusive la participación en la vida administrativa de ésta, pudiendo elegir el alcalde o pudiendo ser él mismo elegido para este cargo. El cabildo representaba el gobierno de la villa y, sinérgicamente a la acción del alcalde, respondía a los intereses locales.

Muy tempranamente las ventajas derivadas de ser residente en las villas se tradujeron también en facilidades en la repartición de los indios: de aquí el fuerte vínculo entre villa y encomienda.

La institución española de la encomienda contemplaba la posesión de indios y tierras para administrarlas; dicha posesión garantizaba fuerza viva indígena, para utilizarla en la explotación minera. La actividad minera, por otro lado, representaba el estímulo para la permanencia en la isla que rápidamente se reveló carente tanto de oro como de otras materias primas.

Para sufragar esa escasez, ya desde principios de la ocupación los españoles introdujeron en Cuba ganado para la cría, tanto que se desarrolló

⁸⁰ Las villas eran reducidas unidades de habitado, situadas en las cercanías de la costa, que por su posición estratégica constituyeron tanto el punto de partida para la penetración hacia la región interior, como los lugares adecuados para el comercio.

⁸¹ Primer gobernador de la isla, experimentó este sistema de poblamiento mediante la constitución de villas a Santo Domingo.

una economía mixta fundada en la agricultura, la cría y la explotación de los yacimientos mineros.

Los primeros años de la colonización cubana, entre 1512 y 1542, se caracterizaron por la búsqueda y explotación de los yacimientos de oro. El período de mayor producción aurífera se concentró entre el 1517 y el 1519, hasta que se verificó un bajón de la producción contemporáneamente a causa de la destrucción de los indígenas, encargados de tal actividad.

Al momento del encuentro entre españoles y naturales de Cuba, el número de estos últimos oscilaba entre los 50.000 y los 60.000 individuos; en poco más de cuarenta años la presencia indígena descendió hasta los 893 individuos⁸².

El aniquilamiento de la población aborígen cubana fue debido particularmente al sistema de encomiendas, mediante el cual estaban obligados a un régimen de vida y de trabajo inhumano, lo que causó su dispersión como grupo social y cultural.

Con el exterminio de los indios y la introducción de la caña de azúcar, aparecieron los primeros esclavos africanos en Cuba.

La resistencia y las revueltas no detuvieron el exterminio indígena; muchos lograron escapar y refugiarse en la selva y en los montes dónde se juntaron con los negros cimarrones que habían creado los *palenques*, aisladas comunidades escondidas en lo profundo de la selva.

Con la muerte de Fernando el Católico, hacia el final del 1516, se verificó el traspaso de la Casa reinante de Trastámara a la de Habsburgo, representada por Carlos de Gante, sobrino de los Reyes Católicos.

El pase de una casa reinante a la otra, marcó el cambio en la política española: de la política de Fernando basada en el estado español y sin la intención de una ulterior expansión colonial, se pasó a la política expansionista de Carlos I, que dio un nuevo impulso a las colonias

⁸² Según los datos del obispo Diego Sarmiento y Castilla de 1544.

caribeñas, consideradas la avanzada para la penetración española en el resto de América.

Debido a su posición geográfica, Cuba fue favorecida por las ideas imperialistas de rey Carlos.

Contemporáneamente, se desarrolló el antedicho debate entre los representantes de las distintas tendencias hacia la colonización de América: punto central de la discusión, cuyo eco repercutió en todo el país, era el sistema de encomienda y la explotación de los indígenas.

Por un lado estaban los partidarios de la esclavitud de los aborígenes, según los cuales ese procedimiento era justificado por su inferioridad; entre estos, el obispo de Cuba Bernardo de Mesa. Efectivamente, estos partidarios eran los que asentaban su riqueza en la explotación del trabajo de los indígenas en régimen de encomienda.

Entre cuantos se oponían a la encomienda y esclavitud, había la convicción que dicho sistema hubiera causado el exterminio de las *bases productivas* de las colonias⁸³.

La promulgación de las “Leyes de Burgos” en 1512 fue una vana tentativa de la Corona de tutelar a los indios de los abusos sufridos en el régimen de encomienda.

Con el “Plan Cisneros” de 1516-1517, se resolvió que *los indios tenían que ser tratados como hombres libres y cristianos, había que darles la oportunidad de demostrar que eran capaces de vivir y trabajar como cristianos* (Chaunu, 1960: 15).

Las “Leyes Nuevas” de 1542 en defensa de los indígenas, además de reafirmar el poder real en las colonias, prohibían la concesión de nuevas encomiendas y la herencia de la función del encomendero. Estas leyes no tuvieron éxito porque la Corona, a fin de evitar las rebeliones en las colonias,

⁸³Los partidarios de esta impostación, querían volver el indio en vasallo de la Corona Española.

tuvo que aceptar en muchos casos el retorno a la práctica de la hereditariadad.

Hacia el siglo XVII comienza a declinar la institución de la encomienda, al mismo paso del decrecer de la población indígena: la crisis definitiva de la encomienda cubana acontece en el siglo XVIII por el agotamiento de la fuerza viva indígena.

Con la conquista de México por parte de Cortés en 1519-1522, Cuba perdió el papel estratégico que hasta entonces había desempeñado, puesto que Mesoamérica se volvió el eje de la expansión económica de la colonización.

Así pues, la isla sufrió una crisis económica causada tanto por la despoblación por parte de sus habitantes españoles que emigraron a México, como por la destrucción de su población aborigen.

Este último acontecimiento significaba la falta de mano de obra en la isla, para sufragar la misma la Corona realizó una serie de maniobras políticas, como la importación de esclavos amerindios procedentes de otras regiones latinoamericanas, por ejemplo los yucatecos, y la consolidación de la trata de esclavos africanos.

La puesta en marcha de tales maniobras para procurar fuerza viva que incrementara la economía, está confirmada por las soluciones tomadas por el gobernador de Cuba Juanés Dávila (1544-1546) que propuso dos vías: la introducción de 200 esclavos de África y la no aplicación de las Leyes Nuevas del 1542. Además, quiso ampliar sus productos exportables también a otros metales, y trató de estimular la producción de azúcar. Aún así dichas reformas no tuvieron mucho éxito.

La potencia española en las Américas se socavó al mismo paso de la consolidación inglesa, francesa y holandesa: estas potencias lograron abrirse camino en el Mar Caribe, conquistando muchas islas de dominación española. En 1655 los ingleses ocuparon la Jamaica, y en 1697 Haití se volvió colonia francesa.

Con España empeñada en la Guerra de los siete años (1760), los ingleses tuvieron la posibilidad de desembarcar a Cojímar en 1762, de dónde se dirigieron rumbo a La Habana para conquistar el castillo de El Morro; así pues los españoles tuvieron que rendirse a la dominación inglesa⁸⁴.

Todavía con la Paz de París del 1763, España obtuvo la restitución de Cuba a cambio de la cesión de la Flórida a los ingleses.

En los siglos siguientes, Cuba se convirtió en el principal productor de azúcar del mundo. Esta economía, basada en la monocultura de la caña de azúcar, requería la mano de obra de los esclavos y así, hacia finales del siglo XVII, hubo un incremento desmesurado de la importación de africanos.

En realidad ya desde 1501 empezó la introducción de esclavos en las Indias; en particular en Cuba el comercio de hombres se caracterizó desde sus principios por ser efectuado con el fin de compensar la escasez de la población indígena. Los primeros africanos que llegaron a Cuba eran *ladinos*, los que procedían de España y Portugal. Hacia finales del siglo XVI, incrementó el número de esclavos destinados a la isla gracias al *asiento*⁸⁵ concedido al portugués Pedro Gómez Reynel en 1595; así que en La Habana fueron introducidos más de 800 esclavos a finales del siglo.

La población negra cubana sufrió un ulterior incremento debido a la rebelión de Haití⁸⁶, a consecuencia de la cual los terratenientes franceses escaparon de la isla para refugiarse en Cuba, llevando consigo sus esclavos.

Por otro lado, América sufrió la destrucción de las poblaciones autóctonas y, a través del tráfico de esclavos, sus territorios fueron repoblados con la mano de obra necesaria para la predisposición del sistema de plantaciones, en particular de azúcar, café y algodón, y para la extracción minera.

⁸⁴Esto significó, entre otras cosas, la entrada de los primeros protestantes en la isla, que comenzaron una propaganda que pero no tuvo más que una leve repercusión en la tendencia religiosa cubana.

⁸⁵ Contrato estipulado entre la Corona y una compañía extranjera para el comercio de esclavos en las Indias de Castilla.

⁸⁶ Revuelta que se concluyó con la independencia de la isla en 1804.

Según Guanche, con la repoblación de América comenzó un extenso proceso de transculturación, *“acompañado de un violento choque socioeconómico entre las formaciones europeas colonizantes y las estructuras predominantes en los más disímiles rincones de África Negra”* (1983: 223).

4.2 El régimen esclavista

El régimen esclavista colonial fue establecido por los europeos en las Américas como necesidad imprescindible a fines de la activación de un mecanismo mediante el cual poder sacar constantemente la riqueza necesaria para garantizar una siempre mayor acumulación de capital.

El producto que permitía el mayor enriquecimiento de los mercados europeos era el azúcar y, como afirma Galeano *“Inmensas legiones de esclavos vinieron de África para proporcionar al rey azúcar la fuerza de trabajo, numerosa y gratuita, que exigía: combustible humano para quemar”* (1997: 73). Esta monocultura determinó una estructura interna donde casi *“resultaban feudales algunos de sus rasgos predominantes”* (Galeano, 1997: 73).

Como consecuencia del sistema de plantación fueron, por lo tanto, introducidos en las Américas esclavos del continente africano, ya que los indígenas tempranamente se revelaron incapaces de aguantar las inhumanas condiciones de trabajo impuestas por los colonizadores.

Así pues, desde el siglo XVI, se empezó a acudir en medida creciente a la importación de esclavos africanos, cedidos a los comerciantes europeos por los jefes indígenas los cuales, a su vez, los procuraban haciendo razias en el interior del continente, siendo la mano de obra negra, *“exigencia prioritaria para garantizar el auge de la sociedad europea, que pasaba del*

feudalismo al capitalismo gracias a las riquezas sacadas en el Nuevo Continente” (Guanche, 1983: 208).

Europa, África y América se convirtieron en los tres ejes del comercio triangular de esclavos, dirigidos principalmente a las plantaciones, como afirma Guanche,

“De este modo comenzó el gran circuito o triángulo comercial de la trata negrera, que consistía en la exportación de manufacturas baratas y armas de fuego de España hacia África; compra de esclavos africanos en las factorías de las costas por dichas baratijas, con destino al continente americano a través del Atlántico; intercambio de esclavos por minerales y productos agrícolas de las Antillas y el resto de América; venta de las materias agrícolas y minerales de América en Europa, y así se repetía el ciclo con incrementos continuos” (1983: 217).

Europa tuvo una especial inclinación hacia el negocio humano, en particular Francia, Holanda e Inglaterra que, respecto a España, lograron sacar partido para una subida económica de tipo capitalístico, incrementando el patrimonio necesario para la constitución de nuevas empresas industriales.

Por supuesto semejante crecimiento económico e industrial no se verificó en África que, al contrario, fue fuertemente dañada tanto bajo el punto de vista económico como social.

De hecho, la parte peor de esta historia, la más cruel y dolorosa fue la que tuvo que sufrir el continente africano, cuyo desarrollo fue paralizado a causa de la pérdida de millones de hombres, que constituían su fuerza viva. África y Europa mantenían una relación desigual, basada en un intercambio a provecho sólo de Europa, como afirmó Guanche (1983: 222),

“El comercio de esclavos ocasionó al continente africano un daño fundamental, sobre todo a partir de 1650, la producción africana estuvo basada en la monoexportación de sus seres humanos, considerados mercancía desde el norte de Senegal hasta Angola. Vendiendo esclavos los africanos exportaban su principal capital: la fuerza de trabajo, imprescindible para el atrasado Continente, y sin recibir recompensa acumulable en interés del desarrollo económico”.

La etapa histórica que influyó mayormente la ordenación etno-cultural de Latinoamérica es, por lo tanto, aquella caracterizada por la trata de esclavos africanos que, en particular en los Caribes, tuvo un fuerte impacto en la constitución de su estructura social. Esta ordenación forzosa generó nuevas formas culturales, creadas por el encuentro y superposición de tradiciones distintas y procedentes de países lejanos, que tuvieron la posibilidad de coincidir en un territorio ignoto.

El análisis de este proceso de encuentro obligado, y de su consiguiente superposición, puede darnos datos interesantes sobre la extensión del fenómeno que ha reforzado también la superposición étnica africana, iniciada mucho antes de la salida para el Nuevo Mundo, y consolidada en tierra americana.

Trataré de indicar brevemente los aspectos de la trata negrera que considero más funcionales a mi investigación, esbozando sus fases principales. Me parece útil valirme de la periodización propuesta por la estudiosa Abramova⁸⁷, en su análisis de 1966 sobre el comercio de esclavos. En su opinión, podemos distinguir tres fases:

⁸⁷ Citado por López Valdés, 1985: 10-11.

✓ El período que abarca desde la mitad del siglo XV, cuando se verificó la llegada de los primeros navegadores portugueses en las costas africanas, hasta la mitad del siglo XVII, cuando aún no había estado creado el sistema de comercio de esclavos. El comercio era en forma de licencias y de *asientos*⁸⁸, concedidos por el Rey de España.

✓ Hacia la mitad del siglo XVII, el desarrollo del capitalismo en los países europeos condujo a la ampliación de la economía de plantación en las Indias Occidentales y, en general, en América. Por aquel entonces, varias potencias europeas ya poseían colonias en el Nuevo Mundo, y en ellas empieza a crearse el sistema de esclavitud de plantación, que llega a su cumbre a finales del siglo XVIII. Este período se prolonga hasta 1807-1808, cuando el comercio de *ébano* fue prohibido oficialmente en Inglaterra y Estados Unidos. Se caracteriza, además, por el establecimiento de compañías comerciales monopolistas de las principales potencias europeas en África, y su posterior decadencia que favoreció el acceso del comercio libre de esclavos.

✓ El último período está comprendido entre 1807 y 1809, fecha en que fue adoptado por la Conferencia Internacional de Bruxelles el “Acto general de lucha contra el comercio de esclavos”. Éste comprende la fase en la cual, progresivamente, las potencias europeas adhieren a la declaración de ilegalidad del comercio de seres humanos y, por lo tanto, se juzga clandestina cualquiera introducción de esclavos en las colonias europeas en América.

Portugal fue la primera potencia en tomar las costas de África occidental, favorecido por varias circunstancias, entre las cuales destacan la

⁸⁸Se entiende el monopolio concedido a las compañías mercantiles para el comercio de esclavos para importarlos en las colonias españolas de América. En el período comprendido entre los siglos XVI y XVIII, con asiento se entendía un contrato estipulado entre la Corona y una compañía mercantil, en base al cual el estado español concedía al asentista un monopolio comercial de algunas mercancías, juntamente a la exención de los impuestos. El provecho sacado por el Estado, a cambio de la concesión del monopolio, podía derivar tanto del compartir los beneficios realizados por las compañías, como de una intensificación de la expansión colonial, favorecida por el aumento de la población en los territorios allende el mar, entregada a los servicios útiles para el Estado. Del asiento sacaron provecho, ya a finales del siglo XVI, los comerciantes no españoles entre los cuales los más destacados fueron los portugueses, los ingleses y los holandeses.

posición geográfica y el gran desarrollo alcanzado en la navegación. Citando a Guanche la empresa colonizadora comenzó sobre el 1415 y, tras la llegada a Cabo Verde y a la desembocadura del río Senegal después del 1444-1445, se produjeron los primeros contactos con África, *“Después llegaron a Costa de Oro (1471), donde encontraron una gran abundancia del mineral que le dio nombre a la zona; en El Mina (1482) comenzaron las construcciones de una serie de fortalezas costeras para controlar desde dentro el comercio”* (1983: 216).

La venta de esclavos africanos no empezó con la trata hacia América sino, por lo menos, desde mitad del siglo XIV con la fundación de las compañías portuguesas monopolizadoras del tráfico; éstas, desde 1460 importaron de 700 a 800 esclavos por año para emplearlos en los ingenios lusitanos, como es atestado por Aguirre Beltrán *“La fundación de ingenios de azúcar en las islas Azores, Canarias y São Thomé, con la esclavización de los habitantes de estos parajes, permitió una corriente de esclavos que con el tiempo adquirió importancia; pero estos primeros ensayos quedaron limitados por la estrechez del área geográfica”*.

Es cierto entonces que con el descubrimiento de América y la consiguiente colonización de sus tierras, el comercio de esclavos se incrementó de manera desmesurada, favorecido por la creciente demanda de fuerza viva para sustentar una economía basada en las plantaciones y en la extracción minera. Los primeros esclavos traídos al Nuevo Mundo procedían de España y eran moros, beréberes y judíos, que llegaban en tierra americana a séquito de sus amos.

Su presencia en La Española (Santo Domingo) fue regulada muy temprano con un Decreto real de 1502, fecha en que fue prohibida su entrada por el Gobierno, autorizando solamente la de los negros cristianos⁸⁹ en las nuevas tierras. Esta prohibición del tráfico directo desde África hasta las colonias americanas (o sea, sin previa cristianización de los esclavos),

⁸⁹Previamente catequizados en Europa.

determinó un aumento del precio de la mercancía que provocó una lucha de los traficantes para derogarla.

A pesar que la demanda de esclavos había alcanzado niveles muy altos, la cantidad de ellos en la península ibérica no era tan elevada como para poder satisfacer tal necesidad, así que el Rey concedió *“que fuesen extraídos de las costas de África y sin cristianizar pasados a las Antillas”* (Aguirre Beltrán, 1972: 17).

Una de las motivaciones de este cambio de medidas fueron las frecuentes rebeldías ocasionadas por los indios y por los esclavos procedentes directamente de África, que según parece, eran fomentadas por los esclavos ladinos que por lo tanto no eran admitidos a entrar en las colonias.

La fuerte demanda de *mercancía* para las islas del Caribe y las colonias de tierra firme, persuadió el Rey a enviar más esclavos africanos, en la persona de Laurent de Gouvenot de Bresa que obtuvo la autorización para introducir 4.000 esclavos negros de las costas de Guine. De acuerdo con Aguirre Beltrán (1972: 17), cito la cédula real que establece ello:

“Gouvenot, o la persona o personas que su poder hubieren, quedaron facultados, por cédula del 18 de agosto de 1518, para navegar los cuatro mil esclavos o esclavas – de cada uno la mitad que quisieren – tomándolos de las islas de Guinea y de las otras partes de donde se acostumbra, y sin llevarlos a registrar a la Casa de Contratación de Sevilla, pasarlos a las Indias, bajo el compromiso de que en llegando a ellas tornarían cristianos a los dichos negros y negras que desembarcaren”.

Gouvenot, a su vez, les vendió las 4000 licencias a los genoveses de Sevilla por 25000 ducados, quienes cedieron una parte de sus derechos a los mercaderes portugueses y a otros.

Según algunos autores, el primer asiento concedido por el rey de España en 1528, fue a dos comerciantes alemanes, Henrich Ehinger y Hieronymus Seiler, que tenían que traer a América 4000 esclavos en el plazo de cuatro años. Éstos, como los genoveses, no poseían sus factorías en las costas africanas, así que *“pactaron con los portugueses dueños de la fuente del ébano, para poder cumplir su compromiso. [...] Se sabe que, cuando menos 2500 esclavos de este asiento llegaron a su destino, de donde fueron más tarde remitidos al Continente”* (Aguirre Beltrán, 1972: 21).

La trata de negros se convirtió rápidamente en una próspera fuente de ingresos para los países colonizadores y para la Corona española, extenuada a causa de las guerras que sostenía en Europa.

Los comerciantes y aventureros conseguían ganancias elevadísimas: adquiriendo el esclavo por 70-100-200 francos per cápita en las costas africanas, lo revendían en las Américas por un precio que podía variar entre los 1.000 a los 2.000 francos.

España consideró entonces conveniente tasar la entrada de esclavos con una cédula real de 1513, fijando un impuesto de dos ducados por esclavo traído.

Para tener el control del tráfico de sus colonias la Corona creó en España la *Junta de Negros*, organismo perteneciente a la Casa de Contratación de Sevilla, para ocuparse de los problemas de los asientos y organizar el comercio de los esclavos africanos.

En Cuba la demanda de esclavos estaba ligada al desarrollo de la producción azucarera y minera, que requería de centenares de brazos en las plantaciones; a lo largo de los siglos fue desembarcado un número elevadísimo de ellos: entre 1512 y 1763, fueron traídos legalmente alrededor

de 60.000, a los cuales se agregaban aquellos que eran introducidos de contrabando.

El siglo XVI se caracterizó por el monopolio de Portugal, que abastecía de esclavos a España y Brasil, pero vió también el ingreso de otras potencias en el panorama comercial abierto por la colonización, como Inglaterra, Francia, Holanda y Dinamarca. Éstas se impusieron en las costas africanas, dominando las zonas de embarque y logrando penetrar sucesivamente en las Antillas causando, por consecuencia, la pérdida de la hegemonía de la potencia lusitana y el monopolio de la Corona de España en el Caribe.

Entre 1609 y 1625 Inglaterra se apoderó de las islas Bermuda, de San Cristóbal y de las Barbados; los franceses en 1625 ocuparon la Guadalupa y en 1635 la Martinica; contemporáneamente los holandeses adquirieron Curaçao y Tobago (MAPA 2.1).

La Guerra de Sucesión en España, cambiando las relaciones de las fuerzas económicas y políticas, dió a Inglaterra, apoyada por Portugal y Holanda, la hegemonía absoluta sobre el comercio negrero con las Islas del Caribe y, en particular, con Cuba. Además, con el tratado de paz del 1713, los ingleses obtuvieron el monopolio del comercio de esclavos por treinta años, lo cual provocó un aumento considerable de las exportaciones de esclavos.

En el periodo inicial de la trata esclavista México resultaba ser uno de los mejores mercados en el Nuevo Mundo, donde llegaban grandes cantidades de *mercancía* de África. En términos generales, en África los esclavos representaban los bienes de intercambio que los jefes africanos ofrecían para recibir los productos europeos.

La trata se desarrollaba según un esquema rutinario: los esclavos eran capturados en el interior o a lo largo de la costa, a consecuencia de guerras intertribales: muchos jefes tribales se especializaron en la captura de esclavos para venderlos a los negreros europeos. Después de la captura

eran llevados a los barracones donde esperaban en condiciones infrahumanas la hora de partir para los mercados americanos.

El área africana mayormente interesada por la trata fue la occidental, en la zona comprendida entre la Costa de Oro y Camerún, precisamente denominada Costa de los Esclavos; las factorías de la costa eran los puntos donde los esclavos eran amontonados a la espera del viaje transoceánico.

Dada la dificultad de proporcionar el número exacto de esclavos africanos introducidos a América, me valdré de algunos estudios acreditados para dar una idea de la proporción de esta tragedia.

Artur Ramos, en su libro *As culturas negras no novo mundo* (1979), cita varias fuentes que tratan del número de esclavos llegados a América, entre éstas a saber, la “Enciclopédia Católica” que estima la presencia africana en unos 12.000.000.

En el siguiente cuadro (FIGURA III: TABLA), reproduzco las estimaciones suministradas por los estudiosos Roger Bastide (1970: 36) y Artur Ramos (1979: 47), y que remontan al estudio de Morel aparecido en el “*Negro year Book*” de 1931-1932:

1666-1776	Esclavos importados por los ingleses en las colonias inglesas, francesas y españolas:	3.000.000
1680-1786	Esclavos importados en las colonias inglesas en América:	2.130.000
1716-1756	Esclavos importados en las otras colonias del Nuevo Mundo, aproximadamente 70.000 por año, es decir:	3.500.000
1752-1762	Jamaica recibe:	71.000
1759-1762	la Guadalupe recibe:	40.000
1776-1800	una media de 74.000 esclavos importados por año: 38.000 por los ingleses, 10.000 por los portugueses, 4.000 por los holandeses, 20.000 por los franceses, 2.000 por los daneses, con un total de:	1.850.000

TOT. 10.591.000

FIGURA III: Tabla (Mod. De Bastide, 1970: 36)

Bastide (1970) observó que en el estudio de Morel faltan los datos sobre el siglo XIX, es decir el período en que el tráfico era más intenso. De todas maneras, las cifras de la trata aumentaron a ritmos frenéticos, alcanzando el nivel de ochenta mil hombres por año hacia finales del siglo XVIII.

Según los datos proporcionados por Jesús Guanche, en cambio, los esclavos introducidos fueron 900.000 en el siglo XVI; 2.750.000 en el XVII; 7.000.000 en el XVIII y 4.000.000 en el siglo XIX, por un total de 13.750.000. Guanche precisa que las evaluaciones son muy inferiores a la realidad, y que el número de hombres exportados de África durante toda la trata superó los 15.000.000.

En las evaluaciones suministradas por éste último estudioso, son presentes tanto las estimaciones sobre el siglo XIX, como sobre el siglo XVI, que en cambio no figuran en los antedichos datos de Morel.

Data del 1969 un estudio global hecho por P.D. Curtin, en el cual el autor afirma que, entre el 1541 y el 1600, más de 270 mil negros fueron esclavizados en América; en el siglo XVII 1 millón 400.000, y entre 1701 y 1801 fueron 6 millones, alcanzando la cifra aproximada de 7 millones 670 mil, bastante inferior a las otras referidas hasta aquí.

Estos datos nos ofrecen una visión parcial de la entidad de la trata, ya que entraron en juego factores no controlables como, por ejemplo, las muertes de los africanos ocurridas en diferentes momentos: durante la captura, el transporte obligado desde los lugares de detención hacia la costa, las muertes durante las rebeliones en el propio embarcadero y aquellas ocurridas durante la travesía transatlántica. Con todo ello, según Guanche, *“los cálculos llegan a estimar que la sangría demográfica africana alcanzó unos 60.000.000 de víctimas”* (1983: 219).

Los esclavos una vez llevados a su destino, eran distribuidos en los varios mercados presentes en el litoral americano: en los puertos de las Antillas, de Guiana, de Venezuela, de México (en Veracruz en particular), de Brasil (en particular Rio de Janeiro, Bahía y Recife), de América del Norte, etc., que “eran emporios de venta de esclavos para el trabajo de campo u en la ciudad” (Ramos, 1979: 48).

A pesar de que en la segunda mitad del siglo XIX entraron en vigencia los tratados europeos para la supresión de la trata negrera, Cuba y Brasil continuaron ilegalmente a comerciar esclavos durante todo el siglo XIX y más: con el contrabando entraron en América Meridional entre el 1800 y el 1870, 1.9 millones de esclavos.

Los acontecimientos que se subsiguieron en el Viejo Continente, como la Revolución francesa con la proclamación de los principios de igualdad, la transformación en acto de la economía europea con el nacimiento del capitalismo industrial en Inglaterra y luego en los estados de

América del Norte, estimularon la maduración de ideales liberales, como la supresión de la trata y de la esclavitud en su conjunto. De hecho, maduró la primera proposición de abolición de la esclavitud, presentada frente al Parlamento inglés en 1776: estos acontecimientos sentaron las bases del movimiento abolicionista.

La abolición de la esclavitud, proclamada oficialmente en 1880, no representó para el negro la igualdad social. Con ella la estructura económica que sostenía la sociedad esclavista sufrió un rápido cambio, y el negro libre se encontró sometido a nuevas formas de dependencia. Como ha sido subrayado por Pacheco:

“Puede considerarse que la resistencia a la abolición por parte de los propietarios de latifundios y plantaciones, estuvo determinada por la imposibilidad de la sociedad colonial de continuar la producción con formas de explotación capitalista y por el propósito de impedir que los antiguos esclavos se adueñasen de las tierras no ocupadas- la propiedad territorial era el fundamento del privilegio social- llevándolos en algunos casos a retardar lo más posible la adopción de la medida, como en Cuba y Brasil, donde persistió hasta fines del siglo XIX” (1969: 27).

A partir de la abolición, uno de los factores que condiciona la situación social del negro es la posibilidad o no de tener tierras a disposición. El ex-esclavo siguió, entonces, dependiendo del latifundista blanco, para el cual continuó a trabajar los campos a cambio de salarios muy modestos.

Para garantizarse la mano de obra necesaria los terratenientes se valieron de la importación de braceros indígenas y de las prestaciones de trabajadores procedentes de Europa y Asia favoreciendo, en cierta medida, la inmigración hacia el territorio americano. Siempre citando a Pacheco,

“trascendido más de un siglo del comienzo de la abolición, en la mayoría de los países- con excepción de Cuba- los negros y sus descendientes han cambiado su estatus de esclavos por el de “hombres libres”, pero permanecen limitados a desenvolver su existencia en los más bajos escalones de la sociedad, a semejanza de sus antecesores en los moldes estratificados de la sociedad esclavista” (1969: 29).

Adelantándonos en la tentativa de comprender la relevancia de la presencia de las culturas africanas en el Nuevo Mundo, será útil conocer el origen étnico de la multitud que en el continente americano se encontró forzada, a pesar suyo, a convivir.

4.3 Algunos datos sobre la procedencia étnica de los esclavos

Antes de suministrar una descripción de la procedencia étnica de los hombres esclavizados, es conveniente hacer una distinción preliminar sobre el empleo de algunos términos. Me refiero a dos términos con connotaciones conceptuales distintas: los *etnónimos*, nombres que sirven para designar una comunidad étnica y que suelen ser aceptados y empleados por sus miembros para autodenominarse; la *denominación étnica*, o sea los nombres con los que fueron conocidas algunas comunidades étnicas en un contexto histórico determinado, y que no fueron empleados por dichas comunidades

para autodenominarse⁹⁰. Esta distinción es útil porque a menudo las denominaciones étnicas con que se conocieron los esclavos introducidos a América no coincidían con sus etnónimos, y acontecía también que los esclavos de una misma procedencia fueran identificados con distintas denominaciones, o que se aplicara la misma a personas con diferente origen, determinada la mayoría de las veces por el nombre del lugar de embarque o de las factorías. Un ejemplo evidente es sobre los *Mina*, o sea los esclavos procurados en las factorías de Jorge da Mina o El Mina, fundada por los portugueses en la Costa de Oro en 1482, que en 1637 pasó a los holandeses y luego a los ingleses en 1872.

Estos esclavos fueron conocidos con el nombre de *mina*, denominación muy genérica que a menudo era aplicada a gran parte de los esclavos amontonados a Elmina Chica, en la Costa de los esclavos a sureste del reino de Dahomey, o Costa de Mina: con este nombre entraron en Cuba y en otras regiones de América, esclavos de distintas procedencias. A estos esclavos era añadido un segundo nombre, que habría debido indicar y distinguir con mayor precisión la procedencia étnica, para facilitar la compra en los mercados esclavista “*Los Mina Santé fueron esclavos Ashanti⁹¹ embarcados en las factorías da El Mina de Costa de Oro, mientras que los Mina Popó, a su vez, procedían de Elmina Chica en la Costa de los Esclavos*” (López Valdés, 1985: 56).

Están documentados casos donde la denominación étnica de los esclavos corresponde a los topónimos de reinos o aldeas que desaparecieron a consecuencia de guerras intestinas.

Esta distinción de denominación prueba la real dificultad de identificar la exacta procedencia de la mayoría de las poblaciones de origen africano presentes en América.

⁹⁰Ejemplo del etnónimo puede ser el de los Bini, autodenominación de los pueblos de Benin; ejemplo del segundo es Takwa, empleado por los Yoruba de Nigeria para denominar sus vecinos septentrionales, los Nupe.

⁹¹ Ashanti: etnia del actual Ghana.

Muy a menudo las zonas de embarque de las cargazones no correspondían con las zonas de origen de los negros traídos a América. Mejor dicho, el origen étnico de los esclavos frecuentemente no tenía relación con los lugares de embarque organizados en las costas africanas, porque generalmente estos sitios eran arbitrariamente constituidos por los traficantes en las regiones que permitían una concentración de individuos y una salida más expedita hacia las tierras del Nuevo mundo.

En este contexto se sitúa el discurso sobre la procedencia de los esclavos, tomado por Melville Herskovits en su vanguardista estudio *The myth of the negro past* (1958); el estudioso, aunque admitiendo la presencia de esclavos procedentes de áreas del interior o este de África, corrobora la más significativa huella dejada en América por los africanos de las zonas costeras.

La población negra que llegaba a América inicialmente provenía de las zonas de embarque que los portugueses fundaron en las costas africanas, principalmente las regiones de Senegal, Costa de Guinea, Calabar, Costa de Oro, Angola y Congo:

“Primero fue la pequeña isla de Arguin, la factoría de Messa (1448), de San Iago (1460), luego las factorías de San Jorge da Mina (1482), San Pablo de Loanda (1575) y de Santo Tomé (1575). [...] Las factorías de Arguin y Sao Jorge da Mina extrajeron negros de la costa senegalesa y de los ríos de la zona guineana” (Argeliers, León, 1969:36).

Estas áreas constituían los puntos estratégicos tanto para la reunión de los hombres que habrían constituido la carga de esclavos, como para su posición geográfica, ya que estaban en las proximidades de las áreas ocupadas por las tribus que actuaban de intermediarios con los traficantes. Esta organización se vino a inscribir en una realidad social africana que ya

practicaba comúnmente la esclavitud, infligiéndola como pena a los prisioneros de guerra.

De hecho, tribus como los Fantis del actual Ghana, o las poblaciones del reino del Dahomey o los Efik del Calabar, por medio de guerras intestinas o razias, se abastecían de esclavos que luego revendían a los traficantes europeos (FIGURA IV: MAPA).



FIGURA IV: MAPA: Rutas para el comercio de esclavos hacia el Caribe, XVI siglo.
(Modificada de Chaunu, 1960)

Esto es particularmente válido para la región del Calabar, poblada por grupos reducidos, autónomos y políticamente en contraste tanto los unos con los otros, como con las entidades más relevantes, como los reinos o imperios pertenecientes a las otras regiones de la trata. Aquí, como subraya Herskovits, existía una gran rivalidad entre los grupos y *“el rapto era probablemente más frecuente que en cualquier otro sitio”* (1958: 36).

Este comercio entre africanos y europeos viene exhaustivamente descrito por Bryan Edwards, citado por López Valdés,

“Cuando dos estados africanos están en guerra entre sí el propósito de cada uno es indudablemente destruir tantos enemigos y obtener tan gran número de cautivos como sea posible. De estas últimas infortunadas víctimas, tantos como puedan viajar, son comúnmente enviados a la costa para su venta” (1985: 8-9)⁹².

De todo esto se deduce que la individualización del origen de los esclavos resulta difícil debido a la confusión de las denominaciones con que se conocieron en América, como en la mezcla a la que estaban sometidos en las factorías que rendía difícil la distinción étnica.

El método para conocer su procedencia étnica parece ser entonces un recorrido etnohistórico hacia atrás: analizar los africanismos presentes en América para remontar a la etnia de origen. En algunas regiones americanas esto resulta de particular dificultad, como en México o Venezuela, puesto que los esclavos se mezclaron con las poblaciones indígenas (zambos etc...), lo que resulta más fácil deducir en Cuba dada la preponderancia africana en la amalgama cultural de la isla.

Para lo que trata de la clasificación étnica de los esclavos, se puede hacer una distinción geográfica en base a las posesiones europeas donde prevalece una tradición cultural: para las colonias anglosajonas, los esclavos eran en mayoría originarios de la Costa de Oro, hoy Ghana, pues se trataba de etnias Ashanti, Fanti, Kromanti de la familia Akan, y dahomeianas Ewe y Fon; en los países ibéricos prevalecen las culturas procedentes de Congo, Angola y Nigeria, tratándose de bantu, yoruba, mandingas y carabalíes.

Estas tribus estaban compuestas por numerosos grupos reducidos, sujetos en gran medida a la autoridad de los reinos. Compartían muchos rasgos comunes, tanto en el plan de la organización económico-social, como en el cultural, rasgos que luego se desarrollarán en el contexto americano.

⁹² Bryan Edwards: *The history, civil and commercial of the british colonies in the West Indies* (London, 1801), en López Valdés, 1985.

Es cierto que las etnias africanas trasladadas a América no han podido quedarse idénticas a su antecedente ya que sufrieron los estímulos y las influencias del nuevo contexto.

4.4 El africano en el Nuevo Mundo

Para los pueblos africanos el periodo de la trata significó el exterminio, el alejamiento de sus tierras, y para los que se quedaban en aquel continente despojado, también la decadencia de la economía con la pérdida de sus elementos más válidos, el impedimento al desarrollo de las fuerzas productivas causado por la drástica reducción de la mano de obra. Pero, *“Los navíos negreros trasportaban a bordo no sólo hombres, mujeres y niños, sino también sus dioses, sus creencias y folklore”* (Bastide, 1967: 54).

El africano en América era sujeto a la pérdida de muchas de las características propias de su cultura y de su sociedad: la adaptación a un contexto de la vivienda nuevo, con peculiaridades ambientales nuevas, suponía una aplicación y una reelaboración incluso de las básicas y automáticas acciones diarias, aptas al sustento y a la preservación física.

Como dice Bastide (1960: 54), *“[...] el nuevo modo de producción plasmaba los cuerpos según nuevas costumbres motrices, mientras que las relaciones entre dueño y esclavo negro llevaba a la creación de nuevos comportamientos. Así el pensamiento podía quedarse africano, mientras el gesto se volvía americano”*.

El africano en América se encontró colocado en condiciones de inferioridad respecto a la población blanca y criolla. Esta condición era muy diferente de la que dejaba en África, donde su existencia estaba regulada por una organización social muy distinta:

“[...] desenvolviéndose dentro de las formas muy primarias de explotación de sus recursos naturales, en un medio social y natural que se le imponía con toda la pujanza de su ferocidad, el negro trasladado a América se vio totalmente desprendido de todo contacto renovador africano y sólo encontró en los hombres de sus mismos grupos o de afinidades próximas, en sus tradiciones, en sus experiencias, el medio inmediato de agarre social” (AAVV., 1969: 31).

En tierra americana la población blanca europea, que constituía la clase dominante y más rica ya que poseía los recursos financieros, repetía los modelos culturales que había dejado en sus países de origen; en cambio el negro se asomaba a un mundo cultural totalmente diferente del propio. La trata causó la inmovilización del desarrollo socio-económico y cultural del esclavo en América, a la vez que provocó un efecto de paralización del continente africano despojado de miles de sus habitantes.

El africano se encontró entonces perdido dentro de un contexto creado sobre el modelo cultural de la población europea la cual, en cambio, seguía un rápido proceso de asentamiento económico que la llevó de las formas propias de una economía basada en el modelo feudal, a una basada principalmente en el trabajo esclavista de las plantaciones.

En América el esclavo tuvo entonces que refugiarse en aquellos elementos culturales, como los rituales y las tradiciones orales, la música y las oraciones, que representaban un apoyo y la salvaguarda de la memoria del legado africano, “fueron en muchos casos instrumentos de defensa que facilitaban el refugio del negro, desde la ciudad al campo, desde el cuartucho en las afueras de las ciudades hasta los palenques” (AAVV., 1969: 32).

Como destaca León Argeliers, “*el enclave africano en América depositó sus culturas y se nutrió de las raíces propias que sus hombres echaron en una tierra nueva*” (1969: 33).

Como tuve la posibilidad de afirmar en otro contexto⁹³, muchos de los elementos culturales africanos se esfumaron, perdiéndose su esencia en la memoria, no pudiendo siempre hallar referentes capaces de estimular la preservación de sus propias tradiciones en un contexto que les ofrecía puntos de referencia nuevos, y un desarrollo dentro de modelos impuestos por la cultura dominante occidental. La presencia del africano en América define progresivamente los perfiles del desarrollo de una *nueva cultura*, que se abre paso gracias a la incorporación crítica de los elementos modificados de sus tradiciones, con los de las culturas europeas considerados más semejantes.

Los representantes de civilizaciones tan distintas y diversificadas, las europeas y las africanas, entonces empezaron contemporáneamente a emprender un proceso de creación de una “nueva cultura”: el mestizaje se delinea como medio mediante el cual el negro logra *desenredarse* dentro de la sociedad capitalista.

La clasificación que era vigente en México durante la colonización, y mucho después de la abolición de la trata, es emblemática de la representación colectiva de la sociedad que en de aquella época estaba dividida en castas como para marcar la distancia entre los distintos estratos de la población. En su estudio *La población negra de México*, Aguirre Beltrán (1972: 177) relata las varias clasificaciones empleadas para definir las nuevas formas de mestizaje, de las cuales la más colorida resulta la siguiente:

1. Español con india = *mestizo*
2. Mestiza con español = *castizo*
3. Castizo con español = *español*
4. Español con negra = *mulato*

93 Actas del Congreso “XIII° Encuentro de Latinoamericanistas Españoles. 1808-2008. Doscientos años de estudios en ambos hemisferios”, 2008.

5. Mulata con español = *morisco*
6. Morisco con española = *chino*
7. Chino con india = *salta atrás*
8. Salta atrás con mulata = *lobo*
9. Lobo con china = *gígaro*
10. Gígaro con mulata = *albarazado*
11. Albarazado con negra = *cambujo*
12. Cambujo con india = *zambaigo*
13. Zambaigo con loba = *calpa mulato*
14. Calpa mulato con cambuja = *tente en el aire*
15. Tente en el aire con mulata = *no te entiendo*
16. No te entiendo con india = *torna atrás*.

La presencia de África aparentemente se iba esfumando frente las nuevas generaciones de negros criollos.

Mas, en algunos ámbitos de la vida del ex-esclavo en el nuevo contexto, los africanismos han podido mantenerse más vitales que en otros, como en los ámbitos de la música, del folklore y de la religión. Si esto ha sucedido, es debido en gran medida a la constitución de las “*naciones*” o “*cabildos*”, es decir, las agrupaciones en cuerpos constituidos por africanos pertenecientes a la misma etnia o tribu, comúnmente facilitados por los dueños blancos que veían aquí la manera de mantener la rivalidad intratribal. Eran éstas instituciones preponderantemente urbanas, contexto en que los esclavos eran más numerosos y que les facilitaba encontrarse y reconstituir sus primitivas comunidades, ya que la vida en las plantaciones no permitía estas reuniones ni la reconstitución de los grupos en base a la pertenencia étnica.

Tal dificultad de encuentro y cohesión en el ambiente de las plantaciones era causada, por un lado, por la gran diversificación étnica y, por el otro, por el escaso número de esclavos y por su esparcimiento en un contexto mucho más amplio de la ciudad. Como escribe Bastide (1960: 120):

“Todas estas instituciones, agrupando los oriundos de un mismo país en estrecha solidaridad, han permitido la transmisión de las culturas africanas en el continente americano y la dispersión de estas culturas ha marchado al mismo paso de la destrucción de estas instituciones”.

Esta ocasión de encuentro de los esclavos de un mismo origen étnico facilitó el mantenimiento, cada vez más vigoroso y funcional, de su propia cultura y les permitió, mediante la *puesta en escena* de sus ritos, compartir las tradiciones tribales, volviendo a vivir toda la tensión y el carácter sagrado de las religiones ancestrales.

La puesta en acto de sus ceremonias representaba para el esclavo el contexto ideal donde encontrar su identidad africana. Los sentimientos de cohesión y hermandad, producidos en estas ocasiones, a menudo representaban el estímulo a la rebelión y a la fuga, que cuando no era extinguida por los dueños blancos, se concretizaba en la constitución de verdaderas comunidades donde poder vivir según las leyes de la cultura africana de origen. Los *cimarrones* o *marrón* eran los negros fugitivos que se escondían en la selva o en lugares inaccesibles para los blancos, y ahí fundaban sus comunidades o *palenques*. Estas comunidades surgían en cualquier parte y tomaban nombres distintos en base al lugar: *palenques*, *quilombos*, *moçambos*, *ladeiras*, etc...

A menudo las revueltas⁹⁴ de los cimarrones eran preparadas bajo el amparo de instituciones como los *cabildos* y las *naciones*⁹⁵, lo que viene acordado por Bastide que las considera el testimonio de la voluntad de escapar “*ante todo de la explotación económica de la que eran objetos*” (1960: 120)⁹⁶.

Constreñidos en la bodegas de los navíos negreros, amontonados unos encima de otros, estos hombres llevaron consigo también sus creencias religiosas, en la preservación de las cuales sentían el lazo con su tierra de origen y, como afirma León Argeliers: “*Las religiones africanas atravesaron el Atlántico viajando en lo más íntimo de los negros que trasportaba la trata*” (1969: 41).

En América el ámbito religioso es efectivamente aquello donde el componente africano que ha permanecido como dominante no obstante los empujes aculturativos externos, tendientes a la activación de procesos de superposición cultural. Las religiones de matriz africana, procedentes de varios y extensos territorios del “Continente Negro”, progresivamente en América se han sincretizado las unas con las otras y con aquellas encontradas en el nuevo contexto social: el sincretismo ha atañido tanto las religiones autóctonas de América como las grandes confesiones monoteístas, dando vida por lo general a nuevas formas de religiosidad. A su vez, este sincretismo *interafricano* aconteció tanto en África como en América, ya que en ambos lugares se verificó una aculturación de las más evolucionadas y complejas sobre las más simples.

En América, por ejemplo, la cultura yoruba en Cuba y Brasil tuvo una mayor influencia entre las tradiciones allí presentes, sobre todo en la esfera religiosa mediante la cual, con el *Candomblé* brasileño y la *Regla Ocha*

94 Tal fue la de Nat Turner en los Estados Unidos.

95 Agrupaciones de negros con el mismo origen étnico.

96 Entre las insurrecciones más célebres aquí recuerdo la de Haití de 1791, concluida con la independencia de 1804; la de la “república” de Palmares de Brasil en 1650; la de Yanga en México en 1620; las revueltas fueron muy frecuentes ya a partir del siglo XIV en toda América.

cubana, logró mantenerse vigorosa y popular, atrayendo cada vez más seguidores también entre la población blanca.

La aculturación acontecía ya antes de la llegada a América: los esclavos destinados a las colonias latinoamericanas, en efecto, tenían que ser bautizados tanto a la salida de África como a la entrada a América, y recibir una instrucción religiosa conveniente.

Del encuentro entre las religiones africanas y la católica se ha producido un proceso sincrético que ha llevado a la incorporación y superposición de los santos católicos con las deidades africanas, dando vida a yuxtaposiciones funcionales tanto al mantenimiento de las creencias ancestrales, como a la necesidad de adaptación desarrollada en el nuevo contexto.

Los afrodescendientes en América se apropiaron de los íconos católicos modificándolos en la manera de volverlos más “familiares”, añadiendo a sus características distintivas otras directamente deducibles del mundo natural y animal.

A nivel general, en la base de las religiones africanas reside la creencia según la cual la naturaleza está dotada de una fuerza que influye en el desarrollo de la vida material y espiritual. La mayoría de las que fueron importadas en América comparte aspectos importantes tanto en las creencias como en las prácticas religiosas. Ejemplo de esto es el culto de los antepasados, que podemos hallar en muchas religiones de origen africano, donde ocupa un lugar central.

Para concluir, se puede decir que en el territorio americano tuvieron la ocasión de encontrarse, influenciarse recíprocamente y mezclarse distintos modelos culturales, procedentes de distintas partes del mundo. Algunas de estas culturas importadas de África sucumbieron a la presión aculturativa y, a causa de los traumas del traslado forzoso y de las condiciones hostiles y brutales que encontraron, debieron modificarse y someterse para no ser aniquiladas definitivamente. Tal adaptabilidad ha frecuentemente representado la salvaguarda de antiguas y complejas culturas, y en muchos

casos ha sido el mecanismo mediante el cual pudieron nacer y desarrollarse las *culturas negras*. Éstas representan los fenómenos culturales que para sobrevivir crearon una *nueva cultura* en respuesta al nuevo ambiente donde fueron encerradas, lejos de la referencia africana y paralelamente a la blanca que le negaba la integración.

La trata negrera prolongada durante más de cuatro siglos y el ingente número de esclavos importados, nos dan la medida de cuan importante y significativa sea la presencia africana en el Nuevo Mundo, a fines de la constitución de la “cultura americana”. Esta presencia afroamericana es fundamental en cuanto constituye uno de los núcleos culturales que ha perfilado las fronteras etno-culturales de gran parte del territorio americano, contribuyendo a su conformación social como la conocimos hoy día.

4.5 La presencia africana en Cuba

El documento más antiguo acerca de la introducción de esclavos en Cuba data del 1515 y parece ser la *Carta de Relación* escrita por el gobernador en funciones, Diego Velázquez de Cuéllar, y dirigida al Rey Carlos I. Este documento servía para solicitar la importación a Santiago de Cuba de “doce africanos desde la vecina isla de la Española (Santo Domingo), y en realidad son 300 los esclavos que entran desde la cercana isla. En el tercer decenio del propio siglo [XVI] apareció una carga de esclavos llevados desde Cabo Verde, y a mediados de la centuria eran unos 1000 los africanos que trabajaban en la isla” (Guanche, 1983: 209).

Según algunos estudios, como el de Saco (cit. en Ramos, 1979: 45) o de Ortiz (1975), el ingreso de esclavos sería anterior a esta fecha, habiendo entrado con el mismo Velázquez durante la colonización de la isla sobre 1511. En la obra citada Ortiz (1975: 82) afirma que

“hoy sabemos con certeza que en 1518 había esclavos negros en Cuba, bien fuesen traídos cuando la introducción era libre o bien en virtud de las primeras licencias- lo que era más probable- con fecha anterior o bien porque los introdujeran algunos de los vecinos de Santiago de Cuba que en aquel año obtuvieron licencias para importarlos. Nos consta de manera indubitada que cuando Hernán Cortés partió de Cuba para la conquista de México, en 1518, llevó consigo algunos negros de esta isla”.

La demanda de esclavos en Cuba estaba estrechamente vinculada con la producción de azúcar: por este motivo no fue muy extensa en los primeros años de la conquista, ya que la economía estaba basada en la extracción minera por la cual eran empleados los indígenas⁹⁷.

La relación entre esclavitud negra y producción azucarera se hace patente al analizar el periodo de la recesión económica de 1620, cuando la disminución de la venta del producto cubano al exterior determinó una caída en la introducción de esclavos.

En 1702 los colonos norteamericanos y europeos intercambiaron fuerza viva a crédito para cobrar en productos cubanos: en consecuencia, hacia 1762-1763, aumentó la producción de azúcar que se convirtió en el producto principal de la economía de la colonia. Esto causó el primer gran aumento de la población de origen africano en Cuba (Guanche, 1983: 210).

Como hemos visto anteriormente, el papel de la Iglesia hacia la esclavitud fue bastante decisivo y, al parecer de María Teresa Peña

⁹⁷“En la isla de Cuba la extracción aurífera se realizó principalmente mediante la explotación indígena, ya que su bajo rendimiento no facilitó la importación de muchos esclavos negros, los cuales al agotarse el oro fueron utilizados en algunos trapiches y haciendas de ganado, calculándose para 1540-1550, la presencia de 1000 negros africanos. [...] Sólo a partir de 1590-93, cuando llegaron a funcionar los primeros ingenios, comenzarán a ser introducidos en amplia proporción” (Pacheco, 1969: 20).

González (Archivo Cubano⁹⁸), la Iglesia tendía a justificar la esclavitud africana, afirmando que “se estableció por la inferioridad de la raza negra”, ya que juzgaba como no digna de ser considerada humana toda manifestación de las culturas africanas⁹⁹.

Desde los primeros momentos de la colonización, la sociedad cubana estuvo constituida por diferentes elementos étnicos, blancos y negros en su mayoría, con una alternada preponderancia de los unos sobre los otros. Siguiendo las porcentuales proporcionadas por Ortiz (1975: 40) que van desde 1532 hasta el 1907, se puede notar un equilibrio entre las partes negra y blanca, con una limitada preeminencia de la africana en la primera mitad del siglo XVI y de la blanca desde 1859.

La masa de africanos presente en Cuba tenía el más variado origen. Las etnias predominantes procedían sobre todo de África occidental, de las regiones que van desde el Golfo de Guinea hasta Angola, y las más significativas son: los *lucumíes*, denominación con la cual eran conocidos los yoruba de Nigeria; el grupo *congo*, de la vasta área bantu; los *carabalíes* de la región sur nigeriana del Calabar; los grupos *mandinga* y *gangá*¹⁰⁰ de Sierra Leona y Guinea; los *arará* de etnia ewe-fon del antiguo reino de Dahomey, hoy Benin¹⁰¹.

En Cuba, debido a la preservación de algunos documentos coloniales, hay una cierta constancia en la identificación de las etnias ahí presentes y, según informa el interesante estudio de Deschamps Chapeaux (1969), era frecuente atribuir la procedencia de los negros importados en base a algunos

⁹⁸ De la página Web: <http://www.archivocubano.org/>

⁹⁹ Peña González: “[...] Y esto no era sólo una verdad natural, sino que la Iglesia Católica demostró que era divina; que las personas que tenían negro el color de la piel, era que estaban maldecidos por Dios, porque decían que eran descendientes de Cam, un hijo de Noé que se rió de su padre, porque lo vio borracho, razón por la que "el cielo" había condenado a la esclavitud a todos sus descendientes (Génesis 9: 25). Basándose en eso le dio carácter divino a la esclavitud de los negros, porque ésta era querida por Dios y no era permitido rebelarse contra ella”.

¹⁰⁰ Pertenecientes a la etnia *Mandé*.

¹⁰¹ Estas etnias eran distribuidas en todo el territorio de la isla, desde las provincias occidentales (La Habana y Matanzas) hasta las orientales (Santiago de Cuba), con preponderancia lucumí en las primeras y congo en las zona este (Lachatañere, 1961). La etnia carabalí, en cambio, presentaba una distribución bastante homogénea en la isla, con mayor concentración en las zonas portuarias donde eran empleados.

signos faciales y corporales distintivos. Estos signos, las *marcas tribales*¹⁰², eran una práctica tribal y eran indicadores del origen étnico de los esclavos; por éso era común entre los traficantes generalizar de esa forma su procedencia. Por supuesto, en el nuevo ambiente donde los lazos tribales y familiares eran destruidos, esta práctica de la escarificación y limadura de los dientes perdió su significado originario¹⁰³, volviéndose sólo el signo distintivo de cada nación.

La práctica de la escarificación se quedó como una tradición africana que no se difundió en la cultura cubana¹⁰⁴ criolla, hecho importante porque tendía a diferenciar el negro nacido libre o esclavo criollo, del africano *bozal*, y como afirma Guanche (1983: 214) el primero

“no sólo se va a diferenciar del africano por la lengua que aprende en la Colonia y por las creencias que le impone la catequización, unida con la de sus padres, que pueden no ser africanos, pues el mestizaje biológico es un principio básico de la nueva formación cultural, sino que también se va a diferenciar por el conjunto de costumbres y hábitos adquiridos”.

Los africanos introducidos a Cuba eran apiñados en alojamientos en las plantaciones, los *barracones*¹⁰⁵ que, además de la función de vivienda, eran también una clase de almacenes- mercado donde eran instalados los nuevos esclavos recién llegados, los *bozales*.

¹⁰²A través de esta fuente sabemos que, por ejemplo, el término lucumí se aplicaba a todos los esclavos que presentaban escarificaciones en las mejillas, mientras que los carabalíes eran aquellos con los dientes limados a punta y con escarificaciones en ambas sienas.

¹⁰³En el caso carabalí, que veremos más adelante, el significado originario de la limadura de los dientes deriva del culto totémico del leopardo del cual se quieren imitar rasgos y peculiaridades para adquirir su fuerza y estatus.

¹⁰⁴Aunque en las nuevas generaciones está en boga la práctica de manipular los dientes poniéndoles cápsulas de oro, lo que parece representar un símbolo de estatus elevado.

¹⁰⁵“En La Habana los hubo en Regla y la parte de extramuros donde hoy está el Prado, la avenida principal de la ciudad. Eran unas cuarenta construcciones toscas, de madera no labrada y techo de guano” (Ortiz, 1975: 166).

Los esclavos eran, en efecto, clasificados en base a su estatus: los *bozales* eran los que procedían directamente de África¹⁰⁶; los *ladinos* eran los esclavos que ya estaban en Cuba desde hace un tiempo suficiente como para conocer el idioma; los *criollos* eran negros nacidos en Cuba y los hijos de éstos eran lo *rellollos*. Los negros bozales y los ladinos eran también denominados *negros de nación*¹⁰⁷, en oposición a los criollos, porque aún representaban la región africana de procedencia.

A través de la descripción de Guanche (1983) la vida del esclavo nos aparece en todas sus facetas: de la vida en el *bohío*¹⁰⁸, que era la vivienda más rudimentaria del esclavo rural¹⁰⁹, a los regímenes de vida a que estaban obligados, a los hábitos alimentarios, a las enfermedades curadas con la medicina tradicional y a las diversiones que podían concederse. (FIGURA V: FOTO)

¹⁰⁶Aquellos que no conocían el español.

¹⁰⁷Negro de nación es el natural de África, en contraposición al negro nativo de América, el criollo.

¹⁰⁸“Constituye el tipo de habitación rural cubana más tradicional y primario, heredado de nuestros aborígenes. Fue la vivienda más elemental utilizada por el esclavo africano en Cuba, que era muy diferente al construido por el indio. Si bien en el del aborigen vivía toda la familia, en éste podía residir desde un solo individuo hasta un conglomerado que partía de la pareja como célula familiar. Posteriormente, los emigrantes, fundamentalmente los canarios, adoptaron este tipo de construcción —con algunas modificaciones— para asentarse en los campos cubanos como sitieros; de ahí que el bohío cubano es todo un compendio transcultural aborigen-afro-hispánico”. *El bohío: vivienda esclava en las plantaciones cubanas del siglo XIX*. Lisette Roura Álvarez, en La Jiribilla, revista de cultura cubana, Año VI La Habana 22 al 28 de SEPTIEMBRE de 2007, <http://www.lajiribilla.co.cu/index.html>.

¹⁰⁹El *barracón* era más amplio porque acogía la *negrada*, o sea la dotación de esclavos de la plantación.



FIGURA V: FOTO: BOHÍO
(modificado de <http://www.lajiribilla.co.cu/index.html>)

Al parecer del mismo estudioso, el sistema de vida del barracón representó una modalidad de integración entre los más diferentes elementos culturales africanos, ya que estas viviendas reunían personas de numerosas procedencias étnicas.

Las mezclas que presentaban los barracones eran establecidas por los colonizadores con el propósito de mantener el aislamiento de los esclavos, pero esta estratagema se reveló contraproducente ya que:

“el modo de vida, el trabajo agotador, el régimen de castigos, la identidad de alimentación, ropa, vivienda y la actitud hostil hacia el explotador único, generaron intereses comunes que devinieron idénticas ansias de libertad, en la adquisición de hábitos de grupo por encima de las costumbres tribales, a través del mestizaje biológico que rebasaba los límites impuestos por las estructuras familiares de sus lugares de origen, y en la

resultante de un proceso de transculturación como síntesis de la identidad social” (1983: 235).

Las condiciones de vida en las ciudades resultaban mejores para el esclavo, que allí era destinado a los trabajos en la casa del propietario, donde gozaba de una libertad mayor y de condiciones laborales menos insostenibles.

Es propiamente en el ámbito urbano donde los negros esclavos y los libertos pudieron reunirse gracias a la constitución de los *cabildos* y así recrear las normas y hábitos del contexto de su procedencia, mediante la realización de sus rituales. Los cabildos eran agrupaciones en cuerpos constituidos por africanos pertenecientes a la misma etnia o tribu, comúnmente facilitados por los dueños blancos que veían aquí la manera de mantener la rivalidad intratribal. Esta institución reviste un papel central en el mantenimiento y preservación de las antiguas culturas africanas precisamente gracias a la posibilidad de encuentro que ofrecía a personas pertenecientes a las mismas tribus.

4.6 El papel del cabildo en la preservación de las culturas afrocubanas

Cada nación africana en Cuba tenía sus cabildos¹¹⁰ que eran designados según la región de procedencia de sus asociados: cabildo *Arará*, cabildo *Carabalí*, cabildo *Bibí*, cabildo *Congo*, cabildo *Briche*, cabildo *Isuma*, cabildo *Lucumí*, etc...

¹¹⁰ Guanche (1983: 244) hace remontar la voz cabildo al latín *capitulum*, que significa *capítulo* o sea colegiata, asamblea de eclesiásticos, concistoro.

El cabildo era, pues, una asociación religiosa de socorro, con carácter mutualista y de salvaguarda de las tradiciones culturales de origen africano de cada grupo y que reunía a los negros pertenecientes a una misma etnia o nación.

Según el estudioso cubano Fernando Ortiz (1993: 57), los cabildos tuvieron su origen en España sobre el siglo XIV, durante el reino de Enrique III. Para afirmar ésto, Don Fernando se basa en las crónicas en las cuales Ortiz de Zúñiga describe los bailes y las fiestas de los esclavos en Sevilla cerca del 1390.

Una denuncia de Bartolomé Cepero, en aquel tiempo Procoordinador de La Habana, datada en 1570 resultaría ser el documento más antiguo sobre la existencia de tales agrupaciones de negros libertos, los cuales “*se reunían escandalosamente*” nombrándose Reyes y Reinas, y ha ciendo banquetes y fiestas (Deschamps Chapeaux, 1988: 1).

El cabildo difería de la cofradía, que también era una asociación de ayuda mutua pero basada en el culto de un santo y en la cual los asociados no tenían obligatoriamente el mismo origen étnico. Los miembros del cabildo, en cambio, según una disposición del gobierno colonial, tenían la obligación de pertenecer a la misma etnia o nación africana “*con el evidente propósito de mantener la división entre africanos*”, como destaca Deschamps Chapeaux (1988: 9), evitando de esta manera la agregación y la unión entre la masa de origen africano, lo que podía llevar a levantamientos y revueltas. A este propósito resulta muy interesante el documento datado en 1843 y citado por López Valdés, que impone que no se mezclen los negros libres con los esclavos:

“pues debe sostenerse y fomentarse la aversión o antipatía que entre ellos existe por sus derechos y posiciones, de modo que la barrera que hasta ahora los ha separado se conserve y aun fortifique [...] ningún

blanco y especialmente los extranjeros se mezclen en las fiestas de los negros” (1985: 190).

Los cabildos eran formados por negros que se habían emancipado pudiendo comprar su libertad al dueño; estos ex-esclavos eran llamados *horros*¹¹¹. En virtud del nuevo estatus social, los horros empezaron a emigrar a las zonas urbanas, ocupando las afueras y realizando trabajos que no eran desempeñados por la clase dominante: es propiamente en el nuevo contexto urbano en el cual se constituyen los primeros cabildos.

El primer cabildo cubano parece ser el *Arará Magino* de La Habana, que aparece en la prensa cubana en 1691. Durante todo el siglo XVII el número de cabildos creció paralelamente a la expansión de la comunidad negra y criolla de Cuba; esto determinó la ampliación del espacio dedicado a estas asociaciones, que con el Bando del “Buen Gobierno y Policía” de 1792, fueron relegadas en la zona extramuros de la ciudad.

En el estudio de Deschamps Chapeaux (1983: 11) sobre la distribución de los cabildos en el contexto habanero del 1840, los barrios dónde se desarrollaron y instalaron mayormente estas asociaciones fueron Jesús María, Pueblo Nuevo e Carraguo, “*dando origen a barrios o zonas mayoritariamente habitadas por negros*”.

Cada cabildo tenía sus Reyes y Reinas que eran los funcionarios elegidos anualmente entre los miembros, en base a la posición social que desempeñaban en la comunidad de procedencia. La jerarquía que presentaban los cabildos imitaba el modelo occidental y en las ceremonias cada uno iba vestido de acuerdo con la carga que ocupaba. Como comenta Jesús Guanche (1983: 248):

¹¹¹Literalmente: libertos.

“Los reyes de los cabildos se engalanaban con prendas de vestir y atavíos de los españoles y criollos blancos [...] Estos adornos, tomados del ejército español, no ostentaban ni un solo atavío de carácter religioso (amuleto, collar u otro), lo que denota una separación entre las jerarquías de tipo real y la mágico-ritual, que también estaba incluida”.

El Rey era elegido durante el Día de Reyes, ocasión en que todos los cabildos salían a la calle para formar parte de las procesiones y desfiles. (FIGURA VI; VII: FOTO) Sus cortejos eran lentos desfiles que imitaban:

“a una corte soberana salida de sus imaginarios predios, para que el pueblo los viera y los admirara [...]. Cada cual pasaba vestido con el traje que le correspondía de acuerdo con su dignidad: capitanes, generales, cónsules, duques, dignatarios, militares de alta graduación y servidores. Obedecían a un ritual escrito en los libros que llevaban abiertos y según avanzaban en pasos cortos al son de los tambores iban cantando y ciñéndose a las clásicas ordenanzas del cabildo. Tenían cierta grave imponentia, cierta misteriosa prestancia a pesar de las exageraciones grotescas en algunos aspectos” (AAVV., 1982: 11-12).



FIGURA VI: FOTO: cabildo carabalí isuama (mod. de AA. VV. 1982).

Las celebraciones del seis de Enero, como nos informa Guanche (1983: 250), se remontan al 1764, año en que fue permitido a los cabildos habaneros salir en procesión hasta la *Capitanía General*.

Con la descripción de Ortiz sabemos que estos desfiles derivan directamente de las ceremonias africanas:

“En esa bulliciosa fiesta de los «negros de nación», éstos salían a las calles y plazas para llevar a cabo las ceremonias tribales que ellos realizaban en África una vez al año y que aquí sólo les eran permitidas públicamente en ése u otro día señalado, con el beneplácito y auxilio de las autoridades, como una catarsis de sus peligrosas tensiones sociales. [...] Los blancos tenían aquella festividad, en la cual los africanos y todos los esclavos gozaban de gran licencia, como una saturnal negra de escandalosa confusión, un verdadero pandemonium, en el que aparecían muchos personajes de catadura diabólica” (1981: 439).

El estudioso destaca de esa forma la superposición entre las fiestas tribales realizadas anualmente en África y las cubanas del seis de Enero¹¹², mediante las cuales los esclavos *africanizaron* “algún personaje del santoral católico” o *catolizaron* algunas de sus divinidades.

Las ceremonias para el Día de Reyes empezaban muy temprano en la mañana, con el ritmo de los tambores que atraían a toda la población, y la comunidad africana se recomponía en base a la procedencia étnica en los correspondientes cabildos. Las ceremonias seguían hasta las doce del día, momento en que la fiesta llegaba a su cumbre: “*En las calles Mercaderes, Obispo y O’Reilly era una procesión no interrumpida de diablitos. Todos se encaminaban a la Plaza de Armas*” (Guanche, 1983: 250), dónde el numeroso público acompañaba los bailes y los cantos que cada cabildo proponía según el estilo de su nación.



FIGURA VII: Día de Reyes

¹¹²Sabemos que estas ceremonias de las naciones africanas, con los desfiles y la elección del Rey y de la Reina, eran comunes también entre la población negra de Brasil, donde siguen los festejos con los *Reisados* (Ramos, 1979: 100-101)

La procesión llegaba hasta el Palacio de los Capitanes Generales (hoy Museo de la Ciudad de La Habana), dónde todos los cabildos¹¹³ a turno entraban con sus emblemas y realizaban sus evoluciones dentro del patio central del palacio. Aquí, como a lo largo de las procesiones, recibían propinas de los espectadores.

A lo largo de estas ceremonias se expresaban las figuras danzantes enmascaradas, conocidas en Cuba como diablitos, nombre impuesto por los europeos para indicar su origen diabólico. Según la tradición cultural de procedencia, ellos representaban los espíritus, generalmente de los antepasados, que con su presencia impresionaban y a veces creaban un temor reverencial en los espectadores. Estas comparsas durante las procesiones representaban para los africanos el vínculo, ininterrumpido, con las creencias tradicionales mientras que, para los españoles, representaban un espectáculo folklórico africano.

Siendo el culto de los antepasados central en el universo religioso de los afrodescendientes cubanos el diablito, siendo su personificación, era identificado con ellos y por esto gozaba de un estatus elevado tanto en el contexto ritual como en el festivo puesto que, como confirma Ortiz, “*el poder misterioso de la máscara se transmite al que la lleva*” (1981: 436).

En Cuba existen varios tipos de comparsas enmascaradas, que después de la prohibición de los desfiles para el Día de Reyes, encontraron su colocación en el folklore de la isla. Entre estas máscaras había: la *kulona*, de origen mandinga que vestía un traje tribal y varios adornos en la cabeza, como plumas o cuernos, y la cara descubierta y totalmente pintada con dibujos colorados. Según Ortiz (1981: 436), le llamaban así porque

¹¹³Cada nación tenía disfraces característicos que marcaban las particularidades regionales, y exhibía su elegancia durante este día. Ésta era la ocasión para diferenciarse de las demás naciones por la singularidad de sus trajes, de sus procesiones con sus reyes, sus desfiles, sus dignatarios, sus músicas, cantos y bailes y, por supuesto, por la exhibición de sus máscaras. Los congos y los lucumis (yoruba) vestían, por ejemplo, grandes sombreros con plumas, camisas a rayas y pantalones de percale rojo. Los ararás tenían escarificaciones en las mejillas; los mandingas eran los más elegantes, con pantalones holgados, chaquetas cortas y turbantes de seda; y los carabalíes participaban con sus suntuosos íremes, las máscaras más espectaculares.

“bailaba con un ancho aro en la cintura sosteniendo una falda de sueltas y colgantes fibras vegetales. El nombre de kulona no era quizá sino el adjetivo malinké o mandinga, kulona o lonna, que significaba «sabio» o «instruido», que allí se aplicó a los sacerdotes o hechiceros”.

De procedencia bantú eran los danzantes enmascarados llamados *mojiganga*¹¹⁴, y para su descripción nos referimos una vez más a Ortiz. Según el estudioso cubano, estos diablitos en África eran los *tata-nganga*, los brujos de las sectas de los negros congos, que en ocasión del Día de Reyes desfilaban en las calles:

“la palabra mojiganga o mujiganga en Cuba se aplicaba, y ésta debe ser una acepción originaria, a una especie de muñeco o ídolo de madera, que ejercía la función de mensajero o auxiliar del espíritu o nkisi sujeto por el tata-nganga, al cual por medio de conjuros y artes mágicas se enviaba afuera para que averiguara cosas ocultas o «peleara» con algún enemigo, defendiéndose de sus hechizos o haciéndole daño para contrarrestar sus malignidades”.

Finalmente los *íremes*, diablitos procedentes del Calabar y que sin duda son los más espectaculares además de ser los hasta hoy se han conservado más cercanos a los tradicionales africanos. Como hemos visto, los *íremes* derivan de los *ídem* africanos con los cuales comparten la mayoría de los rasgos característicos, y ambos son los personajes que

¹¹⁴ Sabemos que esta máscara está muy difundida en toda Latinoamérica y en España en la región de Castilla León. Su difusión en la península ibérica no significa que era originaria de allí sino que, como afirmado por Ortiz en el párrafo susodicho, deriva de una palabra bantu.

simulan la encarnación ritual de un espíritu del extramundo. (FIGURA VIII; IX: FOTO)



FIGURA VIII: FOTO: ejemplos de diablitos: a la izquierda el denominado la kulona (mod. de Ortiz, 1981).



FIGURA IX: FOTO: Íreme abakuá (mod. de Ortiz, 1981).

Podemos decir con Ortiz que los cabildos eran verdaderos *islotes de africanidad* que actuaban de “*compensadores sociales*” en un contexto en el cual el negro, desarraigado de su ambiente natural, podía compartir su propia cultura tradicional. Gracias a la existencia de estas asociaciones, divididas en naciones, muchas de las expresiones culturales africanas como

la lengua, la música, la danza y algunas prácticas religiosas, han podido conservarse y encontrar su espacio en el nuevo contexto.

Se puede afirmar que la puesta en escena de sus ceremonias representaba para los esclavos el contexto ideal en el cual encontrar y reforzar las representaciones simbólicas de las religiones africanas, y permitir de esa forma su transmisión cultural a los descendientes y perpetuar las tradiciones.

Esta tipología de agrupaciones, como los cabildos y las cofradías, actuaron en distintos niveles sirviendo, por un lado, para la conservación de la tradición cultural africana, mientras que por el otro representaron, como destaca López Valdés (1985: 189), un “*factor de atomización, al alentar la separación en naciones y los conflictos entre unas y otras*”, división que era la finalidad de los europeos.

De tal forma el cabildo, además de la función de cohesión social, conservación cultural y protección del negro, tuvo una función política, encubriendo en muchas ocasiones las actividades de conspiración de sus miembros contra el colonialismo. Ejemplo de esta colaboración fue la conspiración de 1812 organizada por el negro libre José Antonio Aponte, del cabildo lucumí Changó Teddún, con el auxilio de Salvador Ternerero, jefe del cabildo Mina Guagüi que apoyó su fuga de La Habana hacia el oriente cubano (Guanche, 1983).

En 1884, con un bando del Gobierno Civil Provincial, fue prohibida la reunión de los cabildos y su circulación en las calles durante las celebraciones del Año Nuevo y de la Epifanía. Esto fue probablemente debido al temor de rebeliones inspirado por la presencia de un número importante de población negra atraída por estas fiestas.

CUARTA PARTE:

DISCUSIÓN:

**EL LEGADO DE LA MEMORIA Y LA
CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD**

Capítulo 5:

**LA RELIGIOSIDAD CUBANA Y LA TRAYECTORIA
ABAKUÁ EN LA HISTORIA DE CUBA**

5.1 El panorama religioso cubano

La complejidad cultural cubana es el resultado de procesos sociales, políticos y económicos que se han sucedido en la isla y en toda América Latina a lo largo de más de cuatro siglos. Estos procesos por un lado han favorecido la inmigración de grandes cantidades de población desde Europa y otros continentes, por el otro fueron el presupuesto y la motivación de la trata negrera. Esto porque el poblamiento de la isla era determinado por la demanda de esclavos necesarios para explotar sus recursos naturales. Esta convergencia desigual causó que, con palabras de Guanche “*las tradiciones culturales africanas sufrieron una distrupción intensa y se interrelacionaron con costumbres europeas que imponía la cultura de dominación*” (1983: 354).

Con el fin de establecer y describir completa y satisfactoriamente el carácter cubano, lo que resulta muy difícil, Ortiz comparó la *cubanidad* con el ajiaco, el guiso más típico y complejo de la cocina de la isla que es de origen taína (1993: 5). El empleo de esta metáfora a su parecer:

“simboliza bien la formación del pueblo cubano.
[...] Por su nombre mismo ya el ajiaco es un ajiaco lingüístico: de una planta solanácea indocubana, de una raíz idiomática negrocubana y de una castellana desinencia que le da un tonillo despectivo al vocablo, muy propio de un conquistador para un guiso colonial.
[...] Y en todo momento el pueblo nuestro ha tenido, como el ajiaco, elementos nuevos y crudos acabados de entrar en la cazuela para cocerse; un conglomerado heterogéneo de diversas razas y culturas, de muchas carnes y cultivos, que se agitan, entremezclan y

disgregan en un mismo bullir social; y, allá en el hondo del puchero, una masa nueva ya posada, producida por los elementos que al desintegrarse en el hervor histórico han ido sedimentando sus más tenaces esencias en una mixtura rica y sabrosamente aderezada, que ya tiene un carácter propio de creación” (1993: 6).

El concepto de sincretismo, como vimos, se vuelve una herramienta indispensable al acercarnos al estudio de la realidad cultural cubana y va considerado estrechamente vinculado con la antedicha transculturación, ya que esta última describe el proceso en el cual se lleva a cabo el sincretismo.

Con sincretismo¹¹⁵ se expresa la fusión entre elementos culturales heterogéneos, siendo el producto del encuentro entre culturas diferentes, así como “de la acción de distintas fuerzas sociales y culturales que se encuentran, chocan y se mezclan en el marco de determinadas relaciones de poder” (Ciattini, 2013: 30).

Como vimos en el Capítulo 2, para que el fenómeno sincrético se desarrolle tienen que darse determinadas condiciones sociales y históricas, como subrayado por la investigadora Alessandra Ciattini (2013: 30), a saber:

1. Existencia persistente de una fuerte diferencia en un conjunto histórico-social, donde hay dominadores y dominados;
2. Existencia de cierto espacio de maniobra de los dominados, o sea que se encuentren en las situaciones de desarrollar estrategias de adaptación y resistencia;
3. Empleo por parte del grupo hegemónico de elementos culturales pertenecientes a los dominados, para transmitir su nuevo mensaje cultural;

¹¹⁵ Aquí utilizaré el interesante y detallado estudio llevado a cabo por la investigadora italiana Alessandra Ciattini (2013), que resulta muy actualizado ya que toma en cuenta las varias definiciones del sincretismo que se emplean en la literatura.

4. Presencia entre los dominados de intelectuales que puedan dirigir el proceso de adaptación y resistencia, como sacerdotes o nobles.

La misma autora distingue entre un “sincretismo vital”, empleado para definir fenómenos que se producen y persisten en condiciones de conflicto entre dominadores y dominados que presentan una diferencia social y cultural muy marcada. Es este el caso del encuentro entre las culturas indígenas americanas y la cultura católica europea.

El “sincretismo originario” expresa en cambio un hecho histórico “casi completamente absorbido y digerido por los fieles” (Ciattini, 2013: 30).

Que se utilice en un sentido o en el otro, queda claro que la categoría de sincretismo es de interés primario en el estudio de los fenómenos productos del encuentro y choque cultural derivados de la aculturación.

De todo esto resulta bastante claro que el sincretismo no expresa un estado o propiedad fija del objeto sino que indica, como bien destaca la investigadora, las condiciones sociales y culturales que permiten el desarrollo de tal fenómeno, tomando en cuenta la variabilidad en base al contexto en el que se desenvuelve.

En nuestro caso, del encuentro entre las culturas europea y africana derivó un proceso sincrético afrohispanico.

Tomando en cuenta todo esto, ¿que función tiene el sincretismo? para darnos una respuesta es bastante observar la trayectoria que tuvieron las religiones de origen africano en Cuba: una vez trasplantadas con sus representantes en un nuevo contexto donde esta gente fue sometida a un fuerte proceso aculturativo-deculturativo, sufrieron substanciales modificaciones tanto en la estructura mitológica como en la ritual, y aún así lograron encontrar una manera funcional de adaptar sus antiguos cultos al impuesto catolicismo.

Se puede decir entonces que el proceso sincrético actúa como solución simbólica (Ciattini, 2013: 29) de las contradicciones (incongruencias..) de la vida social sobretodo en los contextos coloniales: la

sincretización de los Orichas¹¹⁶ con los Santos católicos es emblemática de este proceso.

Así pues resulta que las religiones de origen africano fueron moldeadas en un proceso sincrético en el nuevo contexto socio-cultural, y por lo tanto son un original *producto* latinoamericano.

Además de las religiones africanas, que en breve trataré más en el específico, en el universo religioso cubano están incluidas distintas influencias culturales acompañadas de formas religiosas específicas: el catolicismo de corte español; varias religiones de origen africano; el espiritismo y el protestantismo de procedencia norteamericana; el vodú haitiano; elementos religiosos traídos por braceros chinos¹¹⁷; el judaísmo de inmigrantes europeos y otras modalidades filosófico- religiosas orientales.

Según Jorge Ramírez Calzadilla¹¹⁸ el espiritismo se practica en dos modalidades, una cercana a la teoría kardecista¹¹⁹, el espiritismo llamado *científico*, y la otra cubanizada, o sea de alcance popular, más asociada a la cotidianidad, y que ha asimilado algunos elementos de las religiones de origen africano y de la católica.

A partir de la caída de los países socialistas y el agravamiento del bloqueo norteamericano (finales del siglo XX) se determina el principio de una grave crisis económico-social, el *período especial*, que se reflejará en todos los aspectos de la vida de los cubanos.

Inicia consecuentemente en el ámbito socio-religioso un período caracterizado por el denominado *revival religioso*, que abarca todos los años '90 del pasado siglo.

¹¹⁶ Los Orichas son las divinidades yoruba de Nigeria que conforman el panteón de la religión conocida en Cuba como Regla Ocha.

¹¹⁷ En La Habana existe un barrio chino con su templo dedicado a Sanfancón. Es muy común el culto sincrético a Sanfancón, entidad de origen chino y reconocida dentro del complejo religioso Ocha-Ifá.

¹¹⁸ “La religiosità latinoamericana e dei Caraibi: un elemento dell'identità culturale”, inédito, aparecido en la revista http://www.proteo.rdbcub.it/article.php3?id_article=420, n° 2005-2.

¹¹⁹ Doctrina espiritista europea, cuyo fundador fue el francés Allen Kardec.

Se individua esta época por el incremento de los adscritos a las diferentes organizaciones religiosas de varia confesión (iglesias, templos, casas de culto..), así como el aumento de los bautizos católicos y la adhesión a las religiones afrocubanas.

Según Calzadilla (2002: 54) el incremento religioso puede ser explicado por las componentes psicológicas del fenómeno: la grave crisis genera una insatisfacción y inseguridad generalizada, así pues la religión, a través del sobrenatural, ofrece soluciones a los problemas gracias a su función protectora.

Lo que resulta interesante del panorama religioso cubano es que ninguna religión domina sobre las demás, así que efectivamente en Cuba es difícil encontrar una persona que sea creyente y practicante de un único credo, ya que la convivencia y superposición personal y funcional de los cultos parece que pueda existir sin el riesgo de rebajar un componente o el otro.

Puedo decir que en el mismo creyente pueden coexistir distintos credos: la “operación” de *amalgama religiosa* es algo fuertemente privado que acontece a nivel íntimo, aunque encuentra correspondencia y compatibilidad con lo que ofrece el *mercado religioso*. Así que por ejemplo un santero puede ser a la vez mayombero y abakuá, proporcionando a su cliente lo que pueda necesitar en todo momento. En palabras de Calzadilla¹²⁰, podemos concluir que:

“El cubano no es eminentemente católico, no es protestante, no es santero, no es palero, ni espiritista. Predomina una religiosidad que podría ser conceptualizada como popular, que se creó durante el camino socio-histórico cubano desde la conquista y colonización hasta nuestros días, constituyendo una

¹²⁰“La religiosità latinoamericana e dei Caraibi: un elemento dell'identità culturale”, inédito, aparecido en la revista http://www.proteo.rdbcub.it/article.php3?id_article=420, n° 2005-2.

religiosidad de síntesis así como es mestiza la cultura cubana. Ambas se crearon en un proceso definido por Ortiz de “transculturación”. Algo similar se podría decir, con algunas diferencias, también para el resto del Caribe y de América Latina”.

Así pues la religiosidad cubana no es específica y circunscrible a un único credo¹²¹, pero existe una “pacífica” convivencia de confesiones. Se puede decir que sea el resultado de la mezcla de varias creencias pertenecientes a diferentes cultos: deducir y extrapolar símbolos, prácticas y principios del abigarrado panorama religioso-cultural presente en la isla, que hace tan característica la religiosidad cubana. Aquí hace eco la metáfora con el ajiaco de Ortiz.

Peña González señala que,

“No todos los que asisten actualmente a las iglesias católicas, profesan esta religión estrictamente. Allí visitan y veneran sus imágenes, creyentes de la santería y otras religiones afrocubanas y espiritistas. Todo esto es parte de la religiosidad sincrética que se profesa en los llamados también "cultos populares" donde se mezclan diferentes religiones y creencias esotéricas”.

La religiosidad popular, o cultos populares, es entonces la definición que mejor parece caracterizar la religiosidad típica del cubano: es un tipo de religiosidad que no está organizado ni institucionalizado, es espontáneo y se centra en la solución de los problemas concretos y “encuentra su expresión

¹²¹A pesar de todo, según Manuel de Céspedes García-Menocal (2000: 67) la religiosidad cubana resulta fuertemente vinculada a las creencias hispano-cristianas: “Fuese por la fortaleza diversa de los mismos componentes, fuese por afán de supervivencia, fuese por imitación social, fuese por la violencia de la dominación, los patrones religiosos y éticos y hasta los signos externos hispano-cristianos han sido más fuertes en la forja de la Nación cubana”.

más significativa en las peregrinaciones y en las reuniones masivas en lugares de culto, dónde se veneran las imágenes religiosas favoritas de la población” (Calzadilla, 2002: 130).

Este tipo de religiosidad parece tener origen en el mantenimiento de elementos religiosos autóctonos y africanos durante el tiempo de la colonización. Así pues, se nota el empleo de símbolos pertenecientes a tradiciones diferentes y lugares de culto como las iglesias católicas dónde se pueden venerar determinadas imágenes, alrededor de las cuales se han creado leyendas y mitos, “pero no siempre los devotos conocen una explicación coherente de los eventos mitológicos, o sólo no se preocupan de elaborarla; así mismo no colocan los objetos de culto dentro de un sistema religioso, nisiquiera como mediadores” (Calzadilla, 2002: 135).

La religiosidad popular cubana contiene elementos que le derivan de las varias formas religiosas presentes en Cuba en particular, de las de origen africano derivan el carácter empírico y utilitarístico, las concepciones mágicas, “el empleo de objetos y sustancias en los ritos, la manipulación del sobrenatural y las formas dialogadas de comunicación, la relación entre fiesta y religión” (2002: 96).

Ejemplo de este tipo de culto en diferentes lugares de latinoamérica son la *Virgen de la Caridad del Cobre* o la *Virgen de Regla* en Cuba, la *Virgen de Guadalupe* en México o el culto a *María Leonza* en Venezuela.

De todo ésto sobresale el gran dinamismo del campo religioso cubano y latinoamericano en general, que demuestra la capacidad de una *simultaneidad religiosa*¹²² que implica que los creyentes asimilen y tomen como válidos símbolos y cultos pertenecientes a formas religiosas heterogéneas, aunque en el panorama religioso estrictamente entendido sean concebidos como separados, y asimismo sean utilizados sin percibir una posible incongruencia, ya que vienen sintetizados a través de un proceso sincrético.

¹²² Calzadilla en el citado libro “Religione, politica e cultura a Cuba, 2002: 137.

5.2 La relevancia de las religiones de origen africano en la Cuba de ayer y de hoy

Los pueblos africanos llevados a América con la trata negrera entre los siglos XV y XIX, aunque representaban culturas y tipos de sociedades diferentes - algunas agrícolas, otras nomadas etc - generalmente compartían la creencia en una divinidad central y creadora alrededor de la cual colocaban otras deidades con funciones específicas y atributos peculiares. La creencia en “la sobrevivencia efectiva de los antepasados”, el poder atribuido a los objetos y la “posibilidad que ciertas palabras o acciones puedan producir determinados efectos, las representaciones simbólicas de la naturaleza eran elementos transmitidos oralmente a través de mitos y leyendas” (Calzadilla, 2002: 86-87), que hasta la actualidad forman parte integrante del panorama cultural y folklórico cubano.

Guanche¹²³ describe los cultos sincréticos cubanos subdividiendo las creencias en **Animatismo** y **Animismo**¹²⁴.

A nivel general, con el término Animatismo se expresan aquellos fenómenos religiosos donde los objetos inanimados son personificados o concebidos como receptáculo de un poder sobrenatural impersonal. Este concepto fue acuñado por Robert Marett, discípulo de Tylor, según el cual el animatismo representaba una fase antecedente al animismo, no implicando una noción de espíritu.

Esto difiere de la concepción de animismo ya que implica una creencia en seres espirituales. Como es notorio, para Tylor se trataba de una característica universal y es la forma originaria de donde derivan todas las

¹²³ Casa de África, 1988

¹²⁴ No trataré aquí por extenso el concepto tyloriano de animismo.

demás formas religiosas. A grandes rasgos podemos decir que se funda en la concepción de un alma separada del cuerpo y visible sólo en estados alterados como sueño o trance.

Así pues, retomando a Guanche, decimos que con la primera concepción el estudioso indica un tipo de creencia vinculada a las fuerzas de la naturaleza y considerada como la forma más primitiva de pensamiento religioso. Según Guanche, son parte de una concepción animatista las creencias procedentes del área bantu de África, que en Cuba se han desarrollado en el culto a la *nganga*¹²⁵, recipiente que contiene las fuerzas de la naturaleza, y según la descripción del autor

“es un receptáculo en el que se van introduciendo diferentes elementos del mundo mineral, vegetal y animal. [...] Son símbolos particularizadores de cada uno de los componentes que el creyente pretende dominar a través de su introducción en la *nganga*” (1988: 3).

La *nganga* viene utilizada en los rituales de Palo Monte o Regla¹²⁶ Conga, religión de origen bantu basada en el culto a los muertos, *Nfuri* o *Mfumbe*, y a las fuerzas de la naturaleza que están localizadas en plantas y aguas. Esta religión¹²⁷ presenta una jerarquía donde el nivel más alto es el del *Tata nganga*. Por lo general los practicantes de la Regla Conga poseen conocimientos empíricos sobre las propiedades medicinales de las plantas que emplean.

¹²⁵La palabra *nganga* deriva del protobantu *nyanga* que significa cuerno, lo que era el recipiente donde los hechiceros bantu guardaban polvos, pociones y ungüentos.

¹²⁶Las religiones de origen africano por lo general vienen denominadas Reglas. Lydia Cabrera en “El monte” emplea la palabra regla exponiendo que ésta es utilizada para el pueblo con el sentido de culto o religión. Comprende los ritos y las prácticas religiosas y mágicas importadas desde África.

¹²⁷Derivan de ésta la Regla *Mayombe*, la *Regla Brillumba* tras la entrada a la iniciación de los criollos, y la *Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje* creada por Andrés Facundo de los Dolores Petit y que es la más compleja porque presenta un fuerte sincretismo entre la Regla Conga, la Ocha, el Espiritismo, el catolicismo y la religión Abakuá.

Como ejemplo de animismo, Guanche nos proporciona el Abakuá¹²⁸:

“Si el culto a la nganga es típicamente animatista, es decir, la adoración a las fuerzas de la naturaleza, el culto de los abakuá va a tener una esencia y un origen típicamente animista, o sea, el culto a las almas de los antepasados, ya hay un tipo de noción mucho más elaborada, el animatismo no logra desdoblar el objeto de una posible alma y ya el animismo tiene esta cualidad donde la relación entre el ser y el alma son completamente distinguibles” (1988: 12).

De procedencia yoruba es la *Regla Ocha*, popularmente conocida como *Santería*¹²⁹, fundamentada en el culto a un pantheon de divinidades denominadas *orishas*, y de los antepasados *eggúns*.

Este culto se desarrolló en modalidades diferentes en Cuba, expandiéndose hacia finales del siglo XIX en las provincias occidentales y hacia la tercera década del siglo XX en las orientales, probablemente debido a la presencia de esclavos lucumíes.

La santería es una religión compleja que presenta su propia cosmogonía, una jerarquía interna y un complejo de mitos y ritos¹³⁰. Siendo el culto de los orishas la base de esta religión, tanto estas figuras como los antepasados tienen la función de orientar y proteger a sus devotos.

Entre los orishas existe una jerarquía y el más poderoso es *Oluddumare*, u *Olorun*. En este nivel superior, por así decirlo, están también Olofin, Olorun, Obatalá, Changó, etc... Estas divinidades poseen

¹²⁸No trataré aquí de la religión Abakuá ya que le dedicaré un capítulo en extenso.

¹²⁹En Brasil es conocida como *Candomblé*.

¹³⁰Esta religión se ha mantenido muy fiel a su antecedente nigeriano “Es curioso notar la casi perfecta superposición de los nombres de las divinidades y la descripción de cultos y prácticas mágicas, en Cuba y Brasil, en el paralelo hecho entre los estudios del Prof. Ortiz, de Nina Rodrigues y las mías en Bahía” (Ramos, 1979: 85)

características distintivas y aparecen con nombres diferentes en base a la acción que cumplen dentro del momento ritual.

Los eggúns y los orishas son representados por una piedra, *odá*, personalizada en base a las características de cada divinidad. Además del *odá*, a los orishas pertenecen toda una serie de atributos en base a sus características y un color distintivo, y además están sincretizados con los santos católicos¹³¹. (FIGURA X: FOTO)

Los rituales santeros, además de la adivinación y de los sacrificios, prevén también la posesión de los adeptos por parte de los orishas¹³².

Lo que caracteriza esta religión es que, a diferencia de las demás religiones de origen africano, no se basa en el contacto con el Más allá, sino en la búsqueda de soluciones a los problemas de la vida diaria, terrenal, con la ayuda del sobrenatural.

¹³¹*Ochún*, por ejemplo, el orisha del amor, de la feminidad etc., viene representado como una mulata linda y su color es el amarillo. Está sincretizada con la Virgen de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba. *Changó* es el oricha del rayo y de la guerra, su color es el rojo y está sincretizado con Santa Bárbara.

¹³²Para tener una idea completa sobre esta religión véase también: Natalia Bolívar Aróstegui y Valentina Porras Potts, *Orisha Ayé. Unidad mítica del Caribe al Brasil*, Guadalajara, Ediciones Pontón, 1996; de la misma autora *Los Orishas en Cuba*.



FIGURA X: FOTO: Altar con los atributos de los orishas.

Como en todas las religiones procedentes de África, aquí también la naturaleza reviste un papel de relieve, siendo empleadas sus manifestaciones en los rituales. Cada deidad es objeto de culto, sacrificios, ofrendas y rezos:

“A través de los sacrificios los creyentes comunican a sus fuerzas protectoras, sus deseos, necesidades; [...] En esa concepción religiosa, la sangre es un elemento importante en el sacrificio, por tal motivo los creyentes consideran que en la medida que sus Fuerzas protectoras se encuentren fortalecidas, será mayor su poder benefactor” (Argüelles Mederos, 2004: 3-4).

La máxima autoridad sacerdotal es el *Babalawo* que está encargado del culto de Ifá- *Orúnmila*, el señor de la adivinación para la cual utiliza el tablero Ifá con la Cadeneta Okuele. Tras de él están los Babalochas y Iyalochas, o sea el Santero o la Santera, que para adivinar utilizan el Biague (coco partido en cuatro pedazos) y el Dialoggún (los caracoles). Además de esta función, ellos son los encargados de las ceremonias de consagración de los orichas a los nuevos adeptos.

Es típica de estas expresiones religiosas la presencia de un conjunto de iniciados que pasarán a través de las fases de consagración.

A consideración de Guanche (1988: 21-23) la Santería presenta una tendencia sincrética generalizada porque no sólo muestra “*la permanente equiparación con múltiples deidades del catolicismo*”, sino que en Cuba tiende a fusionar los distintos cultos que en Nigeria eran concebidos de manera “especializada”. Además posee una cualidad que la ha llevado, desde el triunfo de la Revolución, a ser flexible y adaptable a los distintos momentos históricos. Como afirma Guanche (1988: 23):

“Yo recuerdo que a principios de la década del 60 cuando, por razones de diferencias de carácter político con la Revolución algunos practicantes decidieron irse del país enseguida las empresas comerciales dedicadas a la fabricación de objetos para el culto empezaron a fabricar unos Osun de bolsillo, para que las personas que se fueron del país se lo llevaran. Sin embargo, el propio proceso fue generando mecanismos muy interesantes que tendieron a flexibilizar las características más ortodoxas del rito”.

Del área dahomeiana, el actual Benin, llegaron a América los esclavos conocidos en Cuba como Arará. Su número fue relativamente inferior al de otras etnias, tanto que en la isla existen grupos de expresión religiosa arará sólo en las provincias de La Habana y Matanzas.

Las ramificaciones fundamentales que caracterizan sus variantes son *Arará Mágino*, *Arará Dahomey* e *Arará Sabalú*. Conforme a las demás religiones de origen africano, aquí también está presente la creencia en las fuerzas sobrenaturales que residen en el reino vegetal, mineral y animal. El creador es *Mawu-Lisa* que con las divinidades *vudún* y los antepasados *kotoko*, viene invocado durante las ceremonias rituales.

Abakuá forma parte del universo cultural de las religiones de origen africano, aunque presenta peculiaridades que hacen destacar este fenómeno y nacer el interés de investigarlo.

Hay que decir que las religiones africanas, desde el período de la Colonia hasta hoy, encontraron condiciones favorables para su difusión entre la población cubana, negra y criolla, a pesar de la dura represión sufrida.

La actitud política de la Iglesia en la época colonial y postcolonial alejó los fieles que buscaron alternativas religiosas al catolicismo.

Sobretudo en las zonas rurales, donde era presente la población más pobre y emarginada, la Iglesia fue casi totalmente ausente, no logrando ser incisiva en la evangelización de la masa esclava y negra que quedó arraigada en su cultura originaria.

Como nos informa Jorge Calzadilla¹³³, las normas y reglamentaciones para la educación cristiana del esclavo¹³⁴ tampoco fueron llevadas a cabo, lo que favoreció *“la sincretización de algunos aspectos y la asimilación forzosa de otros”*, así como la creación de una sociedad mestiza. La falta de una estricta obra evangelizadora era debida al hecho que para los esclavistas la evangelización de sus esclavos no era ventajosa, sino que representaba *“un obstáculo para la realización de sus intereses económicos”*, ya que evangelizar un esclavo significaba que trabajara menos para poder *“dedicar una parte del tiempo de trabajo al aprendizaje de los dogmas”* (Calzadilla 2002: 89).

Éso porque la unidad religiosa de los esclavos significaba más fuerza común para rebelarse a los esclavistas y sus propias condiciones miserables de vida.

Hay que decir que a los ojos del esclavo la religión católica, y sus representantes los españoles, resultaba bastante contradictoria ya que *“el esclavo no podía considerar el esclavista cristiano visto su deseo de riqueza*

¹³³ Religione, politica e cultura a Cuba, 2002: 88

¹³⁴ Como las decisiones tomadas por el Sínodo diocesano organizado en Cuba a final del siglo XVIII.

y poder, o un modelo ético y religioso que quisiera imitar, ni podía comprender la contradicción entre la predicación del amor y la práctica de la explotación esclavista” (Calzadilla, 2002: 90).

Durante el período colonial y postcolonial las religiones de origen africano, y en general cualquier religión que no era el catolicismo, eran mal vistas y discriminadas, tanto que hasta la legislación de la época consideraba negativa la participación a tales cultos:

“Según el artículo 171.14 del Código Civil, hoy abolido, eran punibles con multa o detención de 30 días los seguidores de dichos cultos, ya que la misma existencia de éstos era considerada una violación del orden público” (Calzadilla, 2002: 93).

Con el triunfo de la Revolución en 1959 las cosas cambiaron, ya que la visión igualitaria y la lucha contra las discriminaciones forman parte del proceso socialista, así como la libertad de culto y la libertad de no creer. Como subraya Calzadilla en el mismo ensayo¹³⁵, la política oficial cubana a partir de la Revolución se basa en el principio que las varias iglesias, cultos y expresiones religiosas son iguales y por lo tanto no pueden ser perseguidas ni discriminadas.

La libertad de culto aparentemente se extiende hacia todo tipo de creencia religiosa, tanto de matriz europea como extraeuropea, por supuesto con los vicios de la ideología. A este propósito, Peña González (Archivo Cubano)¹³⁶ comenta una entrevista de Frei Betto a Fidel Castro sobre la cuestión de la discriminación religiosa, debatida durante el período revolucionario: *“En Cuba existía cierta forma de discriminación con los cristianos, y aunque no fue intencionalmente por el gobierno, sino por cierto tipo de celos provocado por algunos enemigos de la revolución que hicieron de la religión un arma para atacarla”.*

¹³⁵ Religione, política e cultura a Cuba, 2002: 94.

¹³⁶“Perfil religioso en Cuba” en <http://www.archivocubano.org>

Así mismo se puso en práctica un proceso de rescate de los valores y tradiciones populares de los cuales las religiones afrocubanas forman parte.

La relevancia de las religiones de origen africano presentes en Cuba reside en el papel fundamental que jugaron en la formación cultural de la isla, sobretodo porque demuestran constantemente su vitalidad y dinamismo en la construcción de la identidad de los cubanos.

Hay que tener en cuenta que actualmente la población mestiza¹³⁷ se calcula alrededor del 80% de la total de la isla, es decir que es la predominante y la influencia de las culturas africanas es palpable en la mayoría de los rasgos socioculturales que definen el carácter cubano. Por ejemplo, como nos informa Argüelles Mederos (2007: 21), en la identidad cubana la influencia de la Santería, y entonces de la cultura Yoruba de Nigeria, es tan fuerte que se refleja en la manera de vestir, hablar, comer, en la música y en el arte etc. Lo mismo se puede decir por algunos rasgos peculiares abakuá presentes en la vida diaria del cubano, como cierta manera de hablar o referirse a los demás¹³⁸, características que consciente o inconscientemente la cultura cubana ha ido añadiendo y amalgamando, hasta volverlas rasgos reconocibles de la identidad de la isla.

Hay que señalar que en los últimos tiempos, y ya a partir del *revival religioso* cubano de los años '90, se nota un incremento de los fieles de las religiones de origen africano y una mayor institucionalización de los cultos (lo que se destaca en la creación de la Asociación cultural Yoruba o la Organización de las potencias Abakuá, aprobadas por el Gobierno).

La gran difusión de las religiones de origen africano es probablemente debida al hecho que al centro de su universo simbólico está colocado el hombre, en todas sus facetas, así como la tentativa constante de encontrar soluciones a los problemas diarios.

¹³⁷ Al principio con mestizo se definía el descendiente del español con la indígena; hoy se aplica también a la población de origen africano mezclada con la europea.

¹³⁸ Me refiero aquí a las expresiones *¡Cheveré!*, por ejemplo, que en idioma efor significa jefe (Mokongo ma Cheveré) y que en la jerga cubana tomó la acepción de algo bonito o interesante.

Como escribe Calzadilla (2002: 98), las características que han favorecido la difusión de las religiones afrocubanas, hay que buscarlas en su carácter empírico, la referencia constante a la vida cotidiana, la capacidad de brindar soluciones mágicas a problemas materiales a través del control directo del sobrenatural, los ritos de divinación y protección, las ceremonias que implican la dimensión festiva, etc.. o sea el carácter utilitarista que presentan.

Puedo concluir afirmando que las religiones de origen africano son religiones a dimensión del hombre, hechas por el hombre, no son a dimensión divina como las grandes religiones monoteistas centradas en la divinidad. En este tipo de religiosidad, el creyente se siente parte integrante de la vida religiosa y de las dinámicas del grupo de fieles que siente como familiares, además de percibir una fuerte relación con el sobrenatural en virtud de la cual puede actuar directamente en sus problemas y necesidades diarias.

Este carácter de inmediatez, participación íntima y resolución de los problemas (espirituales y materiales) es probablemente lo que busca el consumidor religioso moderno cubano, la respuesta extrahumana a sus preguntas y exigencias.

Como explicaré más adelante, Abakuá no presenta esa característica de *delegar* a las fuerzas espirituales la resolución a los problemas sino que más bien, tales problemas se vuelven parte del compartir con el grupo de pertenencia, el juego.

5.3 La Sociedad Secreta Abakuá: estrategias de sobrevivencia

Como antepuesto en la introducción, con el análisis de Abakuá, la evolución cubana de Ekpe, me propuse la comprensión de la vitalidad de

esta religión, en mi opinión, estimulada y favorecida también por su organización interna que siendo fija y asentada según reglas absolutas que derivan del mito carabalí, siempre pudo encontrar en si misma la fuerza regeneradora y defensiva.

El carácter cerrado, fuertemente estructurado y la posibilidad de disponer de una mitología, aunque no siempre coherente, rica y eficaz para la orientación religioso-social de sus fieles, ha permitido a la religión Abakuá de encontrar en Cuba las respuestas, las estrategias y los recursos más adecuados a su naturaleza para poder sobrevivir, sin degenerar a causa de la evolución socio-cultural de la isla.

Como hemos visto, la vitalidad de esta religión se ha mantenido inalterada a lo largo del desarrollo en la historia cubana y para demostrarlo, propuse el empleo de la definición que Roger Bastide (1970) ofrece de “religión en conserva”. El estudioso quiere aludir con este concepto el carácter *violentamente conservador* de algunas religiones africanas en América: la cultura negra, sintiéndose constantemente expuesta a un proceso de *erosión* causado por la sociedad circunstante, resiste empecinándose e inmovilizándose. A parecer de Bastide, esto es un mecanismo de defensa, un fenómeno de *mineralización cultural*, es “*La expresión de la voluntad de resistencia de una cultura amenazada y de conservación de su identidad étnica, cristalizando la tradición y desvinculándola del flujo de la historia*” (1970: 156).

Me parece que esta definición puede ser utilizada para describir el mecanismo que permitió a la religión Abakuá de sobrevivir en un contexto socio-cultural ajeno y mantenerse tan adherente al modelo africano de Ekpe: los fieles se unieron entonces entre ellos para evitar la destrucción cultural provocada por los empujes aculturativos.

Siempre según el estudioso, las religiones en conserva no tienen una evolución en el tiempo sino que se quedan rígidas en la realización de lo que han enseñado los antepasados. Esto es el caso de Abakuá, que se ha quedado fiel tanto a lo prescrito por el mito, como en el cumplimiento del rito y en su estructuración. Esta “rigidez”, por supuesto, no preserva totalmente de la influencia de los estímulos de la sociedad circunstante sino que las novedades, como las denomina Bastide, para ser aceptadas dentro del

dogma religioso son “obligadas a plasmarse a las estructuras preestablecidas” (1970: 154).

Por esto hay un sincretismo abakuá-católico, a mi parecer más formal que efectivo, donde los fieles de Ekue concientemente escogieron las modalidades de este “encuentro”, es decir plasmaron los elementos cristianos más funcionales.

En este caso específico, Andrés Petit¹³⁹ trató un acercamiento al mundo católico y blanco, en la tentativa de hacer terminar las persecuciones y volver respetada la religión Abakuá en Cuba. Con este fin creó el grado de Abasí, sincretizado en la jerarquía ñañiga con la cruz, y propuso la introducción de algunos atributos católicos, como también la entrada de los blancos en los juegos.

Retomando la definición de Bastide, con esa se describen las religiones que presentan renovaciones que, en lugar de ser sinónimo de novedad, provocan un proceso defensivo de conservación. Parece ser emblemático el ejemplo del denominado “retorno a África”, según el cual la evolución estructural de los fenómenos de origen africano no está determinada por la sociedad circunstante, sino por la influencia provocada por el acercamiento a la cultura originaria.

A la luz de esta determinación, creo que si se examina la trayectoria evolutiva de Abakuá, se tiene la impresión de que esta religión para sobrevivir en el nuevo contexto se disimuló según la necesidad, utilizando los elementos propios de su naturaleza, pues aquellos que derivan del culto original.

En su desarrollo histórico en un contexto que culturalmente no le era favorable, tuvo que evolucionar y oponerse amoldando sus rasgos típicos y reforzando sus características de hermandad. Desde sus principios, en la etapa colonial, se organizó como sociedad de mutuo socorro y resistencia de los esclavos en busca de protección y de la adquisición de la libertad¹⁴⁰; consecuentemente en una sociedad de resistencia contra las agresiones del

139 En la segunda mitad del siglo XIX

140“Cuando en las primeras décadas del siglo XIX aparece la Sociedad Abakuá, lo hace de forma secreta por razones obvias: el colonizador no iba a tolerar una organización cuyos principios fundamentales descansaban en la emancipación de la esclavitud”. Torres, R., 2007: 118.

colonizador y de su cultura, y en el siglo XIX actuó como una especie de sindicato para los trabajadores portuarios, gozando del monopolio carabalí de los muelles habaneros.

Como vemos, el carabalí opuso la transmisión de sus elementos culturales a la explotación y al racismo que sufrió en el nuevo contexto americano, que intentaba alejarlo cada vez más de la realidad socio-cultural nigeriana en la cual había forjado su cultura y su universo religioso.

La versión más evolucionada de sociedad secreta llegó a Cuba con sus integrantes y aquí sufrió una especie de mutación, ocultando progresivamente su carácter eminentemente religioso para fortificar y destacar los elementos que le permitieron estructurarse funcionalmente en agrupación exclusiva.

En un ambiente social que trató siempre de aniquilar las minorías culturales de origen africano, Abakuá intentó entonces ocultar su naturaleza religiosa: esa fue la “treta” que permitió a la *Asánga abakuá*¹⁴¹, respecto a otras religiones afrocubanas, de mantenerse más fiel al modelo africano originario, no obstante la adaptación a la sociedad cubana.

Es más, en la organización socio-política cubana pudo encontrar un terreno fértil donde seguir evolucionando y donde integrarse. No es un caso que su nacimiento oficial en Cuba date la primera mitad del ‘800: en ese momento el cabildo jugaba un papel fundamental en la conservación de esta religión. Bajo su amparo nació el primer juego en 1836, periodo en que la trata negrera sufrió un gran impulso, aumentando el tráfico de esclavos con el Calabar, ya que sus jefes tribales se habían vuelto expertos abastecedores de los navíos europeos. Este incremento de carabalíes llevó los esclavos con esta denominación a ser empleados principalmente en los trabajos que necesitaban de fuerza física, y de una predisposición al trabajo en equipo que les derivaba de su organización social en Calabar.

En el nuevo país, el ámbito urbano donde se puede hallar una gran concentración de esclavos del Calabar es el puerto que constituyó un sector profesional que aseguraba un trabajo jornalero. Ahí, ya desde el principio de

141 Religión Abakuá.

la trata, se constituyeron unidades de trabajadores como una clase de organización de defensa, un sindicato.

La costumbre de organizarse en sindicato era algo congenial a la naturaleza corporativa de los carabalíes por su práctica de agruparse en sociedades exclusivas. En el ambiente portuario existía una fuerte competición entre los trabajadores, en un clima de inseguridad económica causada por la dificultad de encontrar un empleo. Por supuesto esta situación amplificaba las tensiones sociales y favorecía entonces la estratificación social y jerárquica en el ámbito profesional.

La transculturada sociedad secreta Ekpe, debido a las normas tribales en que era fundada (hermetismo, exclusividad, solidaridad, reciprocidad etc...) fue favorecida en la actividad portuaria, en cuyo contexto sus representantes no encontraron problemas de adaptación. La zona portuaria de La Habana se volvió rápidamente el centro de acción ñáñiga: en el siglo XIX entraron al puerto antes organizados en pequeños grupos para luego expandirse.

Se verificó entonces un verdadero "monopolio" del muelle, donde quien no había jurado en Abakuá no tenía acceso al trabajo portuario. Los abakuá eran, pues, acostumbrados a este mecanismo mediante el cual los capataces y los contratistas gozaban de una posición de dominio en el grupo, sobre todo los que eran plazas de algún juego.

Se puede afirmar que en el mismo puerto los carabalíes readaptaron, pues transculturaron, la organización de las casas-canoas, entidades existentes en el Calabar, que en breve veremos (CAP. 6).

Como escribe López Valdés: "*Estaban preparados social y culturalmente para cumplir este requisito*" (1966: 13) calcando el modelo social así como era estructurado en su tierra de origen.

Es propio de la actitud carabalí recrear una organización predispuesta jerárquicamente que actúe como sociedad de mutuo socorro, incluyendo los familiares (familia biológica o religiosa), porque "*En virtud de este mecanismo es que entran con el contratista al muelle sus familiares y ekobios, y aunque todos eran explotados económicamente por el contratista, gozaban de una serie de facilidades*" (López Valdés, 1966: 14), de las cuales eran por supuesto excluidos los que no tenían dichos vínculos.

Hacia finales del siglo XX, los barrios habaneros dónde se concentraba la mayoría de los trabajadores portuarios eran Jesús María y Belén, adyacentes al puerto y habitados por las capas sociales más humildes. Resulta que en estos dos barrios eran presentes numerosas potencias Abakuá: a Belén la potencia *Bakokó*, cuyo *Iyamba* era contratista de una compañía, o línea, americana; y la *Kanfioró* cuyo *Iyamba* era contratista de una compañía española. En el barrio de Jesús María había dos potencias *Equereguá* y *Uriapapá*, cuyas plazas desempeñaban el cargo de capataces en tres muelles.

El puerto no era el único sector con una fuerte mayoría abakuá: los encontramos también como tabaqueros, “*siendo conocido el hecho de que hubo tabaquerías en las que al que no fuera ñáñigo no se le facilitaba trabajo*” (López Valdés, 1985: 158), como matarifes, trabajadores en los mercados públicos, jornaleros etc...

Los abakuás, perteneciendo al proletariado, tuvieron un papel importante en las luchas obreras. A partir de los años treinta del siglo XIX muchos ñáñigos se volvieron dirigentes sindicales y lucharon en el movimiento de unidad proletaria.

Es cierto que a partir de *Efik Butón* las sociedades ñáñigas se multiplicaron en La Habana y en su provincia (Regla, Matanzas, Cárdenas, Guanabacoa) tanto que a finales del siglo XIX se podían contar un millar de miembros.

La distribución geográfica de los juegos abakuá en la zona occidental de Cuba es debida “*a la prohibición, discriminación y persecución a la que fueron sometidas desde épocas remotas, lo cual evitó la extensión de potencias a otras regiones del país*” (Freire Fernández, 2001: 7). Esto no significa que no haya o hubo fieles abakuás en el resto de la isla o hasta entre la población emigrada, mas no es posible fundar potencias fuera de la provincia de La Habana porque el *secreto* no puede ser trasladado, ya que los antepasados llevaron el fundamento africano sólo en La Habana.

No obstante su rápida expansión, como vimos en el primer decenio del siglo XIX, la Sociedad Abakuá tuvo que actuar clandestinamente en cuanto, como afirma Torres Zayas “*el colonizador no iba a tolerar una*

organización cuyos principios fundamentales descansaban en la emancipación de la esclavitud" (2006: 20).

Efectivamente, ya desde sus principios se organizó como agrupación de socorro mutuo y resistencia de los esclavos en búsqueda de protección y de la adquisición de la libertad.

Inicialmente integrada por esclavos negros de nación, para sobrevivir tuvo que aceptar criollos libres, que siendo descendientes de esclavos reclamaban su derecho a entrar en la sociedad. Luego, con el ingreso de los mulatos hubo los primeros enfrentamientos racistas porque los negros no querían "sangre-mixtos" en sus agrupaciones. Gracias a la figura ya mencionada de Andrés Petit, se redujo la distancia entre negros y blancos, por lo menos en el contexto religioso donde todo el mundo tenía que someterse a reglas jerárquicas dictadas por la liturgia.

En la sociedad cubana los abakuá sufrieron siempre la discriminación y los prejuicios de la opinión pública que los acusaba de ser criminales. Muchos fueron encarcelados porque ligados al movimiento libertador¹⁴² de Cuba.

Con el triunfo de la Revolución (1959) se desarrolló un proceso de integración étnica y racial del cual pudieron traer beneficio las expresiones religiosas de origen africano, objeto de revaloración debido al establecerse de la libertad de culto.

En 1960 hubo la convocación del primer Congreso Nacional de las Sociedades Abakuá. En 1965 se constituyó la Comisión Central de las Unidades Abakuá, formada por 43 potencias de La Habana, Guanabacoa y Marianao.

En 1976 fue aprobada y puesta en vigencia la Constitución de la República de Cuba que, entre otras cosas, sanciona que:

"El Estado, que reconoce, respeta y garantiza la libertad de conciencia y de religión, reconoce, respeta y garantiza a la vez la libertad de cada ciudadano de cambiar de creencias religiosas o no tener ninguna, y a

142 Entre éstos figura el obonekue Simón González que hacia los años setenta del siglo XIX fue encarcelado a Ceuta junto a otros abakuás. Una vez libre, en España conoció y cuidó el joven mulato José Martí, héroe nacional cubano, que se encontraba a Zaragoza.

profesar, dentro del respeto a la ley, el culto religioso de su preferencia" (artículo 55°).

A menudo Abakuá fue asemejada con la mafia o comparada con la masonería, con la que efectivamente comparte algunos aspectos estructurales, y en general con el hampa cubana a causa de las "leyendas" sobre los pactos de sangre o los supuestos sacrificios. Estos prejuicios siguen siendo muy fuertes y causan a veces que estén marginalizados y considerados violentos.

No obstante esto, la adhesión a esta religión parece haber atravesado verticalmente la sociedad cubana encontrando ekobios en los más distintos sectores y clases sociales, los cuales han podido encontrar su espacio en las instituciones occidentales.

Como escribe Ivor Miller, algunos de ellos están "*altamente entrenados dentro de las instituciones occidentales, pero sin embargo participan en la hermandad porque es un sistema cultural que los conecta a algo mucho mayor que sus individualidades*" (1999: 27).

En la sociedad cubana contemporánea se encuentran exponentes abakuá¹⁴³ en todos los sectores profesionales: muchos son músicos (del *Conjunto Folklórico Nacional* por ejemplo, o en grupos profesionales de rumba como el *Septeto Nacional*); hay abakuás periodistas, médicos, estudiantes, comerciantes, trabajadores del estado etc... Abakuá ya no corresponde más a mísero, arrastrado, no obstante siguen percibidos con sospecho por muchos.

Muchas expresiones típicas de las culturas africanas han tomado parte en el folklore cubano, como los bailes, la música y las formas artísticas en general. Para lo que atañe los abakuá, los íremes como máscaras participan del folklore cubano ya desde la época de la colonia con los desfiles del Día de Reyes, y ahora durante el Carnaval habanero en julio.

¹⁴³ Actualmente se cuentan entre los 20000 y 30000 miembros distribuidos en 140 potencias en La Habana y provincia.

Aquí también los abakuá han logrado, actuando con cautela, no degenerar y desnaturalizar su esencia religiosa, salvaguardando el carácter sagrado de sus máscaras sólo para los momentos rituales.

LA SOCIEDAD DEL LEOPARDO ENTRE ÁFRICA Y AMÉRICA: EKPE Y ABAKUÁ

6.1 Antecedente africano: Calabar la tierra del mito

El antecedente africano de Abakuá es la Sociedad Secreta Ekpe del Calabar, con la cual la cubana mantiene todavía el hilo rojo de la tradición cultural.

Así pues, la Sociedad secreta Abakuá, o *Ñáñiga*, fue llevada a América por los esclavos procedentes de la región del Calabar¹⁴⁴, que entre los siglos XVIII y XIX fueron forzosamente trasladados a Cuba.

“Mercancía humana, “paquetes”, “piezas” del Calabar, vinieron muchas a Cuba: abayas, suamas, eluyos, okankuas, isiekes, efís, áppapas, áppapas grandes y áppapas chiquitos – bibís, “ que eran el diablo”- brinches y brícamos, todos comprendidos en el término genérico de carabalís” (Cabrera, 1992: 195).

Como sugiere Lydia Cabrera en el citado fragmento de su obra *El monte*, bajo el término de Carabalís fueron arbitrariamente denominados en América todos los esclavos procedentes de ese área de África occidental,

¹⁴⁴ Región que abarca desde la zona sur oriental de Nigeria hasta el actual Camerún. Siendo el Calabar el lugar de procedencia de estos esclavos, fue allí donde nació el mito sobre el cual se funda la religión abakuá.

comprendiendo los grupos Ekoi efor, Ibibio efik, Ibo y Oru, las grandes tribus poseedoras del *secreto* en el cual se basa la religión Abakuá.

En Cuba entre finales del siglo XVIII y la primera mitad del XIX, la trata negrera sufrió un notable incremento de esclavos carabalíes y de los sur-nigerianos yoruba¹⁴⁵, debido tanto al desarrollo de las plantaciones de caña de azúcar y café en el Nuevo Mundo, como a la especialización alcanzada por algunos jefes tribales ibibio efik y ekoi en la captura y venta de esclavos a los capitanes de los navíos negreros europeos, *“incluyendo a miembros de sus propias tribus a pesar de interdicciones (tabúes) procedentes de los sagrados lazos de consanguinidad”*, como afirma Sosa (1980: 19).

En el Calabar los centros más importantes de amontonamiento y embarque de esclavos eran Bonny, Brass, Okrika, Nuevo y Viejo Calabar¹⁴⁶. Gracias a su posición estratégica, estos lugares se convirtieron rápidamente en fecundos puntos de embarque que permitieron el enriquecimiento de los jefes tribales que actuaban de abastecedores de esclavos para los europeos.

El explorador inglés William B. Baikie describió así el embarcadero del Bonny, refiriendo que

“bajo el Acta sobre el Azúcar (Sugar Act) de 1846 los barcos negreros de Cuba y Brasil continuaban su despiadado negocio. [...] el lugar es un mercado al por mayor de esclavos, pues anualmente son vendidos allí no menos de 20.000, de los cuales 16.000 pertenecen a una nación llamada Heebo (Ibo). De forma que sólo esta

¹⁴⁵En Cuba los yoruba son denominados Lucumís y en Brasil Nagôs. Son las poblaciones habitantes las regiones suroccidentales de Nigeria. Lucumí o ucumí: “[...] están separados de los carabalíes al este, por la parte inferior del curso del gran río Calabar; al oeste limitan con los mina y los gangá”. Ortiz (1975: 51) sitúa la región lucumí a nordeste de Benin, en correspondencia del delta del río Níger.

¹⁴⁶Regiones del actual sur Nigeria, correspondientes con las áreas alrededor de los ríos Níger y Cross.

nación ha exportado, durante los últimos veinte años, no menos de 320.000 miembros suyos” (en Sosa, 1982: 25).

Sosa precisa que a este número hay que añadir otros 50.000 esclavos capturados en la misma región, Nuevo y Viejo Calabar, por un total de 370.000.

La trata negrera se practicaba en una extensa zona costera e interna de África occidental: desde Senegal septentrional hasta la Costa de los Esclavos, y el área bantu de Camerún, Congo y Angola. Desde estos lugares, los esclavos eran llevados a Cuba y a toda América. (FIGURA XI: MAPA)

Dentro de este área, la zona carabalí se identifica comprendida entre Nigeria del sur y Camerún, incluyendo las regiones limítrofes al delta del Níger y del río Cross, dónde estaban presentes numerosos embarcaderos europeos.



FIGURA XI: Mapa: Región del Calabar (en amarillo)

Utilizando la terminología empleada en la clasificación de las familias de lenguas e indicada por Rómulo Lachatañere (1961: 7), las poblaciones que habitaban esta zona pueden ser subdivididas en dos sub-grupos: el sudanés y el semi-bantu.

En seguida referiré sólo los grupos tribales más significativos para la creación de los Abakuás cubanos:

SUB-GRUPO SUDANÉS:

IBO: es una de las tribus más importante del área debido a su superioridad numérica. Está desplazada en las provincias de Benin, Calabar, Ontisha, Owerri y Warri, “*la más nutrida tribu del carabalí y, posiblemente, la que más esclavos aportara a la trata*” (Sosa: 1982: 50). Forman parte de este grupo las sub-tribus *Oru, Abaya, Isuama, Briche, Isieque y Aro*, ubicadas en la provincia de Owerri, en el nordeste del río Cross.

De la composición étnica del Calabar participa también el grupo **ekoi**, si bien no se conoce su origen exacto, si bantu o semi-bantu. Sus sub-tribus son: los *Ejagham*, los *Kwa*, los *Beron*, los *Efor* (efó, efut o brikamos en Cuba). Habitan las provincias orientales de Ogoja, Calabar y parte de Camerún, ubicándose principalmente en el área adyacente el río Cross: precisamente en ese lugar se unieron establemente con los efik.

Los ekoi efor resultan de fundamental importancia porque, según algunos informantes cubanos, serían los “dueños del secreto” que constituye el fundamento de la religión Abakuá. Son conocidos en Cuba como *Appapas grandes* y son los habitantes del mítico *Usagaré* abakuá, la tierra del mito ñáñigo del cual nos ocuparemos más adelante.

SUB-GRUPPO SEMI-BANTÚ¹⁴⁷:

IBIBIO: constituye el segundo grupo tribal del Calabar por su extensión territorial. Estas poblaciones habitan la zona centro-occidental del Calabar, desde el suroeste del río Cross hasta la Bahía de Biafra. Lindan a noroeste con los Ibos y sus sub-tribus son: los *Efik*¹⁴⁸, los *Acocué*, los *Bibí*¹⁴⁹, los *Eketé* y los *Oru* (oro u oroon)¹⁵⁰.

Por lo que atañe los Efik, cuya procedencia es incierta, son conocidos en Cuba como *Áppapas chiquitos*, y tuvieron gran importancia puesto que fueron entre las tribus que crearon la religión Abakuá.

Según Forde, citado por Sosa (1982: 55), efik es un sobrenombre que designa el papel directivo que tuvieron en la trata, lo que equivale a tirano, opresor.

Sosa comenta la incertidumbre acerca de la identificación de los efik añadiendo que “[...] algunos autores se refieren a los miembros de la tribu así conocida actualmente partiendo del nombre que le daban los ibo, kwa” (Sosa, 1982: 53).

Según Talbot, citado por Sosa, *kwa* es el nombre de una sub-tribu ibibio y, al parecer de Johnson, la misma palabra puede ser traducido con sal (en Sosa, 1982: 53). De todas formas, si no se considera la identificación de los efik con los kwa¹⁵¹, bajo este último nombre tribal parece que no

¹⁴⁷Término utilizado para denominar un extenso grupo de poblaciones que ocupan una amplia faja africana: desde el Camerún hasta la Angola, el Congo, la Tanzania hasta llegar a zonas del Suráfrica.

¹⁴⁸“Efi es el nombre propiamente aplicado en África al Viejo Calabar, de modo que negros *efi* y *carabalies* son los mismos, según Crowther, pero nos parece más demostrada la opinión de Partridge que admite los *Efi* o *Efiks* como la más importante tribu del Calabar, y la localiza en la desembocadura del río Calabar” (Ortiz, 1975: 46).

¹⁴⁹Pichardo sitúa los bibí al norte del Calabar, “[...] su nombre más adecuado es *Ibibí*. Parecen ser vecinos de los lucumis, los cuales les profesaban gran aversión, tachándolos de caníbales. Fueron los jefes de las rebeliones de esclavos a bordo de los buques negreros [...]” (Ortiz, 1975: 43-44).

¹⁵⁰Dada la incertidumbre sobre la pertenencia de los oro a los ibo u a los ibibio, seguimos cuanto afirmado por Forde (en Sosa, 1982: 54), según el cual los exploradores del siglo XIX aplicaron para extensión la denominación oru a los Ijaw situados justo a sur de los Ibo de las costas de Níger, o sea los ibo oro.

¹⁵¹ Al parecer, no son los mismos kwa ekoi.

entraron muchos esclavos en Cuba, ya que raramente aparecen en las listas y en las relaciones de los negreros.

Según algunos autores los efik son de origen ibo, para otros ibibio y para otros más okoyong. Talbot (Sosa, 1982: 54) los presenta como subtribu ibibio con clanes efik, effiatt, odott y uwett.

A principios del siglo XVII, los okoyong emigraron hacia el norte del Calabar, hasta llegar a Aro Chuku, enclave de los ibo aro. Cuando los Aro les echaron de sus tierras, los okoyong se separaron en grupos: el *emburuto* bajó las orillas del río Cross dónde se quedó y fundó Old Efik Town; otros grupos, en cambio, se dirigieron más al sur, hacia las tierras de los kwa de origen ekoi, denominados por ellos *abakpa*¹⁵², con los cuales se mezclaron y hicieron un pacto según el cual, tras el pago de tributos, tenían el usufructo de las tierras. Aquí fundaron Ikot Itunko denominada por los europeos Creek Town. Según Sosa (1944: 29) los efik, echados de sus tierras nativas en el Ibibio oriental, entre los siglos XVII y XVIII se instalaron definitivamente en las tierras del Viejo Calabar, donde fundaron las susodichas Ikot Itunko y Atakpa.

A los ekoi-kwa y okoyong, los habitantes originarios de estas tierras, en un primer momento los efik impusieron el pago de tributos y sucesivamente los asimilaron.

De todas formas, siguiendo una versión o la otra, hacia mitad del siglo XVIII los efik ya estaban sólidamente establecidos en estas tierras y organizados en «Casas-canoas»¹⁵³, bajo la respetada autoridad de los jefes gentilicios que mantenían negocios con los ingleses.

Por medio de estos organismos, los negocios entre africanos y negreros ingleses eran organizados de manera esmerada; además, los jefes tribales efik podían contar con la favorable ubicación de sus embarcaderos

¹⁵² En efik significa habitante originario.

¹⁵³ Organismos cuyo poder económico y político se fundamentaba en la posesión de una o más canoas, equipadas para la guerra con un cañón y cincuenta mosquetes para asaltar las poblaciones vecinas y capturar hombres, mujeres y niños para esclavizarlos y venderlos a los negreros europeos.

desplazados en los puntos estratégicos del delta del Cross y del río Calabar: *Ikot Itunko* (Creek Town), *Atakpa* (Duke Town), *Nsidong* (Henshaw Town) e *Obutong* (Old Town).

En esta fértil zona del Calabar coincidieron varios grupos tribales de procedencia étnica distinta, entre los cuales se destacaron por la organización social y la destreza económica los Ibibio efik y los Ekoi efor. Estas poblaciones llegaron a compartir también su universo religioso, fusionando el generalizado culto totémico de los antepasados y de las fuerzas de la naturaleza y las prácticas de organizarse en sociedades secretas exclusivas, la más poderosa de las cuales era la del Leopardo, *Ngbe* para los efor y *Ekpe* para los efik. (FIGURA XII: MAPA)



FIGURA XII: Mapa: Etnias principales del Calabar: ibibio efik, ibo, ekoi efut.

El control de embarcaderos clave para el tráfico negrero, integrado por el dominio alcanzado con la Sociedad *Ekpe*, permitió a los jefes tribales de volverse el grupo social dominante y extender su influencia económica y cultural hacia territorios más o menos cercanos. Es cierto que, para esta ascensión jugará el papel determinante la sociedad secreta masculina Ekpe *“uniéndose la coacción extraeconómica a la económica en un complejo sistema para la captura de esclavos, el enriquecimiento de algunas principales familias y la sujeción de grandes contingentes humanos sometidos a una condición de servidumbre”* (Sosa, 1982: 63).

El fuerte grado de integración entre los grupos tribales ekoi efor y efik, parece ser atestiguado tanto por la convivencia en las ciudades de Ikot Itunko y Atakpa, como para la fusión de sus agrupaciones masculinas, bajo el nombre común de *Ekpe*. Esta agrupación actuó entonces como “nexo de unión” entre las distintas tribus y familias, representando *“una autoridad superior que impusiera la paz entre ellas. De ahí surge Egbo (Ekpe)”* (Waddell en Sosa, 1984: 91).

Sin embargo, era igualmente fuerte la competición existente entre los dos grupos tribales efik y efor acerca de la paternidad de Ekpe hasta ser todavía recordada en los cuentos de los abakuá cubanos entrevistado por la Cabrera:

“Muchos pretenden que la alianza de las dos tribus se debió al hecho de carecer de indumentaria las gentes de Efor. – Ñánga Ekue Urukondó Ekue barakondó Efómiremo Efik: es decir, Efik tenía ropa, - Efómiremo- pero no tenía Ekue. Le propuso a Efor que si les daban su Secreto, ellos en cambio les darían ropas. Efor aceptó” (1958: 142).

Tal competición se expresa, además, en las versiones del mito registrados en Cuba sobre el origen de la Sociedad y en la división que

hasta hoy presentan los juegos en base a la filiación étnica: según esta distinción en Cuba hay agrupaciones Efó, entre las cuales Muñanga efó, Betongó Naroko etc., y juegos de filiación Efik, como Efí Mbemoró o Efí Efiguereño.

6.2 La organización social y religiosa del Calabar: el fenómeno de la Sociedad Secreta de Ekpe

Durante el periodo de la trata esclavista, para la mayoría de los pueblos del Calabar las actividades de subsistencia eran la agricultura, la pesca y la caza. Los grandes cursos de agua que rodean la región eran muy importantes para las poblaciones que allí habitaban, ya que constituían una reserva ilimitada de peces, tanto para el sustento como para el comercio.

Estas poblaciones practicaban una economía primaria, donde predominaba una fuerte división del trabajo en base al sexo y a la edad, división prescrita también por los tabus. En líneas generales, la caza era una actividad masculina, mientras que la pesca y la recolección eran femeninas.

La tierra, en cuanto propiedad común, no podía ser objeto de compra-venta: era una herencia sagrada concedida por los venerados antepasados, los residentes originarios, a sus directos representantes, que eran los ancianos jefes clan a los que correspondía su distribución por familia. Lo común era que, como afirma Sosa: *“Cuando un grupo social – clan, aldea o subtribu- abandonaba sus propias tierra asentándose en las de otro grupo social, debía pagar a éste derechos por su establecimiento”* (Sosa, 1984: 34).

La estructura económico-social corresponde, pues, a lo que es definido como comunidad primitiva, donde la unidad económica es la familia

gentilicia, normalmente familia extensa¹⁵⁴, que podía comprender varias generaciones a descender.

La supervivencia de este tipo de familia se basaba en la integración a organismos sociales más complejos, como las aldeas o grupos de aldeas formados por familias afines, las sub-tribus y las tribus, cuyos jefes constituían el punto de referencia para la comunidad. Las numerosas tribus eran divididas en unidades territoriales y comunidades locales: la aldea era la unidad política y económica que aseguraba el orden social. El jefe de la aldea encabezaba estas unidades, era elegido entre los ancianos y representaba un antepasado fundador al que estaba asociado un poblado.

El acatamiento y respeto de las leyes y de las instituciones, desde la familia hasta la tribu y la aldea, garantizaba la convivencia y el orden social, que estimulaba lo que Sosa define

“acentuado sentimiento colectivista, de que toda forma de propiedad, toda relación de producción, se concibiese en términos solidarios aun cuando se circunscribiera a los marcos de la familia, la aldea o, en última instancia, al grupo de aldeas o a la subtribu: todo pariente, por serlo, tenía el derecho al trabajo y la ayuda, y el deber de reciprocarse a los demás de igual forma” (1984: 39).

El desarrollo del comercio esclavista con el extranjero, acentuando la división social del trabajo, ya a partir del siglo XVIII creó entre las comunidades efik una crisis del sistema gentilicio, lo que llevó al notable enriquecimiento de los jefes clan o de aldea que tenían esta relación

¹⁵⁴Una gran variedad de grupos domésticos, caracterizados por ser más amplios de una familia nuclear (hombre, mujer y prole), comprender un conjunto de núcleos de coresidentes, vinculados por la consanguinidad y con lazos frecuentemente extendidos a la actividad económica política” (Dizionario di antropologia, 2001: 299).

económica preferencial con los europeos. Este proceso produjo, además, una fuerte estratificación social en base al género y la antedicha constitución y consolidación de un grupo elitista masculino en el ámbito de la comunidad tribal.

Todo ello fue agudizado por la llegada de los colonizadores europeos, los cuales impusieron un cambio del modelo social que llevó al fortalecimiento de la *Sociedad Secreta Ekpe*, el antecedente africano de Abakuá.

El monopolio de Ekpe en las manos de los ricos jefes tribales les permitió entonces ejercer el control político sobre las comunidades. Desde expresión de necesidad colectiva con fines religiosos, tal agrupación muy a menudo se convirtió en instrumento mediante el cual los más ricos podían someter a los subalternos, y exasperar el dominio discriminatorio sobre las mujeres.

Como vimos anteriormente (CAP. 2) las sociedades secretas son un elemento social compartido por muchas tribus sudanesas y bantu de África occidental.

En Calabar las sociedades secretas más importantes fueron la *ibo maw* e *odu*, las *ijaw sakapu* e *obukele*, las *ibibio ekpe*, *idiong* e *ekpo njawhaw* y las *ekoi ngbe* y *nsibidi*. No obstante el dominio masculino y patriarcal, en el área también estaban presentes muchas sociedades secretas femeninas que lograron mantenerse autónomas: la *Ebre* *ibibio*, la *ekoi Ekpa* y la *Nimm*.

En todas éstas el culto más importante era dedicado a los antepasados, considerados los dueños de las tierras y los intermediarios entre los hombres y los dioses. La entrada a estas asociaciones era sólo para los hombres libres que, mediante tal adhesión, obtenían ventajas y facilidades para ejercer el poder. La mayoría de los adeptos eran ricos y, puesto que el acceso a la sociedad contemplaba la adquisición de "grados", los jefes tribales dueños de casas-canoas eran favorecidos para la ascensión a los niveles más altos. No obstante la existencia de varias sociedades secretas, tanto masculinas como femeninas, en poco tiempo la

de Ekpe, maniobrada por los jefes gentilicios, logró monopolizar la vida social y religiosa de las poblaciones efik y ekoi efor.

En cuanto a lo que atañe a su origen, la mayoría de los estudiosos coincide con la procedencia camerunense de la sociedad Ekpe: según Waddell, los efik encontraron la primitiva ekpe (egbo) en una tribu de la costa hacia Camerún; Simmonds¹⁵⁵ anota que ella estaba difundida entre los grupos ekoi que emigraron desde el Camerún del sur hacia el río Cross.

Egbo es el nombre con que los ingleses indicaron las sociedades ekoi Ngbe y la efik Ekpe, como indicado por este fragmento citado por Sosa:

“En el territorio del Níger las sociedades parcialmente religiosas se conocen por Egbo o Igbo, derivando su título del país de ese nombre, cuyo significado original es «tigre» o «leopardo», implicando que esta parte del país estuvo infectada por dichos animales, o puede referirse a una familia cuyo nombre derivara del mismo” (Fitzgerald Marriot, en Sosa, 1982: 86).

Como he dicho anteriormente, el culto de los antepasados era la base en la cual se fundaba la esfera religiosa de estas poblaciones; este culto representaba de hecho la fuerza más poderosa para mantener la cohesión tribal. A estos seres venerados correspondía una serie de funcionarios que eran los sacerdotes y los jefes de aldea.

En virtud del vínculo con los antepasados, los jefes gozaban de privilegios especiales: ellos eran los dioses reencarnados en el mundo de los hombres. A través de rituales diarios mantenían fuertes lazos con dioses y antepasados, con la finalidad de asegurar el equilibrio y el bienestar de la comunidad.

¹⁵⁵Ambos autores están citados por Sosa, 1982.

Además de estos cultos, muy importante era aquello dirigido a las fuerzas de la naturaleza y a los numerosos *yuyú*¹⁵⁶. Los efik, así como los europeos, adoptaron esta palabra procedente de una población costanera para designar los objetos venerados. Algunos indican que deriva de la palabra *ibok*, medicamento o medio a través el cual alcanzar fines sobrenaturales. Sosa afirma que

“otros autores no restringen la acción *yuyú* a *ibok*, sirviéndole para designar un conjunto mucho más amplio de fenómenos. La palabra *ibio ndem* y la *ekoi njonn* para el sexo masculino y *nimm* para el femenino, parecen ajustarse mejor a su significado, incluyendo todo lo desconocido, todo lo misterioso del universo: los vientos, la tierra, las aguas, animados por seres extraordinarios que los habitan, tal y como aparecen en los cuentos donde se designan como *yuyú* a ciertos animales, árboles, objetos o fenómenos naturales” (1984: 103).

La palabra *yuyú* sirvió también para calificar la forma de influir y controlar las fuerzas sobrenaturales mediante competencias esotéricas, cuyos secretos eran guardados por los sacerdotes.

Los jefes gentilicios, mediante la manipulación de la esfera espiritual y religiosa, lograron utilizar Ekpe con fines económicos y políticos, sirviéndose de la potencia atribuida a su *yuyú* como reportado por Sosa “*su voz se oía como el rugido de un animal furioso a cuyo sonido se imponía el silencio y cerraban negocios y puertas*” (1984: 92).

Se puede afirmar que el *yuyú* de Ekpe actuó como vínculo entre los jefes del Viejo Calabar que, como hemos visto, a través de dicha alianza promovieron el tráfico esclavista y evitaron el debilitamiento social provocado por las luchas internas. El dominio de Ekpe fue entonces convertido con

¹⁵⁶Palabra empleada en África occidental para designar seres y fuerzas sobrehumanas. Deriva del francés *jou- jou*: fanteche utilizado como fetiche. Según Sosa “Fetiche que se suponía traído de la selva al poblado, en el que residía el secreto y la fuente de poder para la sociedad” (1984: 92).

facilidad en medio para ejercer el control, ya que “*el terror provocado por su yuyú y los castigos impuestos a oponentes infractores, a menudo la muerte, fueron sus medios para lograr estos fines*” (Sosa, 1984: 91): solamente los jefes más influyentes podían ver el *secreto*, el *yuyú*. Los no iniciados en Ekpe tenían el permiso de observar sólo algunas ceremonias especiales, como la muerte de un dignatario o las ceremonias públicas de ostentación de poder.

A este propósito, y para comprender la profunda adhesión a este culto, resulta de extremo interés el fragmento de Goldie, citado por Fernando Ortiz:

“El supremo poder sobre todo el pueblo es Ekpe [pron. ékue], el nombre que dan los indígenas al leopardo, que hoy se ha anglicado como Egbo. El Ékpe es considerado como un ser sobrenatural que habita en la selva y es traído a la población solamente en grandes ocasiones, oculto en una pequeña tienda o cobertizo que se introduce en un departamento trasero de la casa de los palavers o asambleas públicas en el poblado. Su voz se oye saliendo de allí, pareciendo el gruñido de un animal feroz. Oyéndolo la población queda como desierta, se cierran todas las puertas que den a la calle y toda actividad se suspende. Aunque nadie ve al Ékue, éste tiene sus ídem [pron. írem] o representantes, los cuales se enmascaran con vestidos fantásticos, con una campana colgando a la espalda de los de alto rango. Además recorren la población armados con formidables látigos, con los cuales sin misericordia azotan las espaldas de quienes están fuera de su casa sin estar exentos de Egbo” (Goldie citado por Ortiz, 1995: 9).

Estos *ídem*, *ndem* o *írem*¹⁵⁷ eran los hombres que mediante el empleo de máscaras encarnaban los espíritus de los antepasados y de las sagradas fuerzas de la naturaleza. Todos los *ídem* estaban relacionados con los castigos y las recompensas procedentes de la naturaleza, y poseían una fila de sacerdotes predispuestos para su culto.

El *ídem* entre los ibibio orientales era representado por una piedra alta, cortada en forma fálica, coronada con un casquete y enterrada en un pequeño montecito. Delante de ella se celebraban los sacrificios humanos, “*para que su sangre facilitara la materialización de los espíritus cuya presencia se invocaba, y aparecían cubiertos por trajes especiales que los cubrían totalmente*” (Sosa, 1984: 114).

La importancia de estos personajes enmascarados está atestiguada por los mitos ekoi; uno de estos en particular ve el origen de las máscaras relacionado con la figura del leopardo Ngbo¹⁵⁸.

Esta importante relación simbólica con el leopardo está difundida en la mayoría de las comunidades bantu y semi- bantu, así como en la cosmovisión ekoi. Como escribe Ortiz (1995: 8):

“En todos estos pueblos, el leopardo es un funcionario mítico, encargado de la justicia sobrehumana y de mantener el orden social mediante sus terrores preventivos y represivos. En algunos pueblos de Camerón, el jefe o reyezuelo del grupo social independiente es identificado con el leopardo”.

Esta identificación de los jefes de Ekpe con el leopardo, parece ser característica de una creencia totémica que considera una relación estrecha y empática entre el poseedor del tótem (en este caso el jefe) y su animal tótem (el leopardo), y es lo que volvemos a encontrar en Abakuá donde todavía los íremes representan en el ritual el culto totémico.

¹⁵⁷Para los cubanos abakuas, el *íreme* sigue siendo la encarnación de los espíritus y, como explicaré, reviste un papel fundamental en los rituales.

¹⁵⁸En Sosa, 1984: 190.

A tal propósito hay un fragmento de *La rama dorada* (1965: 1055), donde Frazer escribe:

“Los negros del Calabar, a la desembocadura del río Níger, creen que cada persona tiene cuatro almas, una de las cuales vive siempre fuera del cuerpo, en forma de una bestia de la selva. Este alma externa, o alma de la mancha, puede ser cualquier animal salvaje, leopardo, pez, tortuga, etc..., pero no un animal doméstico o una planta. [...] Padres e hijos suelen tener la misma especie de animal como alma externa, y así madres e hijas [...] La vida del hombre está tan íntimamente ligada con la del animal considerado su alma externa, que si el animal se muere, está herido o enferma, de ello deriva inevitablemente la misma suerte para el hombre. Por otro lado, cuando el hombre muere, su alma de la mancha no encuentra más reposo, sino que se enloquece o se arroja en el fuego o asalta la gente y viene matada”.

El tótem masculino del leopardo representa el guarda del orden social y el castigador de los transgresores de las reglas comunitarias porque es el animal más apreciado y temido de la selva, por las cualidades que estas poblaciones le atribuyen.

Según mi análisis de las fuentes encontradas y para cuanto he expuesto hasta aquí, me parece poder afirmar que Ekpe tuvo su origen en el periodo matrilineal, en una sociedad secreta femenina que tenía afinidad con el pez¹⁵⁹, pasando luego a ser masculina, dónde la afinidad era con el leopardo, *“pero sin perder, así lo demuestran los mitos-ritos en África y en Cuba, la primigenia relación pez-secreto-poder y estableciéndose una nueva relación pez-leopardo [...]”* (Sosa, 1980: 20).

¹⁵⁹Puede ser la Ekpa antes mencionada.

Se podría decir entonces, que el cambio desde la posesión de la sociedad secreta por parte de las mujeres, a la apropiación masculina, marca el cambio desde el período matrilineal al período patrilineal.

El originario poder femenino está también confirmado por un cuento recogido en Cuba por Lydia Cabrera (1958: 150), que habla de una mujer-bruja, la *nasakóla*, que fue embaucada por un hombre que logró robarle el secreto en que se fundaba su religión.

Precisamente a propósito del origen femenino de ekpe, resulta interesante la similitud de la pronunciación entre las palabras ekpe y ekue, esta última en efik significa pez: “*Ékpe, que en efik se pronuncia casi como en castellano ékue, significa, a su vez, no un pez, sino «el leopardo»*” (Ortiz, 1995: 8). En idioma efik, ekue es propiamente el nombre de una especie de pez, considerado con temor porque cuando está fuera del agua produce un sonido ronco.

Entre las poblaciones del área que traen su sustento del agua y sus productos, no sorprende el respeto y la devoción hacia estos elementos considerados fuente de vida: “*Los peces son sagrados porque representan el Agua Madre y son protectores de los niños y en general de todo el pueblo. Siendo el originario ékue un místico «pescado», es lógico que también se le califique de «madre»*” (Ortiz, 1995: 12).

6.3 Descripción estructural de Ekpe- Ngbe

Los ekoi reclaman la paternidad de ekpe y explican que a partir de ellos se extendió entre los ododop, los kwa y los efik.

En la versión ekoi la sociedad acogía todos los hombres que compartían su tótem, el leopardo. El secreto de ngbe, o ekpe, era guardado celosamente y custodiado en las casas-templo, dónde se celebraban a

puertas cerradas los rituales más secretos. A lado de éstos, había rituales públicos como las procesiones espectaculares, donde eran ostentados el poder y el prestigio y que veían en *escena* los ndem o írem, las transitorias encarnaciones de los antepasados y de las fuerzas de la naturaleza.

La originaria sociedad secreta Ngbe¹⁶⁰, y consiguientemente la Ekpe, suele aparecer con siete grados jerárquicos, aquí presentados en orden creciente:

Primer grupo de grados:

Abonn Ogbe: (hijos de Ngbe, leopardo) que comprendía tres grados no caros y de fácil acceso:

1. *Ekpiri Ngbe*, pequeño leopardo;
2. *Ebu Nko*, para su adquisición los brazos del aspirante eran dibujados con yeso;
3. *Mboko*, cuyos miembros eran marcados en la frente con leño rojo de Angola;

Segundo grupo de grados, cuya afiliación representaba mucho honor:

4. *Ndibu* (o endibu), antigua palabra sinónimo de desconocido en ekoi, en efik traducido con *nyampke*. Este nivel era considerado la “Madre de los grados”. El jefe de ndibu ocupaba el segundo puesto de importancia en la sociedad. Pertenecer a este grado significaba tener el conocimiento de los secretos de la sociedad, entonces la expulsión de ésta equivalía a la muerte.

5. *Oku Akama (Asia* en ekoi), “autorización, consenso sacerdotal”, no era caro pero era necesario para acceder a los grados superiores. El aspirante era marcado con color amarillo en su abdomen y en la parte posterior de la espalda.

¹⁶⁰ Me remito a lo expuesto por Sosa (1982, 1984), que ofrece una descripción de los grados internos de ngbe, siendo la sociedad sobre la cual existen más informaciones. Tal estructuración es casi la misma de ekpe, variando sólo algunos nombres que voy indicando.

6. *Eturi* (*Okpokgo* en efik), “bastón de mando”, su iniciación preveía el apagamiento de todos los fuegos y el silencio absoluto en el poblado.

7. *Nkanda*, es el nivel más alto, a ello se suele llegar a una edad mayor. El iniciado era frotado con polvo amarillo y le venían dibujados cinco círculos en el pecho y cinco en la espalda: dos amarillos alrededor de las tetillas, uno blanco por el centro hacia abajo y otros dos amarillos aún más por abajo, formando un cuadrado. Estos signos eran repetidos en los hombros¹⁶¹. El jefe de *Nkanda* dirigía la sociedad y era el hombre más importante de la aldea; era un cargo heredado, al que podían aspirar sólo los obones, jefes.

Nkanda entre los efik fue conocido como *Ison* y su jefe designado de *Musungu*, luego generalizado en *Iyamba*. El sistema de obtención de grados coincidió con las características fundamentales de los ritos de iniciación. En sustancia, eran nuevas iniciaciones aunque no a la edad adulta: el aspirante aparentemente “moría” para “volver a nacer” en un estado superior al anterior, gracias al cual derivaban privilegios materiales y sociales.

La sociedad secreta de *Ngbe- Ekpe* era dividida en ramas, grados y jerarquías: los más altos podían ser obtenidos sólo por los jefes, que contaban con recursos económicos; los grados menores eran obtenidos tanto por hombres libres como por los esclavos ayudados por algún jefe.

Ngbe se extendió en todo el *Calabar* con un sistema de subordinación a las ciudades efik de *Atakpa* e *Ikot Itunko*, desde las cuales se vendían los secretos a jefes de otros poblados, resultando siempre más poderosos y ricos los jefes efik:

“De esta forma se extendía el poder de los dirigentes supremos de *ekpe* en *Atakpa* e *Ikot Itunko*; de esta forma, además de la guerra se abastecían de carne humana los cafetales, cañaverales, cacaotales, algodonaes, indigotales, etc., de América continental (en

¹⁶¹ Amarillo color de la vida, blanco de la muerte.

particular Brasil y Estados Unidos) e insular (sobre todo, en esta etapa, Cuba)” (Sosa, 1980: 24).

Las tribus, los lugares y los acontecimientos históricos hasta ahora mencionados, tienen en el mito ñáñigo un papel más o menos determinante en la formación del complejo simbólico de creencias y rituales abakuá, constituyendo el *recuerdo sagrado*¹⁶².

Como todo acontecimiento guardado por la memoria, éstos también son susceptibles de modificaciones y de variaciones de matices, puesto que constituyen el complejo de tradiciones transmitidas oralmente por los antepasados carabalíes llegados a Cuba a través del horror de la trata negrera.

Así pues, la memoria colectiva de los abakuás hoy en día es constituida por una parte de elementos deducidos de la historia real del Calabar y sus tradiciones, que a lo mejor es cuanto ha podido sobrevivir en el recuerdo de los primeros esclavos efik y efor que llegaron a Cuba, y otra parte que deriva de las versiones del mito evidentemente reelaboradas en el curso de los siglos.

La identidad del abakuá es entonces el resultado de estas *dos historias*, que han convergido en un único recuerdo hasta alcanzar una forma estable y creíble para los adeptos. Es importante subrayar que Ekpe sigue vigente en África, y asimismo sigue teniendo su papel cohesivo y normativo tanto allí como en Cuba con Abakuá.

¹⁶² Cabrera (1958)

EL MITO Y EL RITO COMO DISPOSITIVOS DE LA MEMORIA Y DE LA IDENTIDAD ABAKUÁ

7.1 El mito Abakuá y su interpretación probable

“En la región del Calabar el curso del río sagrado Oddán divide los territorios de Efor y de Efik “Oddán efik Oddán efó bata Uyo nkeno morumba aseré”. Es en el Oddán, que es el mismo río para los efor y los efik, que chilló Uyo, el poder que adoramos. A Efikondó¹⁶³, mientras recogía su nasa, un pescador percibió subir del fondo del mar un extraño ruido, como un ronquido, que se acercaba y alejaba: era la voz del Poder, Uyo...

Otros pescadores lo escucharon en varias partes del río; a algunos se mostró como un momentáneo relumbre a flor de agua, allá en Otariafana Obane, lugar en que se divide la tierra de efik de la efor.

A Bekura Mendó, en Usagaré¹⁶⁴, el Gran Poder había tomado el aspecto de un pez, era la reencarnación del viejo rey Obón Tánze. La aparición del Gran Poder bajo la apariencia de pez ya había estado profetizada por los adivinos de las dos tribus; en particular Nangobié Efó Nasakó¹⁶⁵, el más anciano y sagaz brujo, velaba noche y día, observando en el espejo que tenía en su kricola¹⁶⁶ los veloces movimientos del pez en el Oddán. El brujo efik Itaró, también vigilaba los movimientos del pez, porque

¹⁶³ En la parte efik del río.

¹⁶⁴ Tierra sagrada dónde los efor realizaron secretamente los primeros sacrificios. Corresponde a Usahadet, territorio a este del río Calabar que los ingleses llamaron Bakasy.

¹⁶⁵ El brujo medio congo más poderoso de África.

¹⁶⁶ “Un pedazo de espejo o de un metal pulido y brillante se inserta en la base de un cuerno de animal, relleno de sustancias mágicas, en el que habitará o al que acudirá una fuerza anímica. Este cuerno, como hacía el Nasakó, se tiene en la cazuela mágica, o Nganga, habitáculo del Espíritu que domina el brujo, - de ascendencia bantu- que aquí en Cuba se llaman *Ganguleros*. También Nasakó, el mítico adivino Abakuá, era “medio congo” (Cabrera, 1958: 82).

su hallazgo habría garantizado prosperidad, honor y salvación a la tribu que hiciera suyo el pez.

Nasakó diariamente se reunía con los ancianos de la tribu efor con los que trataban de propiciarse las poderosas divinidades fluviales del Oddán y los espíritus de los antepasados reencarnados en el maja¹⁶⁷, en el cocodrilo y en el caimán porque les ayudarían a encontrar Tánze.

Mokuire jefe de los guerreros y de antigua estirpe, había jurado obedecer ciegamente a Nasakó, vigilaba con Mokó¹⁶⁸ la zona cerca del río y el sendero que allí conducía. Aberiñán y su mellizo Aberisún¹⁶⁹ de Ekerekwá Kanfioró, guardaban el camino que conducía a su tierra.

A Fokondó Ndibó¹⁷⁰, el lugar más importante para los efor, Sikán, mujer de la tribu efor e hija de Mokuire, como cada mañana se fue al río a buscar agua en un gran güiro vacío que cargaba sobre su cabeza¹⁷¹. Al río sustituía el güiro vacío con uno lleno que había dejado el día anterior en una casimba abierta en la orilla del Oddán, cerca de una palma.

En ese momento Nasakó fue avisado por Kamá, la Palabra de Oráculo, que el pez no estaba más en el río.

Con el güiro en la cabeza Sikán se encaminó hacia su aldea cuando sintió algo que se movía en su recipiente y que emitía un sonido espantoso: “Un sankemio arógó biobio Oddán Efi Nankuko wanaribe morúa”¹⁷². Nasakó había ordenado a Mokuire dirigirse al río mientras que Mokó dibujaba un gándó¹⁷³ en el medio del camino de Sikán que Aberiñán e Aberisún guardaban. Sikán volvió a oír el sonido: Ekue Ekue! chilló el pez en el güiro. Sikán Sina Yantán, la Voz hizo sagrada la cabeza de Sikán. Ella, una mujer, fue la Portadora de la salvación, de la Fuerza que engrandecería a los

¹⁶⁷ Es el pitón.

¹⁶⁸ Mokó: congo de nacimiento, brujo y ayudante de Nasakó.

¹⁶⁹ Mellizos albinos.

¹⁷⁰ Lugar sagrado del río Oddán.

¹⁷¹ Típica actividad de las mujeres del Calabar.

¹⁷² “En el río Oddán Sikán oyó un ruido”. Esta frase viene pronunciada durante el ritual abakuá para recordar la escena del mito de Sikán.

¹⁷³ Signo sagrado.

*hombres de Efor. Ella, una mujer adorada porque halló a Uyo: Sikán Obonekue Yúmba yaya!*¹⁷⁴

Cuando llegó Mokuire, Sikán temblaba; trató de explicar al padre lo que había ocurrido, descansó el güiro en el suelo y de nuevo, ahora ante su padre, la Voz volvió a oírse: “Callate! No le dirás a nadie lo que has oído!” Le ordenó el padre y la condujo a la cueva-santuario de Nasakó.

Mokuire fue el primero en conocer el advenimiento de Ekue, el primero en ver y oír el Misterio, y por esto el primer iniciado, el Obonekue Kán Kán, el que Nunca Muere, el abanderado, el Justicia mayor.

Nasakó tomó el güiro, el Secreto, lo colocó junto a su Kricola Mañongo Pabio¹⁷⁵ (FIGURA XIII), el recipiente donde tenía su chémbuton, el conjunto de sus brujerías: trozos de árboles sagrados, un cráneo humano, y el cuerno Ntubikán con el espejo en la base para adivinar. Nasakó examinó su oráculo para comprobar que se trataba del Deseado, el Esperado Yuyú, el nuevo dios.

¹⁷⁴ “Tánze la consagró al soplar en sus oídos, como hoy, en Ekue, consagra al que nace en la Religión” (Cabrera, 1958: 84).

¹⁷⁵ *Mañongo Pabio*: recipiente mágico de *Nasakó*, su *fundamento*. Era una güira con un parche de un animal, la *jutía*.

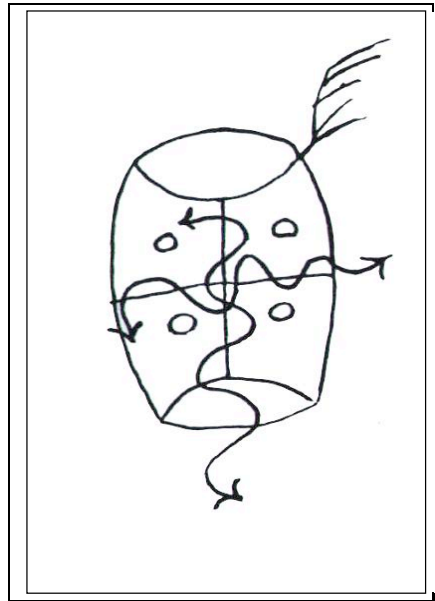


FIGURA XIII: *Mañongo Pabio*, el Fundamento de Nasakó

Rodeado por sus siete ayudantes, kunansas, preparó las siete hierbas Anasaína Pondó, las trituyó y introdujo en el gũiro para purificar el Pez: Zángarabarán, Ekue nawenbán¹⁷⁶.

Sikán quedó prisionera del brujo mientras él, Mokuire y los ancianos de la tribu meditaron durante varios días, escucharon los oráculos, celebraron reuniones secretas hasta horas avanzadas de la noche. Interrogaron la princesa varias veces para saber si vio el Pez: “Kasikán enewe ndobiko kurini tongó?” (Que viste entrar en el gũiro?)

Y Sikán contestaba siempre lo mismo: “Añenemi un sankemio isán antrogofó arogo biobio Oddán efí nankuko wanaribé moruá”. (Fui al río, saqué mi gũiro, no sé si fue ruido de viento o ruido de agua lo que oí).

Los ancianos no creían a la mujer. Nasakó interrogó a Erome Ekoi, las siete semillas de mate: Sikán no vio el Pez, fue la respuesta. Puesto que los viejos seguían dudando que la mujer dijese verdad, el brujo envió al río

¹⁷⁶ “Que se aleje todo el malo de Ekue por la reunión de todas las hierbas”.

Moruá Yuansa, un kunansa, para interrogar los espíritus de los Muertos agitando el Erikundi¹⁷⁷, preguntándoles si la mujer mentía. Los espíritus, hablando a través del erikundi, contestaron que no mentía: sus ojos no vieron el Pez.

Sikán, prisionera en el eriongo¹⁷⁸ en la selva, un día rompe el silencio y grita: “La voluntad de Abasi¹⁷⁹ me dio lo que me han quitado! Eso es mío!”

Tánze vivió durante un tiempo, callado en el güiro siempre cubierto, negándose a alimentarse de lo que le ofrecía Nasakó.

Cuando el Pez murió, porque no podía permanecer cautivo, su cuerpo dejó de moverse y se quedó inerte en el fondo del güiro amalogró, “su Espíritu (el de Obón Tánze) por una perla de agua subió y escapó al aire libre” (Cabrera, 1958: 90).

Nasakó consultó a Mañongo Pabio que confirmó la muerte del Pez. “Tánze, Ekwe dentro al güiro, dentro del sesé¹⁸⁰, el primer fundamento, el primer ekwé, lo más importante de Guinea” (Sosa, 1982: 196).

Para la gloria y la grandeza de Efor, el brujo decidió hacer el Objeto sagrado (el güiro, el sesé), el Fundamento donde volviera a fijarse el espíritu de Tánze y resonara la Voz.

Nasakó llamó a sus siete kunansas, los limpió con sus siete hierbas, los asperjó con aguas benditas del río e de coco, los sahumó con el humo santo del incienso y por último apoyó un gallo en sus cabezas describiendo una cruz y los “despojó” pasándoles el ave por todo el cuerpo, empezando por los hombros: Sapará panyógo! (Que se vaya lo malo!)

Purificados, los kunansas llevaron el cuerpo del Pez al río, “el elemento que engendró su forma” (Cabrera, 1958: 92).

¹⁷⁷ Maracas, sonajeros mágicos.

¹⁷⁸ “Lugar escondido donde escondieron el Pez y donde estuvo *Sikán* bajo la vigilancia de *Nasakó*. De ahí que se llame *Irión, eriongo*, al ángulo del *fambá* en que se oculta a *Ekue*” (Cabrera, 1958: 89).

¹⁷⁹ Ser supremo.

¹⁸⁰ Tambor-urna sagrado.

Una vez al Oddán, le quitaron la piel que Nasakó extendió sobre la piedra Oroña Kamba¹⁸¹ y la dejaron secar bajo el sol: “Jeyei! Munandibó! Jeyei! Munandibó, oh! Munandibó!”¹⁸². Contemporáneamente, un kunansa quemaba hierba mágica y otro tocaba el Ekon¹⁸³.

Más tarde, en secreto en su santuario, Nasakó trazó en el cuero del Pez el símbolo inicial del Renacimiento, de la inmortalidad¹⁸⁴, y lo llevó al templo de los dioses Karabalío Okámbo¹⁸⁵, de los que era el sacerdote. La piel de Tánze, Muna Ndibó, fue consagrada y llamada Tánze - Iyá-Mifontanko Ndibó¹⁸⁶.

Nasakó cubrió entonces el güiro de Sikán con la piel de Tánze, el Sesé, y sobre ésta inició a los Siete Hijos de Ekue, los primeros siete, que representaban las siete tribus de Efor: Undió, Nandió, Amanandió, Tendió, Nankoboró, Awanerón y Obonséne Efor.

Son los Siete Cabezas, los jefes que nacieron en el Principio, los fundadores¹⁸⁷: Mokuire, Mokó, Obon Isué, Batánga, Yansuga, Abere y Bokri o sea, en base a la carga: Mokóngo, Ekueñón, Isué, Mpegó, Iyamba e Nkricamo.

Ante la primera piel del Fundamento, la de Obón Tánze, hicieron el primer juramento Keanpóto.

Mas en el güiro la Voz era débil, “Sin embargo en Muna Iyá, en su cuero, la Voz de Tánze fue como un débil recuerdo de su Voz; la sombra de su Voz” (Cabrera, 1958: 95).

¹⁸¹ Literalmente: la piedra vieja. “Simbólicamente, y en memoria de los orígenes de Abakuá, una piedra figura en todos los Fambá de las Potencias de ñañigos” (Cabrera, 1958: 92).

¹⁸² “Atención!Cuero divino!”

¹⁸³ “Este instrumento que es uno de los más sagrados de la liturgia abakuá, se construyó cortando en dos un trozo de pulgada y media de espesor de una madera sólida. Se ahuecaron estas mitades y se reunieron con un mango por el que se le sujeta, formando así como una campana chata. El ekon se toca con un palito y dice: kón! kón! kón! kón! [...] es sagrado porque junto al río en el Ekon, controlada por *Nasakó*, fue primero donde sonó la Voz de Tánze” (Cabrera, 1958: 92).

¹⁸⁴ Es el mismo símbolo trazado en el cuerpo de los adeptos.

¹⁸⁵ Son los dioses venerados en el Viejo Calabar.

¹⁸⁶ Madre- Pez- Cuero, Madre de todos los bongós (nombre genérico de los tambores africanos).

¹⁸⁷ Son considerados los antepasados y vienen simbolizados en las Potencias mediante los *Muñones*, plumas.

Un congo que pasaba por ahí, al oír sonar el ekon fue atraído por ello y llegó dónde estaban Moruá y Aberiñán, que se apoderaron de él y lo condujeron hasta el brujo.

Nasakó lo condenó, Moruá Ngomo le trazó los signos sagrados en el cuerpo y Aberiñán lo mató. “La imagen de su espíritu, grabada en una piedra, se convirtió en Anamangüi¹⁸⁸” (Sosa, 1982: 198).

En la piel humana, como en la del pez, la Voz se apagaba. Como reanimarla? Consultando su Fundamento Nasakó decidió sacrificar Sikán para atraer y amarrar con su sangre el espíritu de Obón Tánze.

Nasakó formuló entonces la Ley para juzgar y condenar a Sikán. Con la piel de jutía fabricó el tambor de la Justicia, el Principio del Respeto, del castigo y la obediencia: Ekue Mpegó, Barieta Kánkomo Ndibó Efor. Habla desde entonces con tres golpes que disponen, autorizan y mandan todo. Nasakó, por voluntad de Mañongo Pabio lo entregó a Mokuire- Mokóngo, cuya carga dentro de la sociedad sería el de Justicia Suprema. Un tribunal constituido por los Siete Primeros Hijos de Ekue, convocado por Nasakó, se reunió en secreto para condenar a Sikán¹⁸⁹. Se designó de verdugo Mokó-Ekueñón, que sería el Ministro de la Sangre, que nunca más ejecutaría a otra víctima, pero sería el responsable de los sacrificios.

El padre de Sikán, Mokuire Mokongo, trató de tranquilizar su hija que había intuido su fin, y la condujo al lugar elegido por el sacrificio, Náebbia, cerca del río.

Mokó- Ekueñón esperaba escondido en el monte y Nasakó había preparado su wémbana¹⁹⁰ con que la purificó y luego rayó una cruz en la

¹⁸⁸ Íreme bantu de los rituales funerarios abakuá.

¹⁸⁹ En algunas versiones, en este punto del mito aparece el marido de Sikán, *Insún*. Para algunos abakuá, él se rebeló al sacrificio de la mujer, fue capturado por Nasakó y para evitar que hablara de lo acontecido le dieron en la nueva religión la carga de representante de Sikán. Para otros más, aceptó el sacrificio porque había jurado a *Tánze*. En la versión dada por Tato Quiñones (1994), Sikán era la novia del príncipe Mokóngo, hijo del rey Chabiaka del territorio efik. La princesa fue sacrificada porque reveló a su esposo el secreto de la aparición del Pez. Los abakuá no concuerdan sobre la virginidad de Sikán; según algunas versiones los espíritus aceptarían sólo la sangre de una virgen.

¹⁹⁰ Agua lustral compuesta por: aguardiente de palma, sal, siete hierbas, siete maderas sagradas, maní, jengibre, plátanos y ñame.

frente con el barro del río. Mokuire dijo: Serás Sikán Kien, poderosa y sabia. Ahora te vendaremos y después verás el Secreto¹⁹¹.

Mokuire la llevó hasta la ceiba sagrada Ukano Bekonsí que crecía junto al río, Nasakó la purificó con hierbas y aguas. Ekueñón, mudo, le colocó alrededor del cuello un lazo de soga de wamá. Sikán gritó: Ekue siempre será mío!- Y Mokuire Mokongo: Hija, la ley se cumple!

Con un rápido movimiento Ekueñón la estranguló, “Los ojos de Sikán enrojecidos saltan de sus órbitas. La lengua, en las ansias de la asfixia queda, al escapársele el aliento, colgando presa entre los dientes. Un chorro de sangre mana de la nariz y de la boca” (Cabrera, 1958: 106).

“Su espíritu fue por el aire al río a reunirse con los grandes y a ser grande con el agua, la madre de los espíritus, de donde nacemos y adonde volvemos. Sikán partió para volver, para dar vida y ser adorada. Para parir abanekwes¹⁹²”. (Sosa, 1982: 199). (FIGURA XIV)

Nasakó recogió la sangre de la princesa y embebió unos copos de algodón que puso sobre la piel de Tánze, en el centro de la cual dibujó una cruz, así se producía la unión - abanekwe nyumba-.

El brujo cogió la cabeza de Sikán y Ekueñón la juntó a la de Tánze en una pequeña güira, el Sesé¹⁹³ de Efor y Eribó de Efik, y la adornó con trece plumas de Nkiko Motangrí, el primer gallo ofrendado a Sikán. Su cabeza en el Sesé fue denominada Nkuma Eñene Ngafia.

¹⁹¹ Mismo proceso hecho en los *indisemes* para iniciarlos.

¹⁹² Otro nombre para designar los adeptos abakuá.

¹⁹³ O Seséribó. Tambor de la consagración de los iniciados.

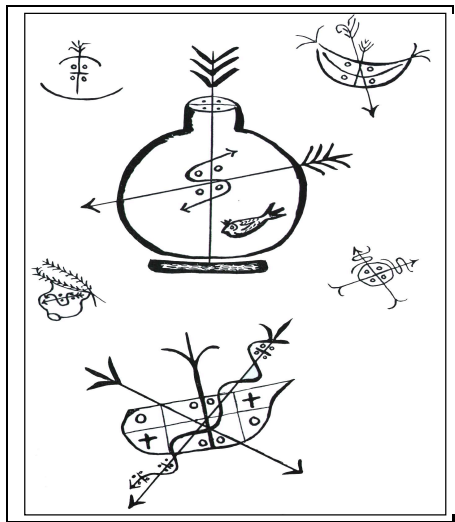


FIGURA XIV: Emblemas de Sikán

Mezcló parte de la carne de Sikán y de Tánze y preparó la primera mokuba¹⁹⁴; juntó sus ojos (símbolo de la Sociedad) y sus intestinos para adornar el itón¹⁹⁵ que dio a Mokongo, símbolo de mando y imperecedero de la Sikanekeue. Con la piel de su espalda, Nasakó aforró de nuevo el fundamento de Tánze, Munanga Ngarabanú; con los huesos¹⁹⁶ hizo las cuñas del Tambor Ekue. El cráneo de la mujer fue utilizado para sus brujerías; de sus vestimentas, con un delantal de cuero hizo el brujo el estandarte de la Primera Potencia Usagaré Nandió¹⁹⁷ a Nyenisón. Los demás huesos fueron enterrados al pie de la ceiba sagrada, Ukano Bekonsí. Después de noventa días los huesos fueron desenterrados y reducidos a polvo, que Nasakó guardó en su kricola. Con el polvo – eruká- trazó el signo iniciativo en el medio de la cabeza del neófito¹⁹⁸. Pero Tánze no revivió en la sangre de Sikán, su piel no sirvió para transmitir la Voz de Abasí a Ekue.

¹⁹⁴ Bebida sagrada de los juramentos.

¹⁹⁵ Cetro abakuá.

¹⁹⁶ Según mi informante Julio, los huesos fueron utilizados como piernas para el tambor, pues hay que ver esas piernas como el cuello, cuya cabeza es el tambor, el eribó.

¹⁹⁷ Fue la única potencia a poseer las reliquias de Sikán y Tánze.

¹⁹⁸ Actualmente, a los iniciados viene trazado el signo en la cabeza con el polvo blanco de las cenizas del chivo.

Nasakó halló en la piel del chivo –Mbori- el órgano perfecto para hacer resonar la Voz.

El chivo fue purificado, con las hierbas le trazaron los signos sagrados para iniciarlo y los mellizos Abere lo sacrificaron. Para construir el nuevo bongó Ekue y forrarlo con la piel de Mbori, Nasakó necesitaba de la madera de la ceiba Ukano Bekonsí: “De aquella misma ceiba, que hundía la mitad de sus raíces en el agua del río, a cuya sombra Mokó había estrangulado a Sikán y enterrado después a sus restos” (Cabrerá, 1958: 116). Con el tronco ahuecado el brujo fabricó el cuerpo –Kánkomo- de Ekue, en cuya base puso tres pies, que simbolizan la cola tripartida de Tánze¹⁹⁹. Así fue construido Ekue. De Tánze nació Mpegó, el tambor de la justicia, de Sikán el Seséribó, la madre, el tambor-urna que contiene la cabeza de la princesa, y de Mbori nació Ekue²⁰⁰.

Iyamba tomó un güín de la palma cerca del río y lo frotó contra el parche de Mbori: Ekue bramó!

En Usagaré, en un monte de Bekura, fue celebrado el primer Baroko²⁰¹ dónde fueron consagradas las trece plazas denominadas Obones: Yansuga que una vez jurado en la piel de mbori tomó el nombre de Aroko Sisi Iyamba; Obon Isué; Itariakondó como Nkricamo. Cuatro eran los guerreros, jefes tribu denominados Indiobones: Mokuire el Mokongo; Mokó como Ekueñón; Isún Akabiandé el Isunékue y Songomó como Mosongo. Fueron creadas y consagradas las plazas secundarias, los auxiliares de obones y indiobones: Nkánima ayudante de Isunékue; Nkoboro de Iyamba; Erinbangandó de Isunékue; Abasongo y Fambaroko de Isué.

La primera potencia fue Usagaré Nandió – la dueña del Pez- Madre de todas las otras potencias efor. Usagaré generó Bekura, Bakokó y

¹⁹⁹ Para algunos las tres piernas de ekue representan las tres tribus fundadoras de la sociedad abakuá: Usagaré, Eforinsún, Bakokó.

²⁰⁰ En las potencias de rama efik el Bonkó viene utilizado en lugar de Ekue.

²⁰¹ El Baroko Ninyao es la ceremonia de juramento y consagración de las Plazas mayores que dirigen la Sociedad.

Eforisún, que a su vez generaron otras más²⁰². Bajo Ekue los efor imponían el terror en la zona y los efik, que eran envidiosos y lo deseaban, les hostilizaban. “Se declararon una guerra sin cuartel” (Sosa, 1982: 203)²⁰³.

Por eso, los efor se reunieron y decidieron de capturar el hijo del rey efik Efiguéremo, Otowá Nbéke²⁰⁴. El príncipe solía ir en la selva para cazar leopardos y allí lo capturaron los efor y lo llevaron a Bekura.

Durante siete días los efik lo buscaron desesperadamente en la selva, pensándolo muerto, hasta que lyamba envió en tierra efik a uno de sus hombres para decirles que era su prisionero.

El rey efik envió los jefes de sus siete tribus a negociar con los efor, proponiéndoles un generoso rescate para la libertad de Otowá. Efik Efiguéremo estaba dispuesto a pagar cuanto pidiese el lyamba, mas ése no aceptó sus ricos ofrecimientos:

-Por qué nos hacemos la guerra?

-Por el Secreto que quisiéramos adorar.

-Si yo les doy el Secreto, se tranquilizaría la gente de Efik; dejarían de asesinar y hostilizar a mis vasallos?

Los efik se decidieron por la paz y le juraron al lyamba de efor que serían fieles a su palabra. El lyamba, en vez de las riquezas ofrecidas por Efik Efiguéremo, le pidió “derechos vivos”, como gallo, pitón, jicotea, majá, chivo, que necesitaba Nasakó para obia efori obia, pasar la brujería de un Fundamento a otro y obtener la perfecta resonancia de Uyo. Otowá Nbéke regresaría a su aldea sólo después de su consagración ñañaiga, ya que sería el divulgador del Secreto a su tribu. De no hacer así, de arrepentirse los efik, la traición la pagaría Otowá con su vida. Los efor hicieron el plante²⁰⁵ a

²⁰² Véase Cabrera, 1958: 120-130.

²⁰³ Los efik envidiaban el poder de efor, derivado del hallazgo del Secreto. Esta envidia contada por el mito, en la realidad se manifestaba en la rivalidad entre las dos tribus que se contendían la explotación de los recursos del río Cross.

²⁰⁴ O su hermano *Otowañe Nbeke*.

²⁰⁵ Plantar, jugar, fundar: officiar las ceremonias.

Bekura. Nasakó purificó a Otowá Nbéke y con sus derechos lo presentó a lyamba que lo consagró haciéndolo Abasongo, el Responsable. Por su alto sentido del deber y la justicia sería responsable ante las dos tribus del destino de la religión, del cumplimiento de los mandamientos y su ley. Su itón, o cetro, dentro de una potencia simboliza la mayoría de edad, la capacidad de autogobernarse. Efor con el Sesé consagró Otowá Nbéke como Abasongo, pero no lo confirmó por el Ekue.

Los hombres de ambas tribus salieron en procesión hacia la frontera entre efor y efik, hasta llegar al palacio del rey Efik Efiguéremo. Abasongo marchaba entre los efor, adornado con una pluma, el pecho desnudo y las marcas de la iniciación en todo el cuerpo y cargaba en su cabeza el Eribó, tambor que hace las veces del Sesé en efik. Llegados al palacio del rey efik, lyamba dijo: “Ya la tribu efik tiene un hombre iniciado en los misterios de nuestra religión. Su caña (cetro) lo acredita para decir: momí nkagua Efik nkagua Efor” (Es tan grande en efik como en efor). Abasongo representa a Sikán en tierra efik.

Los efik construyeron su Potencia como los efor y consagraron sus objetos de culto. Los efor consagraron el Bonkó como Fundamento para los efik y les dieron el Mpegó. Abasongo sacrificó el gallo en el baroko ninyao donde se consagraron los mejores trece hombres efik con el Seséribó y el Bonkó. La primera Potencia efik, madre de todas las demás, fue nombrada Efi Efiguéremo Bakóndondó Abakuá y el rey Efik Efiguéremo nombrado lyamba. El primer sacrificio se realizó a Efi- Aroko- Nyúao²⁰⁶: cogieron la cabeza de Mbori para simbolizar a Sikán y consagraron su primer cuero. Aquel fue su Primer Parche que cubrió la boca del Fundamento en la consagración en territorio de Obane. “Cuando la Voz fue llamada por los efik, cuando la Voz Vieja sonó en su nuevo Fundamento, Efiguéremo exclamó: Eñón búton kránsio Eteté Efik (en el Primer Fundamento de rama efik se ha oído la Voz de Kránsio²⁰⁷). Asánga Ekue Efi Sankewe Erumé Kondó (entre

²⁰⁶ En la parte efor se llama *Ñongo Tangri Ñongo Néri*.

²⁰⁷ Kránsio es la cabeza del pez.

los efik se ha reencarnado Ekue). Y la cantó: Bongó eforisina koro Ndibó” (Cabrera, 1958: 140).

De la potencia Efí Efiguéremo Bakóndondó Abakuá nacieron las siete potencias originales efik, cuyo conjunto es denominado India Obane Mbemoró.

Los efor consagraron también a los vecinos Oru y Bibí. Éstas recibieron sus Fundamentos y los Oru invocaron a Akuaramina (Sikán en tierra Oru) y recibieron a Ekue. Desde entonces los efor fueron denominados los Appápa Efor, los más viejos, y los efik, por respeto de sus progenitores, Appápa Efik”.

Hasta aquí el recuerdo sagrado contado en el mito.

Se destaca del mito que esta religión, tanto en África como en Cuba, se mueve constantemente entre el mundo de los vivos y el de los muertos, no sólo porqué fundada en el culto de los antepasados, sino también porqué cada una de las plazas de una Potencia²⁰⁸ representa dentro de ésta los progenitores de la religión, pues el *extramundo*.

Los *Obones*, en el momento en que se ofician los ritos, *son* los grandes personajes inmortales del drama abakuá, representan entonces los antepasados fundadores de la religión en África.

Dentro de Abakuá todo tiene el doble alcance *vida-muerte, femenino-masculino*, como veremos al tratar los rituales.

²⁰⁸ Los abakuás utilizan una variedad de calificativos para identificar sus agrupaciones. Según Sosa (1984: 20) esta variedad tiene la finalidad práctica de caracterizarlas como entidades situadas en un mundo donde no se reconocen, revelando “la añoranza carabalí por el mundo perdido y rememorado donde su vigencia fue natural y sagrada”. Por esto hay varios calificativos para indicar la agrupación: “*Tierra*” como demarcación tribal de la procedencia africana, la tierra de los venerados antepasados; “*Potencia*” para destacar la fuerza interna, mágica, de todo lo que atañe abakuá; “*Juego*”, para la dramática puesta en escena que caracteriza las ceremonias y la liturgia.

Acercándonos al mito nos quedamos constantemente entre el ámbito de la historia real (con referencias temporales y espaciales) y el de la historia contada por el mismo mito, la unión de las cuales nos ofrece la base a partir de la cual se construye la identidad personal Abakuá.

A nivel de conceptualización del mito ñáñigo, éste es la historia sagrada Abakuá, que como vimos funda y establece su esencia, su razón de ser. De este mito se pueden hallar por lo menos tres versiones, además de numerosas variantes²⁰⁹.

Mas, el sistema de creencias no constituye una mitología coherente y unificada, puesto que no está aceptada por todos los pueblos del Calabar donde Ekpe se desarrolló. Esta falta de uniformidad de las versiones del mito refleja la división socio-política de estas poblaciones y la diversidad de su matriz cultural, semibantu y sudanés.

No obstante haya obvias coincidencias entre las versiones ya que Ekpe logró, en cierta medida, unificar las poblaciones del área, las variantes existentes derivan de la especificidad de las concepciones y de los intereses sobre la esfera religiosa y social de estas tribus. Por supuesto, las versiones que nos han llegado son el resultado de aquella africana, *remodelada* en Cuba y readaptada a los modelos social y ético del nuevo contexto cultural hispano- católico.

Motivo no secundario de tal multiplicidad de versiones es la difidencia (¿recelo?) con que estos mitos son contados por los adeptos que, de todas formas, se reservan la posibilidad de omitir o modificar las partes consideradas más secretas, sagradas y no comprensibles para los extraños.

Como hemos visto, la historia fantástica que cuenta el mito ñáñigo consiste en el hallazgo de un Pez, *Tánze*, en el río sagrado Oddán, por parte de una muchacha llamada *Sikán* (o *Sikanekue*), que no sabía que encarnara al Ser Supremo *Abasí*. Los hombres de las tres tribus Efik, Efor y Oru

²⁰⁹ Existe la versión del mito efik, la versión efor y la oru. Las tres, de hecho, coinciden en la mayoría del mito, cambiando sólo algunos nombres y personajes.

esperaban la aparición del Ser Supremo que habría traído prosperidad y orgullo a quienes lo hubiera hallado. Al darse cuenta de lo que la princesa había encontrado, estos hombres la sacrificaron tras haberle robado el Pez con el engaño.

Tánze, por supuesto, no era un pez cualquiera, su aspecto particular y el sonido ronco que emitía fuera del agua infundían miedo a los pescadores. Se dice que “Era un pez feo, medio anguila, que chilla como un sapo y como un toro pero no es ni el uno ni el otro...con un penacho dividido en tres además de la cola, también dividida en tres, como las tres patas que tiene Ekue²¹⁰...Ekue representa Tánze ...” (CINTA 3: 5)²¹¹.

Según mi interpretación este mito cuenta la lucha que constantemente emprende el hombre, las bajezas a que está dispuesto a llegar para alcanzar el anhelado “objetivo” de poder y grandeza. Este mito refiere exactamente el pasaje del poder femenino al masculino, la sustracción por parte masculina de aquel “*don*” femenino del cual hablan los informantes abakuá²¹².

Entonces, a la base de esta organización religiosa que deriva del mito, había el claro intento masculino de excluir la mujer, no obstante fuese la “dueña” originaria del Pez-tótem, con el propósito de consolidar la identidad de grupo masculina, y destacar el poder comunitario del hombre²¹³.

A pesar de ello, la mujer viene considerada como ser superior porque dotada del don de procrear, tanto desde el punto de vista *biológico*, como desde el *religioso* ya que es la originaria poseedora del secreto y entonces *madre* de la religión abakuá.

No obstante, en muchos universos culturales la mujer no puede anhelar a altos cargos religiosos porque ya de por sí los encarna, siendo que le viene atribuida una virtud particular. Se trata de la concepción del don

²¹⁰ Ekue es el nombre del tambor más sagrado, que reproduce la voz del Ser Supremo.

²¹¹ Entrevista grabada en febrero 2006, Mongui del Juego Efí Embemoró, Ciudad de La Habana.

²¹² Esta concepción está presente también en el mito carabalí reportado en el sexto capítulo.

²¹³ Lo que denota la organización en “casas-canoa”.

femenino mediante el cual puede adivinar y poseer ya lo a que el hombre ambiciona a través de la religión y el conocimiento esotérico.

A parecer de Julio, un informante abakuá: “Las mujeres tienen un don muy lindo...ellas son muy lindas, ya que todos venimos de allí [del vientre materno] si no no estaremos aquí... son dones divinos los que tienen...vosotras las mujeres sois capaces de intuir, presentir lo que ocurre...” (CINTA 2: 16).

Este poder o don reconduce entonces a la capacidad procreadora, la capacidad femenina de generar, que según los abakuás es un tipo de poder mágico que sitúa la mujer a un nivel superior respecto al hombre, que no puede hacer nada sino desear de conocer y guardar el secreto femenino. Por eso *Sikán* será sacrificada, porque sólo con su muerte, la muerte de un ser de por sí superior, se podrá poseerla - *poseer su secreto*-, finalmente volverla eterna y entonces Madre de todos los hombres Abakuá.

Esta posesión de la mujer viene ritualmente consolidada con el sacrificio y la comida comunitaria que acontece tras las ceremonias, donde el chivo *mbori* cumple el papel de *Sikán*.

Este mito, reflejando las concepciones del mundo, la cosmovisión, de las poblaciones que lo concibieron y, destaca la similitud entre la *mujer-madre* y el agua, ésa también madre²¹⁴ ya que los habitantes del Calabar basaban su vida en la explotación pesquera del río, el sagrado Oddán donde estaba el divino pez Tánze.

El pez era el animal totémico femenino sobre el cual se fundaba el conjunto de creencias y ceremonias de las mujeres en función de la actividad pesquera. El origen femenino de la religión abakuá, ligado a las representaciones del culto totémico del pez, está también probado por Ortiz

²¹⁴ Dispensadora de vida mediante el sustento económico.

(1995: 8), según el cual Ekue es el nombre de una “especie de pez” en idioma efik²¹⁵.

La economía se basaba fundamentalmente en la actividad pesquera femenina²¹⁶, pero la mujer *no* podía ocupar un papel tan central en la comunidad y, sobretodo después de la llegada de los colonizadores europeos que impusieron un modelo distinto, en las sociedades del Calabar se verificó un cambio social, de matrilineal a patrilineal. La sociedad femenina fundada en el culto totémico del Pez, pasó entonces en manos de los hombres.

El concepto central de este mito es, en mi opinión, muy actual y por esto puede ser interpretado a partir de varias claves de lectura que de cualquier forma no alteran su esencia fundante. El mito ñáñigo, además de recorrer la historia sagrada que ha conducido a la constitución de la sociedad secreta, funda su estructura interna llevándonos al conocimiento de las figuras que se pueden hallar en las potencias abakuás contemporáneas. Toda figura presente en el mito, en efecto, en la estructuración de los juegos tiene un papel preciso y prescripto desde la fundación de la religión.

Como se deduce del mito, toda potencia tiene que ser asistida, apoyada y apadrinada, por otra precedente, y tiene derecho a apoyar o apadrinar a su vez. Las jerarquías –*plazas*- varían según el tipo de Tierra de pertenencia o a la versión mítica de referencia: por ejemplo, entre los efik viene considerado como jefe supremo *Mokongo*, mientras que entre los efor el *lyamba*.

Como vimos en el Capítulo 2, siendo el mito la historia sagrada, en la cual se basa la memoria construida por los Abakuá para sustentar su identidad, obligatoriamente estos individuos en la actualidad tienen que ser recelosos, crípticos, correctos frente a las normas y excluyentes hacia las mujeres²¹⁷, porque es exactamente cuanto el mito prescribe: las

²¹⁵ Ortiz (1995: 8) lo clasifica entre los peces *acantopterigios* muy comunes en África, en particular en el grupo de los “*roncadores*”, que cuando están fuera del agua emiten un sonido ronco tipo bramido.

²¹⁶ El hombre se ocupaba de la caza.

características que el mito define de los hombres y de la hermandad, y con las cuales tienen que identificarse los abakuás actuales para ser reconocidos dentro y fuera del grupo.

Según mi interpretación, cuanto más una memoria es lábil porque no es suportada por un recuerdo original, tanto más se tiene que ser rígidos y escrupulosos en la contemplación y en el mantenimiento de los elementos construidos, que actúan como cuadros sociales de la memoria colectiva. Ésto es el caso que nos interesa, donde efectivamente resulta que se identifican con la identidad personal dotada por Abakuá, hasta individuos que no tienen ninguna origen étnica efik o efor.

En el caso Abakuá los recuerdos a los cuales se agarran y que pueden constituir los cuadros sociales de su memoria, por ejemplo, sólo por citar algunos, son: el de la princesa Sikán que fue sacrificada por fines sociales, es decir por el interés del grupo, lo que les enseña la abnegación para el Juego; la referencia a la desconfianza hacia las mujeres, que se recuerda y mantiene con la exclusión de éstas de su religión; el recuerdo del primer Baroko donde se decidieron las Plazas, que hoy se convierte en el respecto hacia las jerarquías en cuanto custodios de los secretos que los hacen únicos; el recuerdo de los fines alcanzados, es decir la reproducción de la Voz, gracias a la cooperación de todos los Plazas que, en rigor, es el recuerdo más formativo porque es el que ha dejado a los Abakuá de hoy los valores de la solidaridad, de la hermandad, de la cohesión social y ayuda mutua.

Considerado así, en base a la identidad personal construida a partir del mito, los abakuás resultan solidales, leales, respetuosos, determinados, correctos, unidos, todos valores positivo que conforman individuos que no tienen porqué ser marginados y tergiversados por la sociedad cubana; sin embargo, la lealtad hacia el Ekué y los cofrades, puede llevar a perpetrar actos aparentemente inconcebibles y antisociales. Ésto significa que los valores que construyen su identidad personal y social, considerados

²¹⁷ De propósito no me quiero meter en el tema del machismo ni tachar los abakuás de machistas, es material para otro trabajo.

positivos y deseables dentro del juego, a menudo pueden resultar negativos por el resto de la sociedad.

Existe pues una discrepancia en la percepción de la identidad individual (la que el adepto tiene de si mismo) y de la social (la que el cubano tiene del abakuá), que es lo que conduce a la marginalización de los abakuás en la sociedad cubana.

Finalmente, el mito no deja de ser el bosquejo en el cual basan sus acciones los abanekúes en el ámbito ritual y extra-religioso.

7.2 Los fragmentos de la identificación: la estructura, las plazas, los mandamientos

*Parte del nostro esistere
ha sede nelle anime
di chi ci accosta²¹⁸*

(Se questo è un uomo)

La Sociedad secreta Abakuá presenta una organización interna concebida como una jerarquía de 13 dignatarios – *plazas*- principales, denominados *Obones* (o *Abasekiñongo*), más otras 12 consideradas complementares y cuyo número es variable; la potencia está completada por un número ilimitado de iniciados– *abanekues*- .

²¹⁸ Traducción: “Parte de nuestro existir tiene lugar dentro de las almas de los que se nos acercan”, Primo Levi, 2005: 25.

Cada obonekue en la actualidad cubana reviste el mismo papel de las plazas del mito de fundación. Como vimos, todas sus acciones, calidades y predisposiciones en el contexto ritual, están prescritas por el mito.

Los personajes que se suceden en el *fambá*²¹⁹ son la transposición de aquellos que a Bekura Mendó crearon la *Asánga Abakuá*²²⁰. En otras palabras, son la encarnación de sus antepasados fundadores, asunto que viene confirmado por un informante de la Cabrera: “*Todos en el barroco figuramos a los muertos. Es como una representación de lo que hicieron los antecesores abakuás muertos en África, y los espíritus*” (1992: 205).

En base a la filiación, si efor o efik, el jefe supremo es el lyamba o Mokongo.

Cada plaza toma nombres distintos y varios, caracterizantes acciones rituales y calidades míticas:



lyamba: es el encargado del Secreto, lo que hace hablar a Ekue, produciendo su Voz. Nasakó le entregó el yin *-saékue-* para tocar el Ekue. Dueño del saékue dijo: “*lyamba yambumbé amuñongo Efor*” (lyamba suena el tambor efor). Es el responsables de los iniciados – *indisemes-* de los nacimientos en abakuá, que vienen aprobadas por la voz del tambor dentro del *fambá*. Trazará su firma en el divino cuero del tambor con el yeso amarillo. Lyamba se queda escondido en el *Fambayin*²²¹ detrás de una cortina durante toda la ceremonia, sujetando el ekue entre las piernas y frotando el yin con los dedos mojados de sangre de gallo. Suele oficiar los rituales vendado, porque en el mito el primer lyamba era ciego. Su itón “Bastón de la Paz”, no se pone junto a los demás en el altar ñáñigo, porque

²¹⁹ Casa-templo abakuá.

²²⁰ La religión abakuá.

²²¹ Llamado también *iriongo*. Es el cuarto secreto dónde viene ocultado ekue.

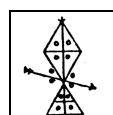
es una grande caña larga casi un metro, tapada, donde se guardan los yin para tocar Ekue.



Mokongo: el Gran Guerrero de los Efor; en la sociedad encarna el concepto de Poder absoluto e ilimitado de la fuerza y de la justicia al servicio de Ekue. Para algunos es el jefe supremo ya que a él se debe la inmolación de su hija Sikán. Por esto su firma – *arakasuáka*- es fundamental y no se puede separar de la de Sikán. Con su firma ordena y autoriza todo los ritos. Es el dueño de Mbori, en cuanto padre de Sikán, y el primero en tomar la sangre y la carne de éste.



Isué: es el cura de los bautizos de los *indisemes*. Es el responsable del tambor Seséribó, que representa en el juego a Sikán²²². Su figura está envuelta en el misterio porque para algunos era una mujer o vestía de mujer, para otros fue raptado por mujeres de las que obtuvo el Secreto. En el juego viene considerado sincreticamente el “obispo abakuá”.



Isunékue: es el representante de Sikán en el juego y es el guardián de la Voz y del *iriongo*²²³, en cuya entrada raya su firma que

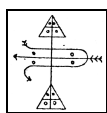
²²² Esta plaza no puede transformarse en íreme, pues según las palabras de Ramón Torres “Todas las plazas, excepto Isué y Abasí, pueden transformarse en íremes. Todos son, pues, antepasados, incluso los que no se transforman en íremes. Isué, porque, según la tradición vestía piezas femeninas. Algunos, incluso, piensan que era una mujer. Abasí, porque es un invento cubano, la cristianización del abakuá. Ahora bien, las demás plazas pueden convertirse en íremes, así como también hay íremes que siempre tienen que funcionar como tal. Por ejemplo, Eribangandó, que es el de la purificación o limpieza, siempre es íreme. Pero, según la leyenda, ya lo era cuando se descubrió el Secreto. Fue el íreme quien salvó a Sikán de las serpientes al descubrirsele Tánze” (comunicación personal).

²²³ Rincón oculto del fambá dónde está Ekue.

reproduce los 12 signos circulares que representan los tres jefes antedichos. En algunas versiones del mito aparece como marido de Sikán. Durante las ceremonias de iniciación se sitúa a la entrada del fambá para vigilar el orden e introducir los aspirantes iniciados.

Los símbolos de estos cuatro obones, los *muñones* - plumas-, adornan el Sesé.

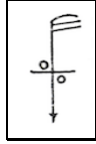
Las tres plazas adicionales que componen los siete jefes principales son:



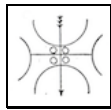
Mpegó: es el Escribano de la sociedad, el “dueño de los yesos” –*ngomo*²²⁴-, con que traza los signos y las firmas de la jerarquía en los atributos y raya a los neófitos. Con su tambor homónimo, tambor de orden, es el “Ejecutor de los ordenes del Poder divino”. Fue él a trazar los primeros símbolos sagrados - *gandó*- cerca del Oddán y en la ceiba. Durante los rituales se queda a lado del Iyamba, del que no se puede separar, y marca cantando los objetos sagrados, los neófitos y los *muñones*. Es muy importante porque “él une y vincula a los hombres con el Secreto” y con el más allá (Cabrera, 1958: 179), a través de los signos²²⁵ que marca.

²²⁴ El yeso amarillo es el yeso de la Vida, mientras que el blanco es de la Muerte.

²²⁵ Los abakuá poseen un complejo gráfico, *Ereniyó*, que “constituyen hoy un sistema ideográfico de señales desarrollado como procedimiento que sirve para inmovilizar y fijar la representación, que se repite en cada momento, de hechos globales que transcurren en el tiempo, respondiendo a muy antiguas prácticas de recurrir a medios gráficos u otros recursos materiales para darle expresión permanente a las ideas y circunstancias que, por otras causas, llevó a la escritura del lenguaje oral hasta las formas actuales de retención de la palabra” (Guanche, Archivo Cubano). Del sistema ereniyó forma parte el *gandó*, conjunto de signos-acciones mágico-rituales. Como escribe la Cabrera “los signos crean y dominan: lo que no está marcado no es sagrado ni tiene realidad” (Cabrera, 1958: 178).

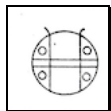


Ekueñón o Mokó: es el Ministro de la Sangre porque en el mito fue el verdugo de Sikán. Es el encargado de los sacrificios, aunque no es directamente él a llevarlos a cabo. Es lo que míticamente preparó la sangre del gallo y entonces sigue preparando la mokuba para la comunión ñañaiga. Lleva el chivo Mbori al santuario para el sacrificio.

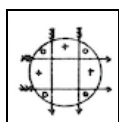


Nkricamo: es el Moruá, lo que domina las almas de los antepasados y las atrae en el templo. Es por esto el jefe de los íremes que manda con su tambor, los erikundi y un yeso. Es cruel y implacable, “es el único íreme que habla y miente” (Sosa, 1982: 162).

A estas siete plazas principales se añaden seis secundarias, para completar los trece personajes abakuá:

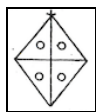


Abasongo: el primer Abasongo fue efik Otowañe, que selló la alianza entre efor y efik. Tiene el itón símbolo de la independencia y de la mayoría de edad de una potencia. Siendo el ayudante de lyamba puede reproducir la Voz de Ekue.

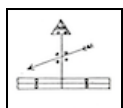


Mosongo: representa la Confianza de lyamba. Guarda el cetro *Aprokambambá Sese*, que contiene la magia de Ekue y el *saékue* para

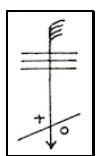
tocar el tambor. Su itón es de la Ley, la justicia suprema. Es el “padre de las cabezas abakuá” porque autoriza con Ekue el nacimiento de abanekues.



Nkoboro: es el íreme más poderoso y antiguo del Calabar. Es el íreme de la consagración y los abakuá le llaman “testigo de vista” porque vigila la liturgia de todos los rituales, de acuerdo a los órdenes de los antepasados. Presencia todas las ceremonias e impide que alguien no autorizado se aproxime a Ekue, quedando parado ante la cortina que oculta el iriongo, desnudo y rayado, unido al tambor por uno de sus pies que tiene debajo de la cortina hasta tocar el Ekue²²⁶. Siendo un íreme no habla sino comunica a través de gestos; cuando un iniciado viene confirmado por ekue, manifiesta su felicidad moviendo frenéticamente las espaldas y la cintura para que suenen sus cencerros.

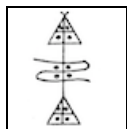


Eribangandó: es el diablito del río, ayudante de Isué y nace del Sesé. Purifica el camino y lleva ofrendas a Tánze y a los espíritus del río. Lleva un gallo colgando a la cintura que purifica el ambiente de las influencias malévolas.



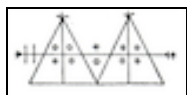
Nkánima: íreme dueño del monte. Paga los derechos a la ceiba y a la palma, pues es el encargado del abastecimiento de madera para arreglar los tambores.

²²⁶ El sagrado signo trazado en la planta del pie, que apoya sobre la de Iyamba, lo une al signo sobre el cual está colocado Ekue.

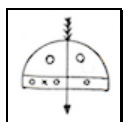


Nasakó: es el brujo-sacerdote. En el mito su papel es fundamental ya que fue el que reprodujo la Voz de Abasí y estructuró la jerarquía²²⁷. En el juego es lo que comunica con Sikán mediante la manipulación de los caracoles. Quien tiene esta carga, tiene que ser un profundo conocedor de las propiedades y empleo de las hierbas. Tiene siete kunansas como ayudantes.

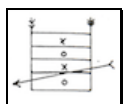
A completar estas 13 plazas hay otras hasta formar el número indicativo de 25:



Aberiñán e Aberisún: íremes, son los mellizos Abere del mito y ocupan el lugar de Ekueñón durante el sacrificio, cuando Mbori sustituyó Sikán. Uno sujeta la víctima mientras que el otro la mata con un palo.

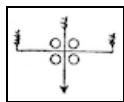


Mboko: íreme asociado a la caña de azúcar que es una ofrenda y un ingrediente de al mokuba. Es el guardián de las ofrendas.

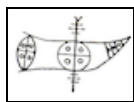


Mbakara: íreme que se ocupa de los muñones del Sesé.

²²⁷ Según mi informante Julio “Sin Nasakó no se puede hacer nada... hay cosas que él hace durante los rituales que son fundamentales” (Cinta 2: 6).

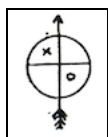


Moruá Yuansa: íreme que dirige a los diablitos con el erikundi.



Ekueumbre, o Ekoumbre: íreme ayudante de Nasakó.

Abasí: es una plaza creada en Cuba por las potencias de criollos y blancos. A parecer de un informante de la Cabrera, fue creada para recompensar los meritos de los abakuás anciano, siendo una suerte de “carga honoraria”. Viene representado en las procesiones con un crucifijo que denota el carácter sincrético de esta carga. Según mi informante, la plaza de Abasí en el juego es la encargada de *transmitir*²²⁸ de Dios (Abasí) a los abakuás. La cruz representaría el mismo Abasí, la guía ñañaiga, evidentemente sincretizada con el dios católico.



Anamangüi: es el íreme de los ritos funerarios –llantos o enlloro-. Es el guarda responsable de los muertos.

Otras plazas son: **Kundiabon, Ibiandi, Koifán, Moni-Fambá, etc...**

Cada uno de los personajes antedichos, revistiendo en el juego un papel preestablecido, se vuelve en una parte fundamental de los rituales que no pueden desarrollarse si alguien está ausente. En efecto, “Las plazas tiene que ser completas...si falta una no se puede hacer nada...es como una cadena... Abakuá es una cadena...” (Cinta 2: 5).

²²⁸ O sea, instituir y mantener el contacto místico con Abasí.

Para poder volverse en *sangabia unsiro abakuá*²²⁹, es decir adquirir la identidad de un antepasado mítico, hay que llevar a cabo un largo proceso que lleva al juramento, el rito de paso que enfrentan los indísemes para volverse ekobios. Los neófitos suelen ser apadrinados por los integrantes²³⁰ que garantizarán por ellos.

La integración a la sociedad prevé el cumplimiento de determinados requisitos así como el respeto de mandamientos, bajo pena de expulsión, y reglas para merecer la permanencia.

Los mandamientos son siete:

- Guardar el secreto y no revelarlo;
- Matar, si es necesario, para Ekue. Defenderlo hasta la muerte;
- Respetar y obedecer a los cuatro *obones* y a las plazas más importantes;
- Ser buen hijo y no ofender a su propia madre;
- Ser buen padre;
- Ser buen hermano en la religión;
- Ser hombre, valiente y no afeminado. No dejar que nadie le maltrate y sobretodo una mujer.

Para los abakuá es muy importante no traicionar los mandamientos jurados en Ekue. Resulta ser peligroso al fin del mantenimiento del secreto si un cofrade traiciona Ekue porque, aunque será expulsado del juego, se

²²⁹ Hermanos sacramentales.

²³⁰ Así como las nuevas potencias nacen a través del apadrinamiento de las que ya existen.

quedará abakuá para siempre²³¹. Estos mandamientos son claramente requisitos individuales que cualquiera que aspire a ser abakuá tiene que tener, es decir, son parte de la identidad individual indispensable para ser jurado.

Como destacué anteriormente, creo que tanta rigidez en el cumplimiento de las normas y en el respeto de los mandamientos, sea debida a la fragilidad de una memoria colectiva no totalmente original, es decir: no pudiendo tener un respaldo en los recuerdos contados por cuantos vivieron ciertos acontecimientos, o por los datos históricos ya perdidos, la única forma de volver sólida y estable la memoria y la identidad que con ésta se forma, es el extremo respecto por las prescripciones y el dogma, que se vuelven los cuadros de referencia de la identidad dentro del fenómeno socio-religioso.

7.3 Descripción y interpretación de los rituales

En la religión Abakuá existe un constante contacto con el más allá porque las plazas, representando los antepasados fundadores, crean esta cercanía ininterrumpida entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Esta cercanía se vuelve aún más tangible y espantosa con la entrada en escena de los *Íremes* en los rituales, los seres que encarnan los espíritus de los antepasados y de las sagradas fuerzas de la naturaleza, evocando así todo el terror del imponderable y del oscuro.

²³¹ Lo que aconteció con el periodista abakuá Tato Quiñones, echado de su juego a séquito de la publicación del libro “Ecorie Abakuá” de 1994, para haber traicionado las reglas de ekue.

El ritual posee una fuerte connotación teatral en virtud de la puesta en escena de los acontecimientos míticos hecha por los *actores* que perciben toda su sacralidad y misticismo.

En general en la vida religiosa existen comportamientos estandarizados y repetitivos, con un fuerte significado simbólico: el ritual está caracterizado por la periodicidad y reiteración.

La regularidad de estas acciones rituales fue interpretada bajo varios enfoques por estudiosos de distintas disciplinas: según Durkheim, la repetición tiene una eficacia moral, o sea, refuerza en cada uno de los individuos el sentido de pertenencia al grupo social; según Eliade, en cambio, la repetición ritual era un mecanismo simbólico mediante el cual se renovaba el tiempo mítico de las orígenes, en el cual venía proyectado el hombre.

Para Gluckman, los rituales tienen el fin de crear sentimientos de solidaridad social “*que contrapesan los elementos conflictivos presentes en la vida social*” y actúan al nivel de emociones y sentimientos, “*suscitando así aquellos congéniales a la vida social eliminando, en cambio, los negativos*” (Ciattini, 1998: 232- 233).

En el caso Abakuá el rito es la puesta en escena periódica²³² del mito ñáñigo, que como vimos tiene el poder de recrear simbólicamente las categorías (morales, sociales y de autodeterminación) míticamente fundadas, y mediante el cual el fiel percibe la realidad y las estructuras socio-religiosas que lo envuelven. Éstos son verdaderos ritos de paso, cuyo fin es aportar el reconocimiento colectivo dentro del complejo de las relaciones entre los cofrades.

En el caso Abakuá el iniciado recorre los estadios simbólicos y físicos decisivos para el alejamiento del viejo estatus social; una vez que *renace* en la religión Abakuá, él ya no será totalmente humano en virtud del contacto con Ekue tenido durante la iniciación.

²³² Los rituales son cumplidos sólo un par de veces por año.

Pueden ser considerados ritos de paso también los fúnebres, ya que el difunto cambia su estatus dentro de la sociedad: de ekobio se vuelve muerto, antepasado²³³.

El ritual es por lo general denominado *baroko*: *baroko nansao* es la consagración de plazas; *plante aprofá bakesongo* es la iniciación; *nlloro* o *llanto* la ceremonia fúnebre.

Las informaciones sobre las ceremonias son comprensiblemente escasas ya que no se puede asistir a ellas, y se puede participar sólo a la parte pública con bailes y música.

- ***Plante***: está constituido por dos momentos: el plante verdadero y el *mbori mapá*, el sacrificio del chivo. Todas las acciones previas, durante y después del plante son acompañadas con cantos prescritos y empiezan desde la mañana anterior para durar dos días. Previamente al plante se procede a la *limpieza* de la casa-templo *fambá*, de los *abanekues* y de los objetos litúrgicos.

El candidato al ingreso, el *indísime*²³⁴, suele ser señalado por un padrino que lo presenta a la “asamblea ñáñiga”. A lo largo de los meses los *abakuá* indagarán sobre la vida del aspirante para conocer sus calidades personales. Para el ingreso, está previsto el pago de un tributo²³⁵. En el momento de la iniciación el *indísime* se convierte en *abanekue ngomo*, recién nacido en la religión a través de las virtudes mágicas del yeso amarillo. Para cuidarle de los espíritus malos, le dibujan en la nuca una cruz. *Nasakó* prepara la *mokuba* y la *wemba*²³⁶. *Ekueñón* entrega el gallo al brujo que lo utiliza para limpiar el templo de las malas influencias. Lo mata con los dientes y le arranca las plumas del cuello y de debajo las alas y las coloca

²³³ Este cambio implica toda la comunidad de feligreses, la que tendrá que añadir a su universo místico un nuevo antepasado.

²³⁴ *Indiseme*: *ndisi* = epilepsia, impulso; *me* = ser paciente. O sea “ser paciente y aguantar los castigos de la iniciación”.

²³⁵ Parte del tributo es en dinero, entre los 700 y 1500 pesos (entre los 500 y los 1000 euros) dependiendo del juego, y parte en productos para el rito como dos gallos, aguardiente etc..

²³⁶ Mezclas de ingredientes varios y agua para la brujería.

en círculo sobre el parche del tambor; en el centro éste deja la lengua del gallo²³⁷ durante algunos momentos. Saca la sangre de la cabeza del animal y con ella marca los signos mágicos sobre el parche del tambor. La sangre servirá para mojar el saékue, el yin, y de esto bajará hacia el cuero del instrumento al momento de tocarlo. Con la sangre que queda, marca los demás tambores y atributos.

Todo el ritual está determinado por acciones con un fuerte alcance simbólico: el recipiente dónde los dos dignatarios se lavan las manos representa el agua del sagrado río Oddán; la lengua del gallo representa la conciencia del indísime frente la Suprema Verdad, el Ekue.

Se marcan - rayan- todos los objetos con las firmas del respetivo obon y se colocan en manera de formar un cúmulo, en correspondencia de un gandó, y encima de cual se pone el Sesé. Los abanekues vienen marcados con yeso amarillo. Isué toma el Sesé y lo presenta a lyamba, Mokongo e Isunékue que colocan en éste sus muñones; el sesé es rayado y puesto sobre el altar. *Ekueñón* coloca a la extremidad del yin una pluma del cuello del gallo, coge el Ekue por una pierna y se lo pone al pecho; se arrodilla y cantando lo lleva hasta el iriongo para el lyamba.

Con el yeso amarillo *Mpegó* traza su firma y las de lyamba, Mokongo e Isué en la cortina que cubre la pared del fondo del fambá, detrás del altar, mientras que la firma de Isunékue será marcada sobre la cortina del iriongo. Ya está todo limpio para empezar el ritual: *Mpegó* traza el *gandó* que representa el Oddán dónde aconteció el hallazgo del Pez. El *gandó* va desde la entrada del templo hasta el iriongo, terminando con una flecha – *erikuá*– por donde entran los espíritus de Sikán y Tánze.

El *gandó* que reproduce el Oddán tiene el poder de recrear el espacio sacro-mítico de los orígenes, dónde son místicamente trasladados los presentes. Este dibujo tiende a delimitar un espacio mágico separado de la realidad, dónde ejecutar el rito y poder asumir un comportamiento coherente

²³⁷ Los indisemes hablarán a través la lengua pues no mentirá. Acontece aquí una simbólica unión entre el animal, que representa al tótem y el iniciado.

y conforme al mito, reconocido por los fieles. La escritura en esta religión tiene el poder esotérico de evocar la potencia mística de los antepasados y del tiempo de la fundación de la sociedad en Calabar. Mediante el *gandó* y las firmas de los obones –*anaforuana*- los antepasados, y los espíritus que concurren a la creación de la sociedad son conmemorados, llamados a participar: se establece, entonces, un contacto entre los progenitores de la religión y sus “intérpretes” en el juego.

Un obon lleva a los indísimes descalzos y despecheretados hasta la ceiba; allí se tienden y *Eribangandó* pasa sobre sus cuerpos el gallo vivo para que recoja las impurezas. Nasakó los venda y con Mpegó les marca una cruz con yeso amarillo, color de la vida, en el pecho, cabeza, espaldas, frente, manos y pies.

Mientras tanto Nkricamo atrae a los íremes y Mpegó les marca los signos superiores de *indiabon*²³⁸ en sus manos y espaldas, para protegerles de los espíritus en los que tienen que transformarse. La transformación de los abanekues en íremes representa un “rito en el rito”, previendo un cambio de estatus de los intérpretes y su alejamiento momentáneo de la condición anterior²³⁹. Nkrikamo los conduce al *fambá* dónde *Iyamba* les marca en un pie una cruz con círculos de efor, lo que les permitirá de recitar y bailar en las ceremonias.

Los indísimes vienen conducidos hasta la puerta del *fambá* dónde se arrodillan, *Isué* les rocía con agua bendita, vino seco y aguardiente con una rama de albahaca. *Ekueñón* vuelve al *iriongo* y anuncia con tres golpes de su tambor que trae los espíritus de *Tánze* y *Sikán*; *Uyo*, la Voz, para entrar al templo seguirá el *gandó* trazado en el suelo hasta llegar a *Ekue*.

Tras la llegada de los espíritus, sale una procesión – *beromo*- con todas las plazas menos que *Iyamba* que se queda con el *Ekue*. Cada personaje tiene su posición y sus atributos; al final la orquesta *ñáñiga* está

²³⁸ Alta jerarquía abakuá.

²³⁹ No existen suficientes documentaciones sobre el proceso de transformación de los abanekues en íremes, lo que en mi opinión representa un ritual en sí y merecería profundas investigaciones.

tocando. Tras haber recorrido el isaroko se vuelve a entrar en el templo dónde Mpegó borra los signos anteriores de los indísime s y marca unos nuevos que les unirán para siempre con las fuerzas místicas, los antepasados y sus ekobios. Con los nuevos símbolos entran en el recinto dónde están Mokongo, Isué, Mosongo, Abasongo, Mpegó, Nkoboro, Mbakara e lyamba que toca ekue en el iriongo. Los indísime s se arrodillan frente al altar, besan el crucifijo donde ponen la mano derecha y se persignan y, como en el bautismo cristiano, son rociados con agua bendita.

Es el momento del juramento, *keanpoto*: el indísime sujeta el itón de Mokongo donde promete. El juramento prevé una serie de preguntas sobre los mandamientos, a que contestan con respuestas afirmativas, y la marcación de una cruz en la frente.

Isué toma el Sesé y lo apoya sobre la cabeza del indísime , recita un largo texto en jerga ñañaiga y pone el tambor en las manos del iniciado para que lo bese: a través del contacto con la Madre del juego, Sikán en el Sesé, acontece el nacimiento del indísime en la religión.

Tras el trago de la mokuba por parte del indísime , que simboliza la comunión con Tánze y Sikán, falta sólo que Ekue confirme a través del lyamba el nuevo abakuá. Ekue tiene que identificarle: el iniciado es conducido ante el iriongo y acostado boca abajo, con los brazos pegados al cuerpo, sobre el gandó que representa al fondo del río, y de allí penetra en la “cueva”.

Este pasaje del ritual tiene un fuerte significado simbólico; se puede interpretar como la encarnación del indísime en el Pez, su tótem originario, como lo hizo Tánze. Pues el indísime para ser reconocido por Ekue y nacer en Abakuá tiene que sufrir esta transformación.

Acostado, la parte superior del cuerpo en el iriongo, la cabeza entre los pies de lyamba “para que, sin sospecharlo, roce el sagrado ekwé” (Sosa 1982: 235), acontece la posesión de Ekue en el indísime que dejará su propia voz en el tambor. La Voz pasará a través los símbolos dibujados: el gandó y su flecha erikuá, del círculo con una cruz a dividirlo en partes

iguales y en cuyo centro está situado Ekue, a través de la flecha que el indísime lleva marcada en las espaldas y el símbolo sobre la cabeza donde se colocará Ekue.

El símbolo que el indísime lleva dibujado en sus hombros y cabeza coincide con lo de la pierna de Ekue que reproduce la firma de Iyamba, mientras que la pierna con la firma de Isué coincide con el símbolo de la nuca. Así mismo la pierna del tambor que reproduce la firma de Mokongo coincide con el dibujo al principio de las espaldas del iniciado. Mediante estos signos transitan los espíritus de Ekue y del indísime.

Mokongo, Iyamba e Isué le preguntan su nombre y el tambor escucha respondiendo las tres veces: *“Interpenetración. Posesión del hombre por el misterio. Alienación. Ha dejado su nombre, su voz, su aliento, su vida en Ekue y, a cambio, posee el secreto de su divina voz que ha penetrado en él por erikuá”* (Sosa, 1982: 236).

Mediante la momentánea compenetración, el indísime se vuelve pez-tótem y a través de este contacto al hombre viene revelada toda la magnífica potencia del Misterio: el pacto eterno con los seres sobrehumanos que le permite *“penetrar, sin riesgo, en el mundo del misterio. Se asoma al país de los muertos y establece contacto con ellos”* (Cabrera, 2000: 140).

Por fin se ha verificado el pasaje con que el indísime ha adquirido un nuevo estatus y una nueva “humanidad”; en virtud de la unión con los muertos se encontrará de ahora en adelante en vilo de la polaridad vida-muerte.

Conducido al altar, le liberan de la venda y puede contemplar el esplendor de la potencia con todos sus objetos sagrados.

El indísime pasó todo el ritual vendado, sin poder tener puntos de referencia espaciales, teniendo que confiar en los cofrades y en la fe dentro de sí mismo: revivió ritualmente el drama de la primera víctima, Sikán.

Tras el trago común de la mokuba, Nkoboro saluda al nuevo abakuá y se inclina hasta que el neófito pueda alcanzar la parte superior de su

capucha, adornada con la representación de Tánze y Sikán, donde sopla largamente dejando su aliento como agradecimiento.

Amanece, empieza la procesión con las plazas y la orquesta en el isaroko: Isué lleva el sesé sobre cuyo parche está la cabeza de un gallo, y lo alza y baja como para simbolizar que está vivo, mientras todos lo adoran. Se entonan cantos de agradecimiento a Tánze, a Abasí, a los antepasados. Desde el fambá llega el sonido de Ekue, y la procesión a ritmo de la orquesta canta: *Ekue! Ekue! Chabiaka Mokongo Ma Cheveré!*

No me detendré en la descripción²⁴⁰ detallada de los demás ritos, ya que no tengo informaciones de primera mano.

Me limitaré a describir brevemente sus partes más significativas:

- **Mbori mapá**: el sacrificio de chivo, como los demás ritos se desarrolla en forma episódica y, según Ortiz (1993b: 11) constituye una verdadera tragedia (en sentido teatral) ya que se percibe todo el pathos causado por la obligada matanza de Mbori. Mbori responde a la función de chivo expiatorio, la víctima sacrificial que en el ritual adquiere un carácter sagrado y viene humanizada, porque personifica Sikán. Entonces, es propiamente un hermano sacrificado para afianzar el vínculo con el sobrehumano. Tras su sacrificio, con su carne se preparará la comida común. Su consumo reafirma e intensifica el sentido de identidad colectiva de los miembros, a la vez que consolida la relación de éstos con el espíritu que representa.

- **Nlloro**: es el ritual fúnebre y de entierro. De acuerdo con Ortiz, el verdadero protagonista de este ritual es *Anamangüi*, el íreme funerario que provoca mucho terror entre los abanekues. Durante este ritual el ekue es llamado *bakri ñampe*, y es representado por una calavera humana. Las acciones del íreme son muy teatrales y si por un lado llora el difunto, como dictan las normas sociales, por el otro parece ser impaciente de llevarlo

²⁴⁰Véase los estudios de Sosa (1982) y Cabrera (1958) para más amplias descripciones.

consigo, en el *más allá* dónde se unirá con los demás muertos para reforzar el universo simbólico en el cual se sustenta la Sociedad Abakuá.

Al contrario del plante que prevé la unión del iniciado con el Todopoderoso, aquí se tiene que separar el difunto del cuero de Ekue, ya que el espíritu del muerto tendrá que alejarse del fambá y volverse en antepasado.

Se pone un pequeño recipiente con agua debajo del ataúd, que representa el río sagrado: el agua para los abakuá es el lugar dónde tiene que regresar el espíritu, es la Madre de los espíritus²⁴¹. Nasakó vierte el polvo mágico sobre el gandó y el espíritu del muerto, a través la flecha erikuá, se aleja libre de regresar al agua.

La sepultura es organizada como una procesión ñáñiga, con la variante de que el Sesé y los tambores de la orquesta son desafinados y tocados al revés. La música es floja y los cantos son como lamentos.

Delante de la tumba del ekobio muerto recitan un *nkame*²⁴², para evitar que el difunto vuelva:

“Dios (Abasí?) te echó al mundo

Fuiste jurado y profesado

Dios ruega por tu alma

No te acuerdes en tus sueños

de ninguno de tus hermanos

que lloran tu ausencia”.

²⁴¹ En mi opinión deriva de la concepción africana del pez tótem. También Sikán regresó al río una vez muerta.

²⁴² Parla sagrada.

Las ceremonias ñáñigas asimilaron, como se puede deducir por su descripción, a través de un proceso sincrético algunos elementos del catolicismo.

En el rito de iniciación están sincretizados algunos aspectos litúrgicos del bautismo y de la comunión católicos, como también en el rito fúnebre del lloro y en la disposición misma del templo fambá: la noción de altar, por ejemplo, dónde son dispuestos los objetos sagrados como los tambores y los *itónes*; las aspersiones y sahumeros, repetidos en distintas ocasiones rituales para purificar objetos y personas; el empleo del agua bendita para asperjar el indísime ; el iniciado que se arrodilla frente al altar; el empleo del crucifijo que besará y con el que se signará.

Según algunos estudiosos, el mismo aspecto del Sesé a forma de copa, o güiro, imita la copa sacramental católica y la teofagia consumada durante la comida común a base de la carne de mbori, sería la hostia católica, mientras que la mokuba es el vino que representa la sangre de Jesús.

Las analogías con la religión católica, a veces un poco arbitrarias, se deben al proceso sincrético a través del cual los representantes de esta religión africana fundamentada en un culto totémico, se apropiaron de elementos litúrgicos católicos en el contexto histórico-cultural de la colonia donde eran marginados y estorbados en la expresión de su cultura originaria.

La ya mencionada figura que mayormente estimuló esta incorporación católica en la liturgia abakuá fue Andrés Facundo Cristo de los Dolores Petit. Este mulato, ya santero, cristiano, espiritista y kimbisero²⁴³, era Isué de la potencia Bakokó Efor.

Él tuvo un papel extremadamente importante en el desarrollo ñáñigo puesto que como vimos anteriormente, permitió el ingreso de los primeros

²⁴³ De hecho fue él a crear la regla kimbisa, que representa una concepción religiosa fuertemente sincrética uniendo las reglas más importantes (la regla Conga, la Regla Ocha), el Espiritismo y Catolicismo.

blancos en la sociedad, en la segunda mitad del 1800, provocando el desacorde de los abanekues más ortodoxos. Así aconteció el único “cisma” de la historia abakuá.

En 1857 juraron los primeros blancos y, después de los siete años reglamentarios, fundaron bajo el apadrinamiento de Bakokó Efor, la primera potencia blanca con el nombre de *Akanarán Efó Muñón Ekobio Mukarará* (Madre efor de los hermanos blancos).

A causa de esto, el juego Bakokó Efor fue suspendido por el Consejo Supremo Abakuá, para haber faltado a sus obligaciones debido a la venta del secreto a los blancos.

Según Ramón Torres Zayas (inédito), Petit consideraba un error no permitir a los blancos de jurarse ya que éstos, gozando de reconocimiento y de un estatus social más elevado que los negros, podían contribuir a la perpetuación de la tradición abakuá así como a la integración de las dos razas. *“Los juegos “puristas” que no siguieron el camino de Quimbisa (Petit) perdieron terreno frente al amulatamiento cultural del cubano”* (inédito: 12).

Se cuenta que Petit viajó a Roma en la segunda mitad de 1800 para hablar con Papa Pío IX, y asegurarse así el respecto de la religión Abakuá a Cuba. Parece que el Papa bendijo el crucifijo de Abasí (Quiñones, 1994: 36) y aconsejó Petit de ponerlo en el altar ñáñigo.

Así Petit introdujo elementos católicos en la liturgia abakuá, como el crucifijo con la relativa plaza de Abasí, y la costumbre de pasar en procesión adelante de una iglesia para que “el párroco reconociera la devoción abakuá por Cristo” (inédito: 12).

Para regresar al tema de los ritos, estos se aseguran la eficacia de las acciones simbólicas gracias a el respecto de estrictas normas y prescripciones litúrgicas.

La repetición y la salida temporanea de la realidad cotidiana hacen que sean momentos totalmente ajenos a la vida diaria. Asimismo, se apoyan en las formas primarias de organización de la memoria cultural (Assmann,

1992: 29) y contribuyen a formar la identidad personal, puesto que destacan elementos esenciales de la memoria del grupo. La fuerte elaboración formal de los ritos y su reiteración, garantizan la estabilización permanente de la identidad de los participantes y la salvaguarda de la transmisión de la memoria y del saber cultural.

Sin embargo, los ritos favorecen la estabilidad de la identidad, tematizando elementos históricos y acontecimientos relevantes, fusionándolos y consolidándolos en la memoria cultural a través de la repetición.

El ámbito del rito, como destacado por Jan Assmann (1992), es entonces donde suele actuar la memoria cultural, siendo un momento separado del cotidiano y apto al recuerdo colectivo típico de la memoria.

Como vimos, la memoria cultural es custodiada por especialistas dentro del grupo, que pueden ser chamanes, curas o, como en nuestro caso, las Plazas y los Íremes, en cuanto ambos encarnan los antepasados míticos.

Esta personificación tiene el poder de crear el legado entre el pasado africano y la actualidad cubana, ya que simbólicamente llevan en el espacio ritual los antepasados, encarnados por las Plazas, que en rigor son los únicos que pueden contar y perpetrar la historia sagrada tal como aconteció en el tiempo del mito.

¿Esto que significa? Significa que a través de todos los pasajes rituales, tras haber trazado los gandós y tomado de la mokuba, se crea el hilo rojo que desde el Calabar llega hasta el Juego en La Habana: es la continuidad de la tradición cultural que nunca ha sido cortada gracias a la transmisión de la memoria.

El ritual es entonces el momento de la ceremonia donde el grupo se reúne y donde la participación personal es la que asegura el compartir de determinados saberes y tradiciones fundantes la identidad del mismo grupo.

Los rituales Abakuá constituyen para los fieles la salida temporánea de la realidad circunstante: ellos se encuentran momentáneamente en la tierra del mito y los dignatarios son, a todos los efectos, los progenitores africanos. Esto tiene el poder de consolidar los lazos entre los adeptos, creando una entidad compacta, capaz de afrontar las tensiones sociales.

El sentimiento que se produce en estas situaciones de reunión social y proximidad emotiva fue definido por Durkheim como *“efervescencia colectiva”*, donde el sujeto percibe una fuerza superior mediante la cual *“sus representaciones individuales están sustituidas por las colectivas, caracterizadas por una notable intensidad y una extraordinaria capacidad de involucramiento”* (Ciattini, 1998: 77).

En los rituales abakuás se desencadena una gran fuerza cohesiva entre los presentes, los cuales tienen la impresión de estar envueltos en una energía ultramundana que los hace sentir parte integrante y fundamental de algo percibido por ellos como místicamente superior. Este lazo que se produce actúa como “compensador psicológico”, enajenando a los hombres de las presiones cotidianas y brindándoles un espacio simbólico donde desahogar las tensiones sociales, sintiéndose parte imprescindible de un todo.

Las prácticas rituales representan el ápice de recuerdo como acción colectiva y gracias a su reiteración constituyen la mnemotécnica cultural (Assmann, 1992: 60).

El pasado colectivo Abakuá culmina en las figuras del recuerdo, que se vuelven figuras simbólicas del mismo rito: Sikán, los Obones, los Íremes, que tienen su papel activo tanto en el mito como en el rito.

7.4 El *trait d' union* entre África y América: los Íremes como figuras del recuerdo

Como en la originaria Ekpe, hemos visto también en Akuá la presencia de las máscaras representantes de los espíritus de los antepasados.

Su papel dentro de la Sociedad no ha cambiado de la versión africana a la americana, y por esto puedo afirmar que se trata del *trait de union*, de una figura del recuerdo halbwhacsiana, entre el mítico pasado africano y el presente cubano, y siguen manteniendo características similares: ambos íremes son las transitorias encarnaciones de los antepasados y de las fuerzas de la naturaleza. Su papel resulta de particular relieve ya que en ambos territorios son los castigadores y guardianes del orden social porque comprueban que los hermanos de la sociedad no transgredan las normas comunitarias ni los mandamientos religiosos, y cuidan de que cada uno de ellos cumpla el papel ordenado por el mito.

Todo parece indicar que los íremes encarnaban originariamente el espíritu del animal tótem leopardo. En las ceremonias de Ekpe los ndem realizaban “extraños” movimientos que imitaban los del leopardo, tótem masculino, que “se arrastra y da vueltas alrededor de su presa hasta el mortífero salto final” (Sosa, 1982: 120).

En tierra cubana, a cuya fauna no pertenece el leopardo, sin haber podido hallar la equivalencia entre el animal tótem y su representante el íreme, parece verosímil cuanto afirmado por Sosa “*Ñáñigo, inicialmente, pudo servir para calificar los movimientos de algunos personajes del rito pasando a designar después, vulgarmente, al miembro indiscriminado de la sociedad secreta, y por antonomasia, a esta misma*” (1982: 120).

Resulta pues que en Cuba estas máscaras íremes son conocidas también como *ñaña* o *ñáñigo* (de ñaña: simulación; ngo: leopardo), este

último término empleado para designar aquí los abakuá. Esta palabra, según la traduce Adams (en Sosa 1982), sería de procedencia efik siendo *nyan-nyan* (pronunciación ñan –ñan) con el sentido de “errático”, evocando el movimiento del leopardo.

En la descripción que suministra Ortiz (1993b: 13) sobre los íremes cubanos, ellos aparecen como seres con apariencia diabólica, cubiertos por un tejido de saco vistoso, de varios colores y diseños geométricos, definidos por el estudioso como excéntricos. Llevan capuchones puntiagudos con la representación de ojos, y en la punta uno o más penachos, llamados *muñones*. Efectivamente, según lo visto, estos capuchones parecen representar un pez, tótem femenino, considerado la encarnación del Ser Supremo de la religión, Tánze.

En la parte posterior de la cabeza llevan un pequeño sombrero circular con dibujos representativos del alto rango, y a la cintura “una faja con bullones de tela o “enyugadura” a manera de sudario, que simboliza el muerto desenterrado; al cuello, cintura, bocamangas, bocapiernas y a veces en las rodillas, sendos festones de sogas de pita deshilachada” (Ortiz, 1993b: 13).

Al cinturón y a los tobillos llevan aplicados unos cencerros, que suenan con los movimientos; en la mano derecha ostentan el bastón de mando *itón*, y en la otra una ramita, *ifán*, utilizada para purificar el camino.

Uno de mis informantes cubanos añade que los colores de los trajes de los íremes tienen un significado, y que “los atributos que llevan... cada uno tiene una función” (cinta 2: 14)²⁴⁴.

Según Ortiz (1993b: 13) no se puede excluir la posibilidad que originariamente el íreme en África tuviera un simbolismo sexual. Escribe: “Es muy verosímil que el íreme tuviere algún símbolo de tipo fálico; llevaban antes una especie de cetro hoy convertido en un vulgar *itón*, o palo de

²⁴⁴Hay que tener en cuenta que se trata de una religión cuyos fundamentos son secretos para los no iniciados. Así que la recopilación de informaciones a través de las entrevistas nunca es fácil, puesto que son crípticos y misteriosos.

potencia mágica, que el íreme mueve en su diestra”. Esto supondría, pues, una originaria relación entre la fertilidad agraria y el culto animista donde el íreme (o Ídem), siendo la momentánea encarnación del espíritu del muerto, reviste el papel fundamental de “dispensador de fecundidad”. En la actualidad cubana, esta conexión con la fertilidad es casi inexistente.

La conexión con el animal totémico masculino se expresa también en algunas máscaras que presentan, tanto en Cuba como en Calabar, dientes limados en forma de colmillos²⁴⁵, para simbolizar los del leopardo, del tigre o del cocodrilo, y según Ortiz (1993c: 29) constituyen los principales tipos zoolátricos del rito ñáñigo. Esa mutilación viene denominada por el estudioso cubano como totémica, porque si *“la mutilación está seguida de una deformación especial, como es la simétrica triangular de los incisivos superiores, puede interpretarse como un acto ritual”*.

Se trata entonces de una mutilación “religiosa”, derivada de la voluntad de emular el sagrado animal totémico.

Entonces, analizando en conjunto su representación estética y sus movimientos, puedo suponer que sea el resultado de la unión del pez, tótem femenino (se nota en el capuchón que figura ese animal) y del masculino leopardo (los dientes y los movimientos).

Las apariciones de los íremes acontecen durante los rituales de los juegos abakuá, donde transitoriamente los espíritus aparecen en el mundo terrenal para conectar los hombres y el extramundo de dónde proceden.

La presencia del íreme provoca terror y una fuerte emoción colectiva. Estos sentimientos son, en mi opinión, suscitados por el papel ritual y mítico de estos personajes originarios de la selva, es decir desde un lugar oscuro e inaccesible. Por su presencia los íremes aseguran la existencia de un omnisciente ejecutor de la justicia, lo que ayuda el grupo en mantener la disciplina social.

²⁴⁵ Dicha práctica, como hemos visto anteriormente, era característica del Calabar, y los esclavos que provenían de allí, eran reconocibles por esta particularidad.

Entonces, estos personajes tienen la finalidad de representar, mediante el disfraz en entidades sobrenaturales, el vínculo con el más allá, estableciendo de esa forma el orden social de la agrupación y reforzar la fe.

El comportamiento de los íremes a lo largo del ritual sigue un trayecto episódico que en algunos momentos es fijo y preestablecido, siendo el mito su guión, mientras que en otros es incontrolado y espontáneo, pero siempre dentro de los límites prescritos litúrgicamente y sin llegar al epílogo místico característico de estos eventos rituales.

El íreme baila con el objetivo de mostrar alegría por la compañía de los demás abanekues, o de rendir homenaje al difunto en los rituales fúnebres.

El involucramiento que crea el movimiento armonioso, acompasado y animado de sus bailes durante los rituales, produce una euforia general en la que los músicos y el coro de la orquesta ñañiga aceleran los ritmos de los tambores y de las voces, en una verdadera fiesta, *fitití ñongo*.

Estos momentos rituales, que no son sólo de pura diversión, representan una de las funciones más importantes de la liturgia, interviniendo en las ocasiones sociales más trascendentales, teniendo un sentido pantomímico con el propósito de representar la aparición misteriosa de un animal, un espíritu, un antepasado o una deidad.

Según un informante abakuá, los íremes desempeñan un papel importante durante el proceso iniciático de juramento, siendo los que recogen las malas influencias que pueden intervenir durante el ritual: “ellos las reciben dentro del cuarto²⁴⁶... las malas influencias... y las recogen y tienen... y cuando se termina hacer el proceso de juramento, ellos hacen una ceremonia más, con las malas influencias recogidas...” (Cinta 2: 9).

La función de purificar está atestiguada también por los informantes de Cabrera (1958: 203) “*Ñaitua monina yeneká akerepó mutié kanimán bira!*”

²⁴⁶ *Kufón efómirémo*: el cuarto sagrado dónde los abakuá que tienen que “vestir el saco” se preparan y son marcados con el yeso.

(Diablito ve a ese hermano a dar garrote, está sucio. Límpiale los pies que han pisado unos polvos maléficos!).

Pues tienen una función catártica, tanto de liberación de las malas influencias, como de descarga “*de las tensiones psíquicas y un medio de asegurar las sanciones estabilizadoras y cohesivas del régimen tribal*”. (Ortiz 1981: 483).

Mi informante añade que las malas influencias son traídas en el juego también por aquellos que juran por motivaciones personales, de interés sin tener nada a que ver con los preceptos abakuá: “Para nosotros es como si entrara el demonio... pues los íremes son custodios, vigilan para que no ocurra esto...” (Cinta 2: 10).

Siempre glosando Ortiz (1993a: 217), es posible que los bailes de los íremes tengan también “*un recóndito sentido, como de un rito de guerra, y que el crescendo final sea la evocación de una mimesis mágica*”.

El número de íremes en la escena ritual es variable y se sabe que existe una jerarquía entre ellos, donde Nkoboro desempeña un papel primario, y cada uno tiene su “especialidad”. Además, todos los abakuás pueden “vestir el saco”, o sea volverse íremes, tras haber demostrado su habilidad como bailarines. Mas, no obstante el orgullo que trae, el hecho de personificar el íreme es cosa peligrosa y el abanekue podrá ser sujeto a las fuerzas malévolas porque mientras que vestirá el saco “*ese abanékue no es un mortal. Por eso se dice cargar un íreme, por vestir al monina con un traje de estos que están cargados de fuerza, y porque el monina al ponérselo carga con un fantasma*” (Cabrera 1958: 200).

Por esto se hacen toda una serie de rituales antes de vestir el abanekue de diablito, entre los cuales son fundamentales las marcaciones de símbolos en su piel así como la bebida de mokuba. De hecho la “fuerza”, la “magia” reside en el traje, *efómirémo*, que actúa como receptáculo del espíritu del íreme, y el abanekue que lo vestirá es un mero ejecutor mediante el cual el espíritu del íreme se manifestará.

El diablito siendo un espíritu no puede hablar con los vivos, pues su forma de comunicarse es mediante una serie de movimientos codificados y miméticos imitativos del leopardo, cada uno con un sentido exacto, reconocible y traducible por los presentes. Por eso, según los Abakuá, la boca del íreme está en sus manos y en sus pies. El *Moruá* es aquél que habla y canta con los íremes, el que les imparte órdenes y les atrae con su tambor *Nkricamo*.

A propósito del significado de los gestos de los íremes, un informante precisa: “Todo significa algo... hay el movimiento que significa que ellos están hablando con dios... hay lo que es un señal... hay cosas que ellos hacen a tu cuerpo cuando tu estás allí... que para nosotros significa limpieza, limpiarte de las malas influencias y que puede durar todo el día... [...]” (Cinta 2: 20).

Los íremes, representando al mundo extrahumano, tienen la función religiosa y social de mantener el temor del misterio y el respeto tanto hacia la muerte que personifican como hacia el ignoto en un sentido más amplio. Por eso tienen el valor simbólico de recordar constantemente el lazo, nunca cortado, con el otro mundo, lo de los míticos muertos africanos, del cual son los representantes y guardianes.

Según Ortiz (1981: 471) las ejecuciones del íreme, que se expresa en una incesante pantomima dentro de un sistema simbólico hecho de pasos y gestos, son siempre dramáticas e históricas, pues remontan a la historia mítica.

Además, como vimos anteriormente, la figura del íreme atestigua el origen totémico de esta religión, producto de la fusión de los cultos femeninos y masculinos, tal como lo muestra también la representación estética de sus trajes y sus movimientos.

Para concluir, en el contexto ritual, dimensión espacio-temporal circunscrita, la tragedia ñañaiga con sus espectaculares íremes y sus lenguajes verbales y non, actúan mediante la reinterpretación de su mito que de por sí es trágico y doloroso. Esta puesta en escena tiene tanto una

función creativa y catártica, como una social, actualizando la memoria colectiva que a través de la figura del Íreme se materializa en el espacio sagrado. De esa forma, se equilibran las dinámicas y las relaciones del grupo y se renuevan los significados religiosos que fundan su existencia y la identidad personal de los adeptos.

El íreme, considerado como figura del recuerdo, representa entonces la presencia del pasado africano en los juegos cubanos y, de esa forma, garantiza el mantenimiento del lazo con la memoria cultural de Ekpe.

7.5 La construcción de la identidad social de los abanekues

A través de la triangulación de los datos extrapolados de las entrevistas y de la teoría empelada sobre los temas de la identidad, de la memoria y del sentido de pertenencia y solidaridad social, puedo destacar que la identidad de los adeptos Abakuá se construye en primera estancia con los valores, sociales y comportamentales, que como vimos les brinda el mito.

El mito, pues, actúa como un vademecum, es decir, tiene un poder normativo y formativo de la identidad de los individuos, los guía y amonesta.

La *communitas* normativa a la cual corresponde Abakuá, a la vez que brinda a los adeptos el espacio simbólico donde expresar su libertad emotiva y su sentido de pertenencia, que se manifiesta en la fase de la puesta en escena del rito y en la encarnación de los papeles establecidos por el mito (Obones, Íremes, abanekues, cada quien con su papel), los controla a través de la rígida imposición de normas comportamentales.

Estas normas comprenden el respeto hacia la religión, las dinámicas de interrelación de los cofrades, las normas hacia los huéspedes de las ceremonias (parientes, conocidos, mujeres, investigadores, etc...), las

normas que hay que respetar en la vida cotidiana, que hoy en día comprenden también la prohibición a entrar en el templo en manera inadecuada, como vimos en el capítulo 3, puesto que en los adeptos más ortodoxos y ancianos es motivo de crítica.

Esto significa que la Sociedad Abakuá tiene su campo de acción (normativa, ideológica) muy amplio, es decir que sale del espacio del Juego para alcanzar cada adepto en su barrio, en su “casa” o en su lugar de trabajo.

El barrio se vuelve simbólicamente la reconstrucción de la comunidad tribal de origen, provocando un fuerte apego y una gran identificación social.

Se puede decir que sentir la presencia constante de la comunidad de pertenencia infunde profunda seguridad, tanto porque es el lugar (físico o simbólico) al cual podemos constantemente acudir en momentos de desalientos o de soledad, como también por su función normativa antedicha, que ofrece la opción más fácil de seguir en los momentos de crisis identitaria.

Así pues, la identidad social que resulta a partir de la pertenencia a la agrupación, incluye una identidad étnica, más supuesta que real, o sea la descendencia de los progenitores carabalís, que los indísemes aprenden durante el largo proceso de iniciación, estudiando también su idioma que se vuelve un marcador fundamental de pertenencia étnica y cultural.

Digo más supuesta que real porque muchos adeptos no tienen la descendencia étnica efik o efor, como al principio tendría que ser, sino que se trata de una descendencia ficticia para perpetrar la tradición cultural de estas poblaciones y que responde a la necesidad de colocarse histórico y socialmente.

Además, conociendo el contexto de la trata negrera en Cuba y la trayectoria de la religión Abakuá en la isla, es bastante claro que ya desde sus principios se hermandaban esclavos y ex-esclavos para tener un respaldo social, hasta llegar a aceptar los blancos como estrategia de supervivencia para perpetrar la existencia de la Sociedad Secreta.

Finalmente, con el trabajo sobre las entrevistas se deduce que esta construcción identitaria que hay en juego es continua y incesante, es decir, los adeptos asumen la pertenencia a Abakuá como emblema de

reconocimiento cultural a través de la manipulación constante de la memoria colectiva.

Es más, la posibilidad de estar en contacto con personas más ancianas que detienen el poder de la tradición y cuentan la historia sagrada, hace que se fortalezca el sentido de pertenencia y solidaridad, a pesar de las raras ocasiones de desacuerdo generacional.

La fuerza cohesiva de la memoria, representada por la posibilidad de aprender la tradición de los más ancianos del Juego, tiene un alcance emocional muy fuerte, que une generaciones diferentes a través de la hereditabilidad del saber con el cual los padrinos instruyen los ekobios más jóvenes durante las juntas y las ceremonias.

Así pues, se construye la identidad personal a partir de la adhesión a una organización religioso-mutualista que corta verticalmente las generaciones y las capas sociales, creando una proximidad y una unión entre hombres de diferentes procedencias.

Los motivos de orgullo por pertenecer a Abakuá que se destacan de las entrevistas son claros: para empezar es algo que se comparte dentro de la familia, entonces ser Abakuá significa seguir las huellas de los abuelos y de los padres, y representa un modelo de hombría compartido y privilegiado en el seno de la familia.

Sobre todo en el medio marginal donde se ha siempre desenvuelto Abakuá, la pertenencia a ésta ostenta también cierto carácter machista, exclusivo y excluyente que no admite comportamientos considerados femeninos y entonces inadecuados.

Hay que destacar que la gran fuerza emotiva y moral de esta religión, a la vez que refuerza las dinámicas identitarias dentro y fuera del grupo, afianza los vínculos entre los cofrades teniendo un gran éxito entre los jóvenes, lo que indica la necesidad de encontrar formas asociativas donde marcar su identidad, consolidando la pertenencia a grupos fuertemente exclusivos los cuales de hecho son marginalizados por el resto de la sociedad cubana.

Pero esta marginalización, en lugar de crear inseguridad, refuerza los lazos entre sus integrantes los cuales perciben su agrupación como una entidad que se coloca fuera de la sociedad circunstante. A mi parecer, ésto fomenta una clase de autoexclusión, remarcada por unos comportamientos exclusivos y distintivos, funcionales al mantenimiento de los preceptos religiosos y al reforzamiento de los lazos entre sus integrantes.

Así, se puede ver la creación de una especie de *subcultura* que atrae a los jóvenes en busca de pertenencia y de protagonismo social en un contexto donde no es fácil encontrar espacios en que destacar socialmente. No considero muy adecuada la definición de subcultura referida a Abakuá, ya que se refiere a un grupo de personas que se diferencia de la cultura dominante y entra en contraste con ésta, ya que como vimos nuestra agrupación mantiene cierto tipo de equilibrio con la sociedad cubana.

Sobre las consecuencias de su caracterización de subcultura, añado cuanto subrayado acertadamente por la doctora cubana Odalys Pérez Martínez, según la cual esto puede crear *“un determinado tipo de proyección social para mantener la diferencia frente a la cultura que los margina, reafirmando de esta forma el orgullo individual y de pertenencia a un grupo”* (2006: 80).

Hay que añadir que la fuerza emotiva y moral de la sociedad Abakuá no termina en el contexto religioso. De hecho, como vimos, promueve una serie de valores morales que tienen una función reguladora sobre los adeptos, porque les proporciona pautas e indicaciones comportamentales válidas en el ámbito social cotidiano, a través del respeto a los mandamientos y compartiendo valores ético-sociales entre los hermanos en la religión.

La agrupación religiosa se configura como institución dinámica, que impulsa la asociación y la participación de una dada visión del mundo determinada por la liturgia, por los ritos, etc..., y que se enfrenta con la realidad externa brindando la solución a los problemas de identidad presentes en una sociedad como la cubana que, si por un lado contempla la

igualdad social, trayendo consigo una *nivelación* socio-identitaria, por el otro aún agudiza las diferencias raciales y de status.

CONCLUSIONES

Un refugio? ¿Una barriga? ¿Un abrigo para esconderte cuando te ahoga la lluvia, o te parte el frío, o te voltea el viento? ¿Tenemos un espléndido pasado por delante?

Para los navegantes con ganas de viento, la memoria es un puerto de partida.

(Ventana sobre la memori II)²⁴⁷

²⁴⁷ Eduardo Galeano, en *Las palabras andantes*, 2001: 76.

Conclusiones:

Para concluir mi trabajo me parece oportuno hacer un excursus en los temas tratados.

Para empezar, con el análisis de las versiones africana y cubana de Ekpe, me propuse destacar la adherencia entre los dos fenómenos, a pesar de los acontecimientos histórico-sociales, en cuanto evocativa de un lazo nunca cortado con la memoria cultural ancestral.

La contigüidad entre estas dos sociedades es muy fuerte tanto por la creencia religiosa en que se basan, que como hemos visto es casi inalterada en Cuba, como por la presencia de la figura del recuerdo representada por los íremes. Las dos máscaras a nivel estético presentan, por ejemplo, el bastón en la mano derecha y la ramita (para castigar y purificar) en la izquierda, y no tienen la boca ya que son espíritus y no pueden hablar con los hombres. A nivel ejecutivo, de la performance, como ya anteriormente hemos visto su función y movimientos no han cambiado entre ambas versiones.

Además el legado cultural, y esto supondría estudios específicos, es atestiguado también por el empleo de la lengua étnica efik, que se ha mantenido viva entre los abakuás que siguen hablándola en el contexto ritual.

Tal vitalidad cultural de este fenómeno está, en última estancia, significativamente atestada por el encuentro entre los exponentes de Ekpe africanos y cubanos acontecido en 2004, en el ámbito del Festival de Ekpe del estado del Cross River en Nigeria, que dio vida a una comunión entre los adoradores de Ekue de ambos continentes.

Creo que el carácter de comunidad cerrada, o comunidad africana (Bastide, 1970) que distingue a la Sociedad Abakuá, le haya asegurado una adherencia muy fuerte al modelo ancestral tanto de favorecer una identificación constante con África. En este sentido resulta también la caracterización de religión en conserva que vimos anteriormente, donde Abakuá demuestra constantemente su rechazo de lo ajeno, encontrando dentro del mito de fundación los elementos esenciales a su existencia.

Además, me parece importante afirmar, después del análisis histórico a lo largo de los capítulos anteriores, que la sociedad de Ekpe pudo evolucionar en la Cuba post-revolucionaria logrando encontrar una correspondencia ético-ideológica con los principios de un país que se declara socialista.

Esta correspondencia está representada por el compartir los preceptos (religiosos para una, políticos-sociales para la otra) como la ayuda mutua, la reciprocidad y la equidad social en los cuales se basa la identidad personal de los adeptos, aunque como vimos son todavía marginalizados por mucha sociedad cubana a causa de su carácter críptico.

Compartiendo con la sociedad cubana tales principios básicos, la religión Abakuá pudo mantenerse vital en la estructura social de la isla, quedándose fuera de la esfera política mas encontrando compromisos funcionales y, como hemos visto, el apoyo de las instituciones.

La organización misma de la sociedad secreta, de hecho, no entra en contraste con la orientación política de Cuba, y los casos en que se pueden verificar tensiones y conflictividad son aquellos donde los presupuestos y principios de Abakuá vienen instrumentalizados para fines personales.

Son estos acontecimientos, como las acciones violentas cometidas por las nuevas generaciones como demostración de virilidad y pertenencia al grupo, que no tienen nada a que ver con la fe religiosa y que los abanekues más ortodoxos denuncian.

Si por un lado estos acontecimientos “antisociales” siguen haciendo marginal el fenómeno Abakuá en Cuba, por el otro tienden a demarcar las diferencias entre la actitud religiosa de las viejas generaciones de fieles y las nuevas, las que a menudo confunden el contenido dogmático de la fe detrás de la cual se amparan.

Otro punto tratado en este trabajo tiene a que ver con la colocación de Abakuá dentro del ámbito de las religiones afrocunanas. He destacado en el Capítulo 5 que, por lo general, el cubano no es un creyente exclusivo de una sola religión, sino que conviven armoniosamente en la misma persona diferentes credos.

Tal vez en Abakuá es menos fuerte el carisma, el carácter escatológico y utilitarístico que en otras religiones afrocubanas parece ser el catalizador del interés, y tampoco parece existir la inmediatez relacional entre el creyente y la divinidad con el fin de obtener beneficios de esta última.

Probablemente existe un fin utilitarístico que atrae tantos hombres hacia Abakuá pero en mi parecer se trata de una resolución de problemas o búsqueda de favores directamente dentro del grupo religioso y no, como sucede en otras religiones afrocubanas donde el creyente pide directamente a la divinidad los favores y beneficios a cambio de ofrendas etc. es decir las religiones del inmediato, que se desarrollaron sobre todo a partir del revival religioso consiguiente el periodo espacial.

En Abakuá los adeptos se apelan directamente al grupo religioso para obtener ayuda, solidaridad, respaldo social, lo que destacué con las entrevistas y que parece responder mejor a la pregunta planteada en esta tesis (CAP. 1), es decir el por qué de tanto éxito.

Respondo subrayando que a través del trabajo de campo pude comprender que lo que busca quien que se acerca a Abakuá es una inmediatez humana, un apoyo y solidaridad concretos, un espacio donde olvidar por un momento el ser fumigador o obrero, y sentirse un dignitario

africano, un “electo” para formar parte de un grupo elitario que hace sentir su “abrazo de hermandad”.

No existe entonces la búsqueda de protección y ayuda divina como testimoniado por los adeptos de la santería por ejemplo, sino la necesidad de una protección terrenal y humana, ya desde los tiempos de su exordio cubano entre los esclavos. Tampoco se trata de una subcultura, porque no se pone en oposición con la cultura dominante y mantiene siempre cierto equilibrio con ésta, tampoco tienen un afán milenarista o mesiánico.

Esto no significa que la esfera religiosa no sea fundamental ya que es a partir de ésta, con lo que representa el mito y la salvaguarda del secreto, que los adeptos construyen su identidad, es decir que a partir de la identidad religiosa se construye la identidad personal y por ende social. Ésto responde positivamente a mi primera pregunta de investigación, es decir entender si el mito puede ofrecer la base a partir de la cual construir una memoria colectiva que sea tan sólida de proveer a la creación de la identidad personal.

Entendemos entonces que, mediante el compartir el secreto custodiado por el mito, se crea la identidad personal: ya no son hombres cualquiera, son hombres jurados en Ekue y entonces nacidos de Sikán. De allí se configura la identidad social en el contexto cubano, donde hemos visto que los ekobios se agarran fuertemente al status social que les brinda la pertenencia a Abakuá, se enorgullecen de pertenecer a la Sociedad, ya son vistos de manera diferente, salen del anonimato social en primis de barrio donde se desenvuelve la mayoría de su vida. Y por ende la identidad étnica, supuesta, que los hace proceder de los progenitores carabalies, motivo más de orgullo y responsabilidad llevar adelante las enseñanzas y la cultura antigua de éstos, también através del aprendizaje del idioma que a la vez les confiere una exclusividad social.

Puedo decir que por lo que concierne el ritual Abakuá, desde sus exordios, se trató de una verdadera *performance* (Turner, 1986) de un grupo de esclavos y ex-esclavos que en América, guiados por el mito, *pusieron en escena* la vida de sus tribus de origen: delimitaron el espacio ritual – *iriongo-*

que simbólicamente representaba el espacio de la comunidad primitiva, asignaron los papeles a los presentes y se adaptaron al contexto cubano, con el fin de reproducir a través del recuerdo sagrado la vida y las dinámicas sociales y religiosas de las tribus efik y efor.

Es el miedo al nuevo contexto de privaciones, el sentido de pérdida, la ruptura de las referencias sociales y culturales del esclavo que provoca el espesamiento de las relaciones y vínculos mediante la sacralización del parentesco –ritual-, el endurecimiento de las normas y pautas de inclusión y exclusión, el agravamiento del misterio que se guarda.

¿Acaso Turner lo definiría teatro reflexivo, autoregulador, terapéutico, catártico?

Yo creo que refleja constantemente la situación de segregación sufrida por el africano en Cuba, entonces la reacción a crear y re-crear un contexto tribal donde no ser marginales o considerados menos de los blancos.

Se trataba de un contexto donde al principios los blancos no existían, existía solamente la realidad de la comunidad, una ventana sobre el pasado de la comunidad africana de procedencia. Hoy en día refleja la situación de anonimado que sufren los jóvenes y la búsqueda de solidaridad y afinidad emotiva, como vimos arriba. Por esto emulé el concepto de *communitas* normativa turneriana, porque me parece el que mejor describe la necesidad de igualdad y solidaridad que se satisface dentro de los Juegos, y que corresponde también a un reconocimiento de status social fuera de éstos, en la sociedad cubana. Además, la fuerza normativa que tiene Abakuá provee los abanekues de herramientas comportamentales, por así decirlo, que son válidas en la vida cotidiana y capaces de infundir seguridad social a los adeptos.

Para concluir, puedo decir que en la era de la globalización que uniforma el pensamiento y los individuos, la soledad y el malestar individual y sobretodo juvenil se hacen cada vez más patentes y difusos.

De esa forma, se abre camino la necesidad de agregación y de reconocimiento recíproco a partir de fundamentos comunes, sentidos profundamente, que puedan delinear una identidad en la cual reconocerse.

A pesar del hecho que en la modernidad existan ya varias comunidades de pertenencia para el individuo, se va a la búsqueda de un grupo con el cual identificarse y dentro del cual sentir afinidad con los demás individuos, en un proceso constante de reconocimiento mutuo que responde a la necesidad tanto de conquistar un espacio individual como de formar parte del grupo, no ser excluidos. Abakuá responde al miedo de exclusión:

“La exclusión es uno de los principales miedos de nuestro tiempo, es el miedo a ser excluido de cualquier tipo de dimensión. De nuestra posición en la sociedad, todo el mundo tiene una más o menos alta eso no importa, y podemos ser alejados de esa posición [...] y así, de repente nos encontramos sin nuestro papel en el mundo. Esta es una posible dimensión. Otra dimensión son las relaciones interpersonales, a su vez una clase de ilusión que puede hacerse pedazos muy fácilmente y privarnos, de esa forma, de nuestro lugar en el orden de las cosas” (Bauman, 2013: 35).

El aferrarse a una memoria cultural y colectiva puede constituir la forma de resistencia a la exclusión social.

Los abakuás son los poseedores de la memoria cultural carabalí que se transmiten en los Juegos a lo largo de los siglos: el aspirante adepto tiene que conocer la *memoria*, el recuerdo sagrado, es decir el mito, para poder entrar a ser jurado, a ser reconocido.

La Sociedad Secreta Abakuá basa su existencia en la perpetración de la memoria cultural porque es lo que dota los adeptos de una identidad personal, que en caso contrario serían probablemente anónimos en la sociedad urbana.

La memoria cultural actúa entonces con dos fines: uno social, que es la construcción de la identidad personal de los abanekues; y uno religioso que como vimos, determina la delimitación del espacio sagrado de las ceremonias rituales, momento ideal para entrar en contacto con los antepasados a través de la encarnación de las Plazas, y con el mundo mítico custodiado por el recuerdo sagrado.

Evidentemente la Sociedad Secreta del Leopardo Ekpe, tanto en Calabar como en Cuba, no ha dejado nunca de respaldar a sus adeptos, de preservarlos del peligro de la exclusión social, inseréndolos en una agrupación que por su misma naturaleza es excluyente.

Bibliografía:

- AA.VV., “**La Religión en la Historia de Cuba: Conformación y evolución del campo religioso cubano**”, Centro de estudios del Consejo de Iglesias de Cuba, La Habana, 2001.
- AA.VV., “**Presencia del Africano en América y particularmente en Cuba**”, Instituto de Etnología y Folklore, en *ETNOLOGÍA Y FOLKLORE*, revista de la Academia de Ciencias de Cuba N° 7, La Habana, 1969.
- Abramova, S. Yu., “**Historia del comercio de esclavos en la Costa Alta de Guinea**”, Editorial Nauka, Mosca, 1966.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, “**La población negra de México. Estudio etnohistórico**”, Obra antropológica II, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de cultura económica, México D.F., 1990.
- Augé, Marc, “**Il mestiere dell’antropologo**”, Bollati Boringhieri Editore, Torino, 2007.
- Argeliers, León, “**Música popular de origen africano en América Latina**”, en *ETNOLOGÍA Y FOLKLORE*, revista de la Academia de Ciencias de Cuba N° 8, La Habana, 1969.
- Argeliers, León, “**Tras las huellas de las civilizaciones negras en América**”, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2001.
- Argüelles Mederos, Aníbal; Pereda Pintado, Ana Celia “**Religione e valori morali. Il caso della Santería cubana**”, Bulzoni Editore, Roma, 2007.

- Arozarena, Marcelino, “**Los Cabildos de nación ante el registro de la propiedad**”, *ACTAS DEL FOLKLORE* N° 3, La Habana, 1961.
- Assmann, Jan, “**La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche**”, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1997.
- Balandier, Georges, “**Le società comunicanti**”, Editori Laterza, Roma-Bari, 1973.
- Barnet, Miguel, “**Autobiografía de un Cimarrón**”, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 2001.
- Bastide, Roger, “**Le Americhe Nere**”, edizione G.C. Sansoni S.p.a., Firenze, 1970.
- Bastide, Roger, “**Noi e gli altri. I luoghi di incontro e di separazione culturali e razziali**”, Edizione Jaca Book, Milano, 1990.
- Bauman, Zygmunt, “**Communitas. Uguali e diversi nella società liquida**”, Aliberti Editore, Roma, 2013.
- Betancourt Omolófaoró Estrada, Víctor, “**El Bábálawo, médico tradicional (Yorubás y santería afrocubana)**”, Editor Herbert Milán, Página Regional, La Habana, 1995.
- Bonfil Batalla, Guillermo, “**De culturas populares y política cultural**”, en *Culturas populares y política cultural*, Consejo Nacional para la cultura y las artes, México D.F., 2002.
- Brelich, Angelo, “**Introduzione alla storia delle religioni**”, Edizioni dell'Ateneo di Roma, Roma, 1966.
- Bustamane, José, “**El sacrificio totémico en el baroko ñáñigo**”, Cárdenas y Cia, La Habana, Cuba, 1957.
- Cabrera, Lydia, “**La sociedad secreta Abakuá narrada por viejos adeptos**”, Ediciones C. R., Colección de Chicherekú, La Habana, 1958.

- Cabrera, Lydia, “**Ritual y símbolos de la iniciación en la Sociedad Secreta Abakuá**”, en *CATAURO: Una revista cubana de antropología*. Publicación semestral de la Fundación Fernando Ortiz. Año 1, N° 1, La Habana, enero-junio 2000.
- Cabrera, Lydia, “**El Monte**”, Ediciones Universal, Colección de Chicherekú Miami Florida, 1992.
- Cabrera, Lydia, “**Cuentos negros de Cuba**”, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1995.
- Calzadilla Ramirez, Jorge; Ciattini, Alessandra “**Religione, politica e cultura a Cuba**”, Bulzoni Editore, Roma, 2002
- Calzadilla Ramirez, Jorge, “**La religiosidad popular en la identidad cultural**” en:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULOS/ArticulosPDF/0915R070.pdf>
- Calzadilla Ramirez, Jorge, “**El campo religioso y la juventud en la sociedad cubana**”, en *Revista Bimestre Cubana*, No. 14, enero-junio, pp.114 -131, La Habana, 2001.
- Canavacci, Massimo; De Angelis, Roberto, “**Culture del conflitto. Giovani, metropoli, comunicazione**”, Costa e Nolan S.p.a., Roma, 1995.
- Carpentier, Alejo, “**Ecue-Yamba-O**”, Novela afrocubana, Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1977.
- Castellanos, Israel, “**La brujería y el ñañiguismo desde el punto de vista medico legal**”, Medicina legal y criminología afrocubana, en *Criminología afrocubana*, La Habana, 1937.
- Castro Valiente, Joviana, “**El hombre esotérico: expresiones de masculinidad en hombres iniciados en la Sociedad Abakuá en La Habana**”, Tesis en opción al título académico de Master en Sexualidad, Universidad de La Habana, 2012.

- Ciattini, Alessandra, "**Antropologia delle religioni**", Roma, 1998, Carocci editore S.p.A.;
- Ciattini, Alessandra; Salazar, Carlos Miguel, coordinadores, "**Sincretismos heterogéneos. Transformación religiosa en América Latina y el Caribe**", Alpes Editore S.r.l., Roma, 2013.
- Davidson, Basil, "**Black mother, the years of the American slave trade**", Little Brown & Company, Boston, 1961.
- De Céspedes Garcías-Menocal, Carlos Manuel, "**Valores cristianos en la forja de la Nación. Relación entre la transculturación y la ética**", en *CATAURO*, Publicación semestral de la Fundación Fernando Ortiz. Año 1, N°1, La Habana, enero-junio 2000.
- Deschamps Chapeaux, Pedro, "**Los cabildos de los negros de nación en Cuba colonial**", en *Casa de África*, Boletín N° 2, La Habana, 1988.
- Deschamps Chapeaux, Pedro, "**El lenguaje abakuá**", en *ETNOLOGÍA Y FOLKLORE*, revista de la Academia de Ciencias de Cuba N° 4, La Habana, 1967.
- Deschamps Chapeaux, Pedro, "**Marcas tribales en Cuba**", en *ETNOLOGÍA Y FOLKLORE*, revista de la Academia de Ciencias de Cuba N° 8, La Habana, 1969.
- Díaz, Alberto Pedro, "**Para iniciarse en la Sociedad Abakuá**", *ACTAS DEL FOLKLORE* N° 4, La Habana, 1961.
- Domínguez García, Deisy; Domínguez García María Isabel, "**Percepciones sobre la religión en la juventud cubana**", Publicado en CD-R del Departamento de Estudios Sociorreligiosos del CIPS, La Habana, 2001.
- Durkheim, Émile, "**La divisione del lavoro sociale**", Edizione Di Comunià, Milano, 1962.

- Durkheim, Émile, **“Le forme elementari della vita religiosa”**, Newton & Compton, Roma, 1973.
- Durkheim, Émile, **“Le origini dei poteri magici”**, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.
- Durkheim, Émile, **“Per una definizione dei fenomeni religiosi: il sistema totemico in Australia”**; Armando Editore, Roma, 1996.
- Fabietti, U., Remotti, F., **“Dizionario di antropologia”**, Zanichelli Editore, Bologna, 2001.
- Fabietti, Ugo, **“L’identità etnica”**, Carocci Editore, Roma, 2002.
- Frazer, James, **“Il ramo d’oro”**, Boringhieri s.p.a., edizione Universale scientifica, Torino, 1965.
- Freire Fernández Angel, **“Una mirada al mundo de la religión Abakuá”**, inédito, La Habana, 2001.
- Galeano, Eduardo, **“Las palabras andantes”**, Catálogos S.R.L., Buenos Aires, 2001.
- Galeano, Eduardo, **“Le vene aperte dell’America Latina”**, Sperling & Kupfer Editori S.p.A., Milano, 1997.
- Garelli, Franco, **“La socializzazione flessibile: identità e trasmissione dei valori fra i giovani”**, Il Mulino, Roma, 2006.
- Giménez, Gilberto, **“La cultura como identidad y la identidad como cultura”**, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, México, 2003.
- Ghidinelli, Azzo, **“Los grupos humanos que se originaron despues de la conquista en la costa atlantica de guatemala y honduras”**, en http://azzo-ghidinelli.rds.hn/grupos_humanos.pdf
- Giménez, Gilberto, **“Cultura, identidad y memoria”**, en *Frontera Norte*, Vol. 21, Núm . 41, Enero -junio de 2009.

- Giménez, Gilberto, “**Cultura e identidades**”, *Revista Mexicana de Sociología*, México, 2004.
- Guanche, Jesús, “**Influencia africana en los cultos sincréticos cubanos**”, en *Casa de África*, Boletín N° 4, La Habana, diciembre 1988.
- Guanche, Jesús, “**Los signos cubanos de los ritos abakuá**”, en la página Web: Cuba, una identità in movimento, <http://www.archivocubano.org/>.
- Guanche, Jesús, “**Procesos etnoculturales de Cuba**”, Editorial Letras cubanas, Ciudad de La Habana, 1983.
- Guanche, Jesús, “**El itón abakuá y su universalidad simbólica**”, en la página Web: Cuba, un'identità in movimento, <http://www.archivocubano.org/>.
- Guasch, O. “**Observación Participante**”, en Juana Robledo Martín *Cuadernos metodológicos* N° 20, Madrid: CIS; 1997.
- Halbwachs, Maurice, “**La memoria collettiva**”, Edizioni Unicopli, Milano, 1996a.
- Halbwachs, Maurice, “**I quadri sociali della memoria**”, IPERMEDIUM, Napoli, 1996b.
- Herskovits, Melville, “**The Myth of the negro past**”, Beacon Press, Boston, 1958.
- Joset, Paul- Ernest, “**Gli uomini leopardo**”, Il Saggiatore, Milano, 1960.
- Luciano Franco, José, “**La diáspora africana en el Nuevo Mundo**”, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.
- Luciano Franco, José, “**Esquema histórico sobre la trata negrera y la esclavitud**”, en *La esclavitud en Cuba*, La Habana, Instituto de Ciencias Históricas, , pp. 1-10, Editorial Academia, 1986.

- Lachatañere, Rómulo, **“Nota sobre la formación de la población afrocubana”**, en ACTAS DEL FOLKLORE N° 4, La Habana, 1961a.
- Lachatañere, R., **“Tipos étnicos Africanos que concurren en la Amalgama Cubana”**, en ACTAS DEL FOLKLORE N° 3, La Habana, 1961b.
- Levi, Primo, **“Se questo è un uomo”**, Einaudi, Roma, 2005.
- Lévi-Strauss, Claude, **“Mito e significato. L’antropologia in cinque lezioni”**, Il Saggiatore, Milano, 2002.
- Lombardi Satriani, Luigi Maria, **“Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna”**, BUR, Roma, 1997.
- López Valdés, Rafael L., **“Componentes africanos en el etnos cubano”**, Editorial de Ciencias sociales, La Habana, 1985.
- López Valdés, R. L., **“La Sociedad Secreta Abakuá en un grupo de obreros portuarios”**, en *ETNOLOGÍA Y FOLKLORE*, revista de la Academia de Ciencias de Cuba N° 2, La Habana, 1966.
- Lupo, Alessandro, **“Religioni indigene della Mesoamerica moderna”**, en G. Filoramo *Storia delle religioni*, vol. 5 (Religioni dell’America precolombiana e dei popoli indigeni), pp. 169-188, Roma-Bari: Laterza, 1997.
- Massenzio, Marcello, **“Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine”**, Franco Angeli Editore, Milano, 1994.
- Miller, Ivor, **“Obras de fundación: la sociedad abakuá en los años 90”**, en *CAMINOS*, Revista Cubana de Pensamiento socioteológico N° 13-14, La Habana 1999.
- Mintz, Sidney W., **“Caribbean transformations”**, Columbia University Press, Morningside editions, 1989.
- Monistrol Ruano, Olga, **“El trabajo de campo en investigación cualitativa”**, en *Nure Investigación*, n° 29, Julio-Agosto 2007.

- Ortiz, Fernando, “**Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**”, Santa Clara, Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, 1963.
- Ortiz, Fernando, “**Glosario de afronegrismos**”, Editorial de Ciencias sociales, La Habana, 1991.
- Ortiz, Fernando, “Historia de una pelea cubana contra los demonios”, Universidad Central de Las Villas, Departamento de relaciones culturales, 1959.
- Ortiz, Fernando, “**La africanía de la música folklórica de Cuba**”, Editorial Letras cubanas, La Habana, 1993a.
- Ortiz Fernando, “**Etnia y Sociedad**”, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1993a.
- Ortiz, Fernando, “**La tragedia de los ñañigos**”, edición Publicigraf, La Habana, 1993b.
- Ortiz, F., “**Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba**”, Editorial Letras cubanas, La Habana, 1981.
- Ortiz, F., “**Los negros curros**”, Editorial de ciencias sociales, La Habana, colección Fernando Ortiz, 1993c.
- Ortiz, F., “**Los negros esclavos**”, Editorial de ciencias sociales, La Habana, 1975; de la primera edición de *Hampa afrocubana: los negros esclavos. Estudio sociológico y de derecho público*, Revista Bimestre Cubana, La Habana, 1916.
- Pacheco, F., “**Facetas del esclavo africano en América Latina**”, en *ETNOLOGÍA Y FOLKLORE*, revista de la Academia de Ciencias de Cuba N° 8, La Habana 1969.
- Pethes, Nicolas; Rüchatz, Jens, “**Dizionario della memoria e del ricordo**”, Editore Bruno Mondadori, Milano, 2002.

- Perera Pintado, Ana Celia, **“Religiones de origen africano, valores religiosos y cambio social en Cuba”**, en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULOS/ArticulosPDF/1315P062.pdf>
- Pérez Martínez, Odalys., **“La Sociedad Abakuá en Cuba y el estigma de la criminalidad”**. Tesis en opción a Master en Criminología, inédito, La Habana 2006.
- Ramos, Artur, **“As culturas negras no Novo Mundo”**, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1979.
- Restrepo, Eduardo, **“Entre arácnidas deidades y leones africanos: contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia”**, en *Tabula Rasa*, Revista de Humanidades, ISSN: 1794-2489, Colombia, 2003.
- Robledo Martín, Juana, **“Observación participante ¿técnica o método?”**, en *Nure Investigación*, nº 39, Marzo – Abril 2009
- Ronzon, Francesco, **“Sul campo. Breve guida alla ricerca etnografica”**, Meltemi Editore, Roma, 2008.
- Rosaldo, Renato, **“Cultura e verità: ricostruire l’analisi sociale”**, Meltemi Editore, Roma, 2002.
- Sartre, Jean Paul, **“L’esistenzialismo è umanesimo”**, Armando Editore, Roma, 2000.
- Sciolla, Loredana, **“Identità personale e collettiva”**, en Enciclopedia delle Scienze Sociali Treccani, 1994.
- Sciolla, Lordana, coordinadora **“Identità: percorsi di analisi in sociologia”**, Rosenberg & Sellier, Torino, 1983.
- Sosa Rodríguez, Enrique, **“Características de la sociedad secreta de hombres leopardo Ekpe y su transculturación en Cuba”**, en *Casa de África*, Boletín Nº 2, La Habana 1980.

- Sosa Rodríguez, Enrique, **“El Carabalí”**, Editorial Letras cubanas, Ciudad de La Habana, Cuba, 1984.
- Sosa Rodríguez, Enrique, **“Los ñañigos”**, Ediciones Casa de las Américas, La Habana, Cuba, 1982.
- Tarrés, María Luisa, coordinadora, **“Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social”**, El Colegio de México, México D.F, 2001.
- Tejada Alonso, Aurelio, **“La espiritualidad religiosa en Cuba hoy”** (Presentación en la conferencia sobre *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Cuba a tres años de la visita del Papa Juan Pablo II*, organizada por Washington Office on Latin America -WOLA-, en American University Washington, D.C., el 14 de mayo del 2001), en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULOS/ArticulosPDF/15A086.pdf>
- Tullio- Altan, Carlo, **“Soggetto, simbolo e valore. Per un’ermeneutica antropologica”**, Feltrinelli Editore, Milano, 1992.
- Tullio- Altan, Carlo, **“Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici”**, Feltrinelli Editore, Milano, 1995.
- Turner, Victor, **“Dal rito al teatro”**, Società Editrice Il Mulino, Bologna, 1986.
- Turner, Victor, **“Antropologia della performance”**, Società Editrice Il Mulino, Bologna, 2008.
- Turner, Victor, **“El proceso ritual. Estructura y antiestructura”**, UNIGRAF S.A. Mostoles, Madrid, 1988.
- Vizcaíno, María Argelia, **“El misterio del tambor Ékue”**, en la página Web: Cuba, una identidad in movimiento, <http://www.archivocubano.org/>.
- Vizcaíno, María Argelia, **“Leyendas abakuá”**, en la página Web: Cuba, una identidad in movimiento, <http://www.archivocubano.org/>

- Vizcaíno, María Argelia, “**Abakuá: Los ñañigos y sus secretos**”, en la página Web: Cuba, una identità in movimento, <http://www.archivocubano.org/>.
- Webster, Hutton, “**Primitive secret societies**”, en <https://archive.org/details/primitivesecret00unkngoog>
- Zayas Torres Ramón, “**El eco de Ekue**”, inédito, La Habana, 2005.
- Zayas Torres Ramón, “**La Sociedad Secreta Abakuá: su influencia en el arte**”, inédito, La Habana, 2003.
- Zayas Torres, Ramón, “**La relación barrio-juego Abakuá en la ciudad de la Habana**”, *CATAURO*, Revista cubana de antropología: pp. 113- 131, Publicación semestral de la Fundación Fernando Ortiz, La Habana, Año 8, Nº 15, enero- junio 2007.
- Zayas Torres, Ramón, “**La sociedad Abakuá y su función comunicativa: prácticas constitutivas de discursos**”, Tesis presentada en opción al grado científico de doctor en ciencias de la comunicación, Universidad de La Habana, 2013.

Glosario:

- Abasí: dios Todopoderoso;
- Abanekue: miembro de la sociedad;
- Baroko: ceremonia de iniciación de los obonekues;
- Beromo: procesión;
- Bongó: tambor de la orquesta ñáñiga;
- Ekobio: amigo, hermano en la religión;
- Ekpe: leopardo, sociedad secreta masculina del Calabar;
- Ekué: tambor más sagrado de Abakuá;
- Fambá: templo;
- Gandó: trazo sagrado;
- Ifán: ramita para asperger;
- Indiabon: alta jerarquía;
- Iriongo: rincón del fambá dónde se oculta ekue;
- Isaroko: patio exterior del fambá;
- Itón: cetro de mando;
- Iyá: pez, madre;
- Kunansa: ayudante de Nasakó;

- Mbori: chivo;
- Mokuba: bebida para juramentos;
- Mukarará: blanco;
- Muñón: pluma, símbolo de alta jerarquía;
- Ndísime: candidato al ingreso en Abakuá;
- Ngomo: yeso;
- Nkame: parla sagrada;
- Nlloro: ceremonia fúnebre;
- Obón: jefe;
- Saékue: güín para tocar (fragayar) ekue;
- Seséribó; tambor sagrado hecho con el güiro de Sikán;
- Sikán: princesa que descubrió el pez;
- Tánze: pez sagrado que encarna Abasí;
- Uyo; voz sagrada de Abasí;
- Wemban: brujería para hacer la "limpieza";
- Yuyú: fuerza u objeto sobrenatural.