

Relaciones entre formas tradicionales
de la comunicación cultural
en el Calabar
y el legado escrito
entre los abakuá cubanos*

IVOR L. MILLER

*Arán arán Efík abeson kaño nyugue afeñi-
pa makaro ngomo: la gente de Efík mandó
escrita (trazados los signos) en un papel
blanco «la declaración de guerra».*

Frase en abakuá cubano referida al sistema
de escritura tradicional de Calabar.¹

INTRODUCCIÓN

La tradición oral ha sido, y es, el principal
vehículo de transmisión cultural en África
occidental, pero durante siglos el aprendizaje

IVOR L. MILLER
Catedrático
del Departamento de
Historia y Estudios
Internacionales de la
Universidad de Calabar,
Nigeria. Investigador
Asociado del Centro
de Estudios Africanos
de la Universidad
de Boston.

* Por su ayuda durante la investigación, muchas gracias
para Zana I. Akpagu (vicecanciller de la Universidad
de Calabar), Peter F. Appio, Isabela Aranzadi, el
ingeniero B. E. Basse, Frank Cabrera Suárez «Obeché»,
Matt Childs, James Epoke, Patricia González, «Prince»
Ijekpa Urum Ijekpa, «Ndabo» Etim Ika, David Imbua,
Christopher Krantz, A. J. H. Latham, Paul Lovejoy,
Victor Manfredi, David Northrup, la Fundación
Pandrillus, Okon E. Uya y a varios líderes abakuá que
desearon permanecer anónimos.

¹ Lydia Cabrera. *La lengua sagrada de los ñañigos*, p. 67.
En La Habana, un líder abakuá interpretó: «Esta es
una frase de la colonia: *Abesúnkányo*, "transmisión";
Nyúge, "pago por servicios"; *Npáñipe*, "papel"; *Makaró
ngómo*, "escribir"». (Anónimo 1, comunicación per-
sonal, La Habana, 2013).

en diferentes formas ha desempeñado también un importante papel. Por ejemplo, la zona de Cross River, en Nigeria y Camerún, es famosa por sus textos o pictogramas en *nsibidi* autóctonos y antiguos, así como también por las elites *efik* del puerto atlántico de Calabar, con un dominio del inglés alfabético en el siglo XVIII. Basado en estos precedentes, este ensayo muestra suficiente prueba circunstancial para considerar la influencia de los inmigrantes cautivos provenientes de esta región, quienes entraron en las ciudades cubanas de La Habana y Matanzas en la producción de manuscritos durante la colonia española desde principios de los años 1800.

Estos textos contienen información mítica e histórica acerca de la Sociedad Abakuá codificada en el lenguaje de la iniciación, empleando una mezcla de pictogramas y escritura alfabética, así como también detallados mapas «míticos» de la región de Calabar.

El Abakuá había sido fundado en instituciones de la región de Cross River, incluyendo la sociedad «del leopardo» *Ékpè*, y sus miembros preferían proteger toda la información sobre sí mismos de la observación de las autoridades coloniales y de otros *intrusos*, por tanto, estos manuscritos estuvieron escondidos para los no miembros durante dos siglos.

Sin embargo hoy, después de veinte años de investigación colaborativa con el autor, algunos líderes abakuá han comenzado a compartir páginas de sus archivos dadas las nuevas posibilidades de comunicación directa con sus contrapartes de Calabar. Así, aunque el aprendizaje en ambos lados del Atlántico se asocia usualmente a la cultura

y formas sociales europeas, el acceso a los manuscritos abakuá permite una comparación en el uso de la escritura en Calabar y Cuba como una herramienta para enfatizar formas de pensamiento y acción no europeas. Estos documentos raros sugieren que los africanos esclavizados en una economía de plantación en las Américas trajeron formas africanas específicas de aprendizaje para sostenerse a sí mismos en un ambiente foráneo.

CALABAR Y SU DIÁSPORA: UNA HISTORIA EN MÚLTIPLES TEXTOS

En la región del bajo Cross River, los líderes comunitarios cultivaron durante mucho tiempo varios sistemas de aprendizaje, siendo los más famosos las «artes comunicativas *nsibidi*», que incluían textos y códigos comúnmente vistos en los mantos sagrados *Ùkàrá*, utilizados exclusivamente por miembros titulares de la sociedad «del leopardo» *Ékpè*. *Ùkàrá* muestra símbolos *nsibidi* metafóricos para expresar las ideas fundamentales del grupo. En la figura 1 el manto *Ùkàrá* muestra animales emblemáticos de la región, incluyendo un leopardo, una serpiente pitón, un cocodrilo, un camaleón, una tortuga y también una espada para la defensa, cuerdas de manila (dos medios círculos) para la salud, una campana idiofónica de metal doble que simboliza realeza, y finalmente el «jefe» sentado sobre el *Ékpè*, que es, por lo tanto, la autoridad más alta en la comunidad. La comunicación *nsibidi* también se manifiesta a través de signos dibujados en objetos o sobre la tierra, a través de gestos, toques de tambor, cantos

y otros.² Los códigos *nsibidi* también se muestran durante presentaciones de mascaradas, y cada categoría de vestuario con un diseño específico y adornos, ejecutando movimientos comunicativos según sus ritmos particulares. En épocas más actuales se adicionó el idioma y alfabeto inglés al

sistema de aprendizaje que ya existía en Calabar.³ Todos continúan coexistiendo en la región, y desde los años 1750 han influenciado en la cultura de los pueblos del Cross River, incluyendo aquellos que fueron esclavizados y forzados a emigrar al Caribe, donde se les conoce como carabalfes,



Figura 1. Símbolos *nsibidi* de Abiriba. Fotografía de Ivor L. Miller, Calabar.

² Existe una extensa literatura en *nsibidi*, aunque el tema queda por estudiar profundamente, debido a que *nsibidi* tiene muchas variantes regionales; y el *Ékpè nsibidi*, el más desarrollado y complejo, solo es conocido por pocos altos jefes muy hábiles. La literatura en *nsibidi* parece tener su inicio con una referencia en Hugh Goldie. *A Dictionary of the Efik Language, in Two Parts. I. Efik English; 2. English and Efik*, p. 225. Ver además Ute Röschenhaler. *Purchasing Culture: The Dissemination of Associations in the Cross River Region of Cameroon and Nigeria*, pp. 158, 328; Paul Lovejoy. «Transformation of the *Ékpè* Masquerade in the African Diaspora», in Christopher Innes, A. Rutherford and Brigitte Bogar (eds.). *Carnival: Theory and Practice*, p. 137.

³ La información sobre *Ékpè* y el enmascaramiento corporal como símbolos se encuentra en Bassey Efiog Bassey. *Ékpè Efik: A Theosophical Perspective* (reimpresión del original de 1998), Trafford Publishing, Victoria, B. C., 2001, pp. 26-27; Bárbara Balbuena Gutiérrez. *El íreme abakuá*; Ivor L. Miller. *Voice of the Leopard: African Secret Societies and Cuba*, pp. 196-197; y Robert Farris Thompson. *Flash of the Spirit: African & Afro-American Art & Philosophy*, pp. 260-262.

por el nombre de la ciudad portuaria de Calabar.⁴

En Cuba los carabales y sus descendientes crearon manuscritos que documentan narraciones mítico-históricas acerca de las civilizaciones de Cross River: figuras históricas, comunidades importantes, actividades comerciales, todas en el contexto de la fundación de la sociedad «del leopardo» Ékpè, la forma suprema de gobierno para

cientos de comunidades en el área. Los manuscritos se escribieron en el lenguaje ritual del abakuá, también conocido como «Brikamo-Carabalí», con interpretaciones en español. Contienen cientos de ejemplares de *nsibidi* (signos) para el enmascaramiento corporal y sus códigos simbólicos. Por ejemplo, la frase abakuá *Nyuáó magán, mangamanga tereré*, interpretada como «lo que está escrito no se puede borrar», se refiere a los

signos dibujados con tiza sobre los cuerpos de los iniciantes, lo que implica que la membresía es un compromiso de por vida.⁵ Los manuscritos cubanos documentan las «firmas» derivadas de los signos de la región de Cross River (figura 2). Cada signo se relaciona con un título específico y objeto ritual.

Estos manuscritos también contienen dibujos de bailarines enmascarados típicos de la región de Calabar, que actuaron en Cuba en las pasadas generaciones. En el ejemplo siguiente (figura 3), la página manuscrita reproduce la imagen de un bailarín enmascarado dibujado o visto en 1850 en La Habana. En la nota se puede leer: «Ireme Acanapon. Enlluanza enlluge mocuba... Este fue el primer saco o mokóndo que se bautizó en África en tierra Obani. Libreta de Antonio Candemo, año 1850, Regla». La frase abakuá *Enyuánsa* (unión), *enyúge* (derecho), *mokúba* (bebida del ritual), significa «ingerir la bebida ritual de la iniciación une al miembro con el grupo».

El aprendizaje carabalí ha sido documentado en La Habana desde principios del siglo XIX. La utilización de los signos *nsibidi* en Cuba es una fuerte evidencia de la continuidad desde África occidental hasta el Caribe. El uso del alfabeto romano es claramente un débil argumento, ya que este fue adquirido también en Cuba. Pero la evidencia del uso del inglés del viejo Calabar en términos abakuá indica la presencia de elites de Calabar hablantes de inglés.⁶ Después de revisar las principales fuentes históricas y de examinar importantes manuscritos abakuá en archivos



Figura 3. Bailarín enmascarado. Regla. 1850. Fotografía de Ivor L. Miller, La Habana.

privados, el autor se plantea las siguientes interrogantes sobre la historiografía de esos manuscritos: ¿desde cuándo existen?, ¿quién los creó y por qué?, ¿cuánto ha sido su contenido cambiado o aumentado a través de generaciones?, ¿cuál es la relación de estos textos con la tradición oral en el siglo XIX?, y ¿cómo se utilizan en las presentaciones rituales contemporáneas? Estas preguntas no pueden ser

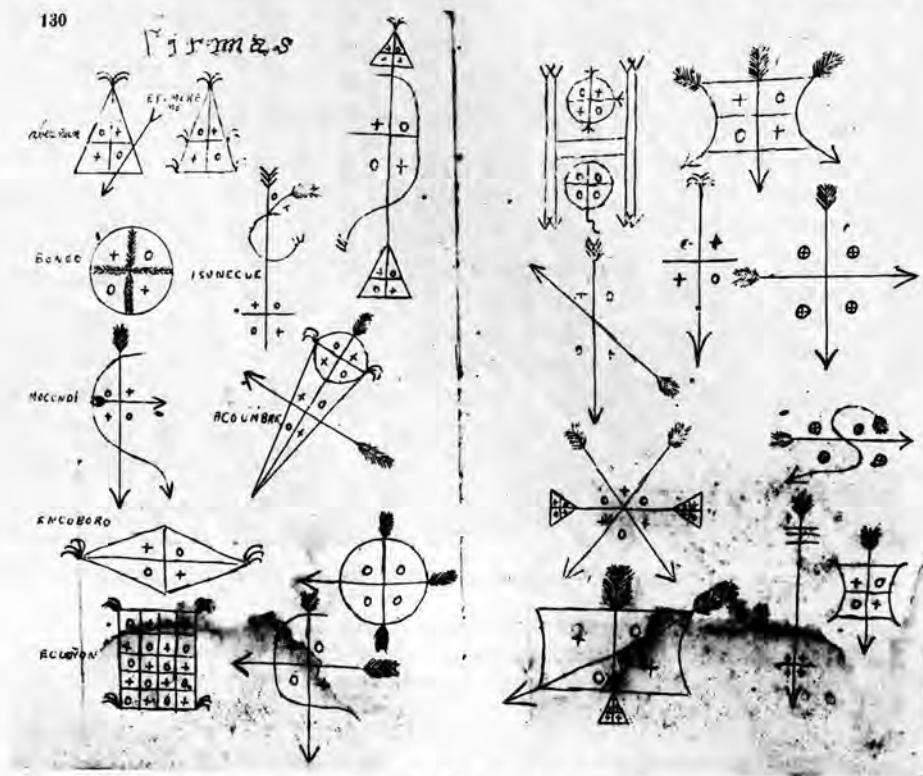


Figura 2. Símbolos *nsibidi* de La Habana. Fuente: Manuscrito cubano. Fotografía de Ivor L. Miller, La Habana.

⁴ Los símbolos *nsibidi* de la región del Cross River sirven de fuente a los símbolos rituales utilizados en Cuba, Haití, Brasil y Trinidad. Para ejemplos, ver Fernando Ortiz. «La tragedia de los ñáñigos», *Cuadernos Americanos* 52: 4 (1950), 85; Alfred Métraux. *Voodoo in Haiti*, Grey Gundaker. *Signs of Diaspora, Diaspora of Signs: Literacies, Creolization and Vernacular Practice in African America*; Amanda Carlson. «Nsibidi Old and New Scripts», *Inscribing Meaning: Writing and Graphic Systems in Africa Art*; Bárbaro Martínez Ruiz. *Kongo Graphic Writing Systems and Other Narratives of the Sign*, 2013.

⁵ Rafael Roche y Monteagudo. *La policía y sus misterios en Cuba*, 3ra edición, p. 91. Ver también Lydia Cabrera. Ob. cit., p. 441.

⁶ Para ejemplos, Ortiz documentó un cabildo carabalí llamado Ingré, interpretando el término como una corrupta pronunciación al español de «inglés»; Fernando Ortiz. *Glosario de afronegrismos*, p. 253. Deschamps se refirió al cabildo carabalí Ultán, una corrupción de la pronunciación española «Old Town», nombre en inglés de la comunidad Òbútóng de Calabar. Pedro Deschamps Chappeaux. «Margarito Blanco «Osongo de Ultán»», *Boletín del Instituto de Historia y del Archivo Nacional* (65): 97-109, 1964.

respondidas definitivamente en la actualidad porque hasta hace poco no habían sido puestas a disposición para estudiarlas.

Estas notas preliminares toman en cuenta la relación ente los inmigrantes carabalés letrados venidos a principios del siglo XIX y el aprendizaje abakuá inicial, a la vez que confirman las contribuciones escritas por los miembros hispano-descendientes que se unieron a las sociedades en la década de 1860.⁷ Parte de la evidencia circunstancial de que los emigrantes africanos participaron en la documentación, sea la oral o la escrita, está en el hecho de que los contenidos de los manuscritos abakuá han arrojado luz sobre fuentes africanas específicas de este lenguaje ritual.⁸ Basado en evidencias disponibles, parece que a inicios del siglo XIX, los primeros manuscritos abakuá sirvieron para documentar la tradición oral, utilizados como medios de aprendizaje para los iniciantes; pero a principios del siglo XX adquirieron una autoridad paralela a la tradición oral, y a finales del mismo siglo, después que los africanos fundadores los entregaran, han obtenido una autoridad superior.

Las siguientes cuatro secciones exploran lo que actualmente se conoce como

aprendizaje alfabético en Calabar, el uso de los múltiples textos en carabalí cubano, la literatura cubana y nuevas evidencias surgidas de los archivos de manuscritos de los líderes abakuá.

EL SURGIMIENTO DE LA CLASE COMERCIANTE CONOCEDORA DE LA LENGUA INGLESA

El idioma inglés llegó a Nigeria suroriental con los comerciantes británicos entre 1662-1689, cuando al menos sesenta y ocho barcos negreros ingleses comerciaron en Calabar.⁹ A principios del siglo XVIII, comerciantes europeos, capitanes de barco y sus tripulantes, documentaron la adquisición del inglés de los mercaderes locales y sus familiares —en general representantes titulares de las comunidades hablantes de efik conocidas como *Átákpà* (Duke Town/New Town), *Òbútóng* (Old Town) y *Òbíókò* (Creek Town)— quienes actuaban como intermediarios en el comercio entre los europeos y el interior del país. El capitán marino Snelgrave describió la comunicación en inglés con líderes de Calabar

en 1713 a través de su traductor local.¹⁰ En 1717, un cirujano de una nave de visita en Calabar reportó que «el hijo del rey Ambo hablaba un inglés tolerable al menos para hacerse comprender».¹¹

Bajo el cuidado de sus socios comerciales británicos, hijos de las elites efik se escolarizaron en Liverpool y Bristol. Este proceso condujo al uso del inglés alfabético en Calabar ya por la década de 1750.¹² Después de citar muchos ejemplos epistolares de comerciantes de Calabar, Paul Lovejoy y Daniel Richardson concluyeron que «los principales comerciantes en el viejo Calabar tienen conocimientos y fluidez en inglés o de su versión pidgin tan pronto como los años 1750».¹³ En 1776, una carga de la nave *Héctor* hacia el viejo Calabar incluía materiales para escribir, «cuadernos de notas», «polvo de tinta» y «plumillas de escribir comunes»:

Tres [libros] tomos encuadernados en cuero	15 s
Tres ditto	12
Un paquete con 500 hojas cosida en grupos de 24 de 13½ x 17 pulgadas	9
1 caja de papel adhesivo	1
6 cartuchos de tinta en polvo	3
100 plumillas comunes	1 ¹⁴

Un ejemplo impresionante del aprendizaje del inglés es el diario de un comerciante efik conocido por los británicos como Antera Duke y como Ntiero Edem Efiom en lengua efik, quien posiblemente nació en la década de los años 1730.¹⁵ Las partes restantes del diario de Duke datan de entre 1785-1788, contienen 10 510 palabras y revelan un vocabulario de trabajo de cuatrocientas palabras en inglés.¹⁶ Behrendt, Latham

¹⁰ Al hablar con «El rey jefe [...] llamado Acqua [Akwa]», Snelgrave recordaba, «Obligué al lingüista que le dijera...». William Snelgrave. *A New Account of Some Parts of Guinea and the Slave-Trade*. Introducción.

¹¹ T. Aubry. *The Sea Surgeon: Or the Guinea Man's Vade Mecum*, John Clarke, London, 1729, pp. 113-114.

¹² «Las relaciones personales estrechas y duraderas entre familias europeas y africanas forjadas por el comercio y la comunicación, distinguen a Calabar de otras comunidades en el África atlántica». (Stephen Behrendt et al., *The Diary...*, p. 79).

¹³ Paul E. Lovejoy and David Richardson. «Trust, Pawnship, and Atlantic History: The Institutional Foundations of the Old Calabar Slave Trade», *American Historical Review* 104: 2 (1999), 341.

¹⁴ Véase Stephen Behrendt et al. *The Diary...*, p. 123.

¹⁵ «Antera Duke—Ntiero Edem Efiom, para usar su nombre completo en efik—probablemente nació en la década de 1730» y murió antes de 1809: véase Stephen Behrendt et al., *The Diary...*, p. 2. Según el ingeniero Bassey Efiom Bassey, «Ntiero no es un nombre real efik; pudiera ser un sobrenombre que significa "déjeme estar ahí". Edem Efiom se supone que sea el hermano mayor de Okoho Efiom, la madre de los jimaguas que fundaron *Átákpà* hace mucho. Hoy Edem Efiom es un nombre común» (comunicación personal, 2014). Véase también «The Ntiero House of Etim Efiom» y «Etim Efiom House Duke Town, Calabar», en Nath Mayo Adedira. «Old Calabar in Retrospect», Exhibition Catalogue, National Museum, Old Residency, Calabar, 1996, pp. 23-24. Existen también otros manuscritos escritos en el siglo XIX por líderes de la familia efik guardados por sus descendientes (O. E. Uya, comunicación personal; e ingeniero Bassey Efiom Bassey, comunicación personal).

¹⁶ Según Stephen Behrendt et al. (*The Diary...*, p. 3), «El diario de Antera Duke es el texto africano más extenso que existe de la época precolonial en Calabar. Contiene 10 510 palabras, y revela que Antera Duke tenía un vocabulario de trabajo de 400 palabras en inglés». El texto original se envió a Edimburgo en los años 1850-1860, donde un misionero copió partes a mano a principios del siglo XX. El texto original desapareció en los años 1940 y parece que está perdido. (Stephen Behrendt et al., *The Diary...*, pp. 4-5).

⁷ Hasta que aparezcan otras evidencias, se excluye la influencia de hablantes de yorùbá letrados procedentes de Lagos y Freetown, quienes ya estaban en La Habana y Matanzas en los años 1800. Esto se debe en parte a que el tráfico trasatlántico de hablantes yorùbá alcanzó un auge posterior al de la llegada de los procedentes de Cross River, y a que los yorùbá letrados fueron bautizados, una influencia no encontrada en las narraciones abakuá fundacionales.

⁸ Ver: Ivor L. Miller. «Cantos abakuá de Cuba: examen de la nueva evidencia lingüística e histórica de la diáspora africana», *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, 8 (15): 4-33, 2007; Ivor L. Miller. *Voice...*, pp. 201-213; Lydia Cabrera. Ob. cit. En la actualidad, lingüistas especializados en lenguas de la región de Cross River están estudiando esta fuente principal de la lengua abakuá.

⁹ «La creación de la compañía londinense Royal Adventurers (1660), y su sucesora, la Real Compañía Africana (1672), alentaron los esfuerzos comerciales británicos en la región del bajo Cross River. Papeles de las compañías que sobrevivieron documentan que al menos sesenta y ocho esclavistas ingleses comerciaban en el «Viejo Calabar» desde 1662 hasta el estallido de la guerra del Rey William en 1689 [...] Nosotros asumimos que no solo algunos de estos capitanes se fueron hacia Calabar River, sino también que en contacto diario entre los marineros británicos y los comerciantes africanos estimularon la adquisición del idioma inglés entre algunos efik y sus vecinos». Stephen Behrendt, A. J. H. Latham, David Northrup. *The Diary of Antera Duke, and Eighteenth-Century African Slave Trader*, p. 49.

y Northrup señalan: «Antera Duke, al igual que su padre y abuelo, aprendieron a escribir y hablar inglés comercial para comunicarse con los marineros británicos [...] ya que la comunidad de comerciantes [...] comenzó a negociar cargamentos de esclavos y marfil para mercados de ultramar».¹⁷

Esta forma de aprendizaje, encaminada en principio a la teneduría de libros y la comunicación con mercaderes británicos, también se utilizaba para la comunicación interna entre los líderes comunitarios. Antera Duke, titular en la sociedad «del leopardo» Ékpè, suprema institución gobernante en la región, se refería a las actividades Ékpè en varias anotaciones, incluyendo el uso de sanciones Ékpè en disputas dentro de la comunidad y entre comunidades, dando, por tanto, «la primera evidencia escrita acerca de la sociedad Ékpè».¹⁸

ESCUELAS ABORÍGENES EN CALABAR

Los primeros europeos autorizados a establecerse en tierras de Calabar fueron escoceses presbiterianos, quienes llegaron en 1846 invitados por los reyes comerciantes efik de Óbiókò (Creek Town) y Átákpà (Duke

Town). Se considera que estos misioneros crearon las primeras escuelas en Calabar, sin embargo, las narraciones de comerciantes británicos en visitas entre los años 1790 hasta los años 1820, refieren escuelas aborígenes organizadas por comerciantes locales para la enseñanza de la lectura, la escritura y la aritmética a sus familias.¹⁹ En la década de los años 1820, el comerciante británico John Adams escribió:

Muchos de los nativos (de Calabar) escriben inglés, un arte adquirido primero por algunos de los hijos de los comerciantes, quienes habían visitado Inglaterra, y los cuales tuvieron la sagacidad de mantenerlo hasta la actualidad. Ellos crearon escuelas y maestros con el propósito de enseñar este arte a los jóvenes pertenecientes a familias influyentes.²⁰

Según William Hutton, quien también escribiera en la década de los años 1820, «En el viejo Calabar se comprenden diferentes idiomas europeos, el inglés se habla, se enseña, se lee y se escribe; ellos mantienen relaciones mercantiles regulares en nuestro idioma».²¹ Antes de la llegada de los misioneros, en Calabar el aprendizaje en inglés se utilizaba para

documentar actividades comerciales, específicamente la teneduría de libros, la comunicación con comerciantes europeos, así como también eventos notables de la sociedad Ékpè, y otras tradiciones aborígenes.²² Según Lovejoy y Richardson:

La educación en el viejo Calabar se desarrolló y se mantuvo a pesar de la ausencia de musulmanes letrados, de una población europea residente, o la presencia de mulatos. La expansión del inglés se relacionó directamente con el dominio del comercio inglés, aunque no parece que extranjeros hablantes de inglés hayan permanecido por mucho tiempo, al menos no antes de que la misión presbiteriana estableciera su sede en la década de los años 1840. La adopción del inglés, por tanto, parece ser una decisión conscientemente tomada por las familias de comerciantes en el viejo Calabar. El conocimiento del inglés también fue una medida proteccionista parcial, en ocasiones para prevenir la esclavitud de peones o para asegurar el regreso de sus familiares de las Américas.²³

Solamente después de la abolición oficial del comercio esclavista trasatlántico en 1842, con la llegada del reverendo Hope Waddell a Calabar en 1846, el aprendizaje del inglés se asoció a los estudios bíblicos; de esa manera, en los primeros manuscritos

cubanos se espera encontrar un interés en la tradición Ékpè opuesto a las referencias bíblicas, como es el caso.

AFRICANOS DEL OESTE CON APRENDIZAJE ALFABÉTICO EN LAS AMÉRICAS

Algunas veces, residentes letrados de Calabar eran deportados a las Américas. Como señalaron Lovejoy y Richardson, «...la presencia de pocos individuos letrados en la diáspora ha de tenerse en cuenta en las discusiones sobre educación y su propagación dondequiera que se encontraran personas identificadas como Ígbò o Moko (aborígenes de Ibibio u otras regiones de Cross River)».²⁴ Lovejoy señala además que:

Los mercaderes y sus numerosas familias que facilitaron la deportación de los esclavizados no eran inmunes a la esclavización, como se revela en la correspondencia de la época, tal como en una carta de Duke Ephraim a Richard Rogers en 1789. Hubo varias formas en que miembros de la elite educada terminarían esclavizados. Por ejemplo, algunos simplemente eran capturados por deudas o abusos, y habían sido juzgados colectivamente.²⁵

La evidencia disponible sugiere, sin embargo, que comerciantes hablantes de efik

¹⁷ *Ibidem*, p. 2.

¹⁸ La primera anotación, fechada el 18 de enero de 1795, relata una disputa entre los comerciantes Effik Egbo Young Ofiong y Little Otto, la que fue resuelta por la sociedad Ékpè; véase Stephen Behrendt et. al., *The Diary...*, pp. 3, 27. Antera Duke menciona a Ékpè a lo largo del diario.

¹⁹ Según Paul E. Lovejoy y David Richardson. «Letters of the Old Calabar Slave Trade, 1760-1789», in Vincent Carretta y P. Gould (eds.), *Genius in Bondage: Literature from the Early Black Atlantic*, University Press of Kentucky, Lexington, Kentucky, 2001, p. 114, n. 32, «...parece que había una escuela en el viejo Calabar al menos dos décadas antes de que se establecieran los primeros misioneros».

²⁰ Captain John Adams. *Remarks on the Country extending from Cape Palmas to the River Congo; including Observations on the Manners and Customs of the Inhabitants*, pp. 143-144.

²¹ William Hutton. *A Voyage to Africa: including a Narrative of an Embassy to One of the Interior Kingdoms, in the Year 1820 with Remarks on the Course and Termination of the Niger, and other Principal Rivers in that Country*, p. 398. En 1828, Holman informa: «...la gente, ávida de recibir cualquier instrucción, particularmente la escritura, que en el presente los jefes enseñan entre ellos de manera imperfecta». Véase James Holman. *Travels in Madeira, Sierra Leona, Teneriffe, St. Jago, Cape Coast, Fernando Poo, Prince Island, etc.*, p. 399.

²² «En los años 1780, según Mathews, Penny y Norris, «la educación de estos niños aquí [Liverpool], se limita a la lectura, la escritura y un poco de aritmética, con la bastante religión que personas de su edad y situación reciben de sus maestros». Otra evidencia sugiere que no se transfería mucho de la religión. El cristianismo no tenía presencia en el viejo Calabar antes de los años 1840», citado por Paul E. Lovejoy y David Richardson. «Letters...», p. 96.

²³ *Ibidem*, p. 98.

²⁴ *Ídem*.

²⁵ Paul E. Lovejoy. «The Transformation...», p. 142.

guardaban celosamente para sí mismos el conocimiento alfabético, es decir, para excluir a los hablantes de *Ibibio* e *Igbò*, quienes eran sus competidores; por tanto, en este ensayo el término comerciantes educados se refiere a un pequeño grupo de hombres en *Àtákpà*, *Òbiokò* y *Òbútòng*. Por ejemplo, en 1790 un comerciante británico de visita en Calabar informaba que un «rey» local llamado Ephraim había vendido una de sus esposas a un barco negrero británico, y que ella «podía hablar inglés y un inglés muy bueno».²⁶

En la diáspora de los hablantes *yorùbá* hay abundantes evidencias de que los africanos educados esclavizados en el Caribe crearon manuscritos en su idioma. J. Matory ha demostrado que los africanos educados influyeron en los manuscritos derivados del *yorùbá* en Brasil y Cuba.²⁷ Lydia Cabrera informaba que «...allá el 1800, o quizá antes, Sixto Samá, educado en una misión inglesa de Sierra Leona, en una codiciada libreta que escribió y que copiaban en Matanzas sus discípulos que sabían leer y escribir».²⁸

[Cabrera también documentó el caso] «...de un Andrés Monzón, que aprendió a leer y a escribir en una misión inglesa de Nigeria, y legó a sus descendientes [cubanos] muestras de su sabiduría compendiada en

una impecablemente escrita. En ella aprendemos el Padre Nuestro... en *yoruba*».²⁹

Estos dos ejemplos muestran la influencia de escuelas cristianas en las costas de tierra *yorùbá*. Cada ciudad portuaria africana tiene una relación histórica distintiva con el aprendizaje alfabético y los misioneros. El caso de Calabar (*Àtákpà* y *Òbiókò*) es excepcional, ya que este aprendizaje es anterior a la llegada de los misioneros.

EL CARABALÍ EN CUBA

Los esclavos africanos estuvieron en Cuba por cuatro siglos, al tiempo que grandes poblaciones de «artesanos libertos» vivieron en las ciudades de La Habana y Matanzas a principios de los años 1800. Este ensayo inicialmente se centra en el período desde 1750 hasta 1841; desde el surgimiento del aprendizaje del inglés en Calabar (*Àtákpà*, *Òbiókò* y *Òbútòng*) hasta la abolición del comercio de esclavos trasatlántico desde ese puerto. En la Cuba colonial urbana, los africanos se reagruparon para defender sus intereses y perpetuar las costumbres de su tierra natal.³⁰ Estos grupos eran legalizados frecuentemente por las autoridades coloniales, conocidos como *cabildos de*

nación, o consejos africanos neo-étnicos, porque las autoridades coloniales buscaban dividir a los africanos en «grupos tribales» para controlar sus actividades.³¹ En La Habana, en 1755, el obispo Morell oficializó «los cabildos creados espontáneamente por africanos desde el siglo XVI».³² De los veintiún cabildos africanos documentados por Morell, cinco eran *carabalí* (es decir, de Calabar).³³ Sus miembros provenían generalmente de la región de Cross River, quienes partieron de los puertos de Bimbia, Bonny, Calabar, Duala y otros de regiones costeras cercanas.

La llegada de los *carabalíes* en el siglo XIX es necesariamente indocumentada, debido a que después del acuerdo anglo-hispano de 1817, que prohibía el comercio de esclavos en las colonias, los colonos cubanos incrementaron el comercio ilegal.³⁴ Por ejemplo, en 1828 en *Àtákpà* (Duke Town), James Holman, agente británico antiesclavista, describió un barco negrero cargando esclavos para La Habana: «anclamos frente a las costas del viejo Calabar o Duke Town [...] Encontramos una goleta española de La Habana en espera de esclavos».³⁵ Una vez en los centros urbanos cubanos, la organización

interna de africanos tenía que ser necesariamente encubierta. Matt Childs encontró evidencias de que los *cabildos* africanos estaban formados por diversos inmigrantes africanos; solo cuando había un grupo grande de una lengua o región estos se separaban del resto.³⁶ Un ejemplo de ello es un *cabildo* en La Habana colonial llamado Ingré, una mala pronunciación de «inglés» en español, lo que indica que este nombre se refiere a *carabalíes* de habla inglesa o a «*efik gentlemen*», es decir, «caballeros ingleses».³⁷ El hecho de la creación de este *cabildo* bajo ese nombre explica que había suficientes «caballeros ingleses de Calabar» para conformar tal grupo.

Otro *cabildo* *carabalí* se llamó *Ultán*, aparentemente una mala pronunciación del inglés «Old Town», es decir, la comunidad *Òbútòng* de Calabar, de donde se esclavizaron varios líderes en 1767 durante una batalla con los también líderes *Àtákpà*, apoyados por mercaderes británicos.³⁸

No hay documentación conocida de que la víctimas de esta batalla llegaran a Cuba, pero sí se sabe que algunos arribaron a la Dominica, puerto libre británico donde con frecuencia los cubanos compraban esclavos.³⁹

³¹ El término *cabildo* se refiere a un consejo o a lo que en Nigeria todavía se le llama una «reunión».

³² Leví Marrero. *Cuba: Economía y sociedad*, vol. 8, pp. 159-160. También véase John K. Thornton. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, 2da. ed.

³³ De 1750 a los años 1820, el número de *cabildos* creció hasta al menos cincuenta. Matt Childs. «The Defects of being a Black Creole»: the Degrees of African Identity in the Cuban *Cabildos de Nación*, 1790-1820», in Jane Landers and Barry Robinson (eds.). *Slaves, Subjects, and Subversives: Blacks in Colonial Latin America*, pp. 215-216.

³⁴ Hubert H. S. Aimes. Ob. cit., p. 171; Franklin Knight. Ob. cit., p. 78.

³⁵ James Holman. Ob. cit., p. 389.

³⁶ Matt Childs (*The 1812 Aponte Rebellion in Cuba*, p. 216) describió las tendencias de los africanos en La Habana a agruparse en *cabildos* bajo un amplio abanico de términos (*yorùbá* y *bambara*), pero cuando llegaban miembros suficientes de un mismo grupo, el *cabildo* se dividía en dos o más grupos basados en identidades étnicas más específicas.

³⁷ Fernando Ortiz. *Glosario de afronegrismos*, p. 253.

³⁸ Pedro Deschamps Chappeaux, «Margarito...». Referente a la «masacre» de *Òbútòng*, véase Sheila Lambert. Ob. cit., vol. 72, pp. 515, 517, 528, 633; y vol. 73, p. 385.

³⁹ Randy J. Sparks. «Two Princess of Calabar: An Atlantic Odyssey from Slavery to Freedom», *William and Mary Quarterly* 59: 3 (2002), 568-569; Franklin Knight. «The Transformation...», p. 71.

²⁶ Testimonio de James Morley, 13 de mayo de 1790. Sheila Lambert (ed.). *House of Commons Sessional Papers of the Eighteenth Century* (George III. Minutes of Evidence on the Slave Trade 1790), vol. 73, p. 156.

²⁷ J. Lorand Matory. «The English Professor of Brazil: on the Diasporic Roots of the *Yorùbá* Nation», *Comparative Studies in Society and History* 41: 1 (1999), 72-103; J. Lorand Matory, *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matrarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton University Press, New Jersey, 2005.

²⁸ Lydia Cabrera. *Yemayá y Ochún: Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*, p. 179.

²⁹ Lydia Cabrera. *Anagó; vocabulario lucumí (el yoruba que se habla en Cuba)*, pp. 16-17. El vocabulario *lucumí* de Cabrera tiene casi diez referencias a los manuscritos *lucumí*, por ejemplo: «*Akedé*: jefe o «funcionario» de un pueblo, según aparece en una vieja libreta». (Lydia Cabrera. *Anagó...*, p. 43).

³⁰ Durante este período, de 1762-1838, Aimes estimó que a Cuba entraron 400 000 esclavos africanos. Hubert H. S. Aimes. *A History of Slavery in Cuba, 1511-1868*, G. P. Putnam's Sons, New York, 1907. En 1841, en Cuba «el censo oficial reportó una población permanente de 1 007 624 personas, de las cuales 418 291 eran blancos, 152 838 eran personas de color libres, y 436 495 eran esclavos». Franklin Knight. «The Transformation of Cuban Agriculture, 1763-1838», in Hilary Beckles and Verene Shepherd (eds.). *Caribbean Slave Society and Economy*, pp. 77-78.

En cualquier caso, manuscritos abakuá documentan que la primera agrupación se creó a principios del siglo XIX en La Habana, y se llamó Efi Butón, nombre tomado de la comunidad Óbútòng de Calabar.

Una evidencia más, aunque secundaria, de que los fundadores africanos de los abakuá cubanos influyeron en la escritura de los manuscritos es el hecho de la exactitud de sus contenidos. Por ejemplo, los términos siguientes, utilizados en este ensayo, se encuentran en los manuscritos cubanos, y todavía se

utilizan en la región de Calabar: *átákpà*,⁴⁰ *moko*,⁴¹ *mukarará*,⁴² *ntiero*,⁴³ *óbioko*.⁴⁴

Los manuscritos cubanos abakuá aluden a líderes letrados efik en Calabar, como en la frase: «*Arán arán Efik abeson kaño nyuge afeñpa makaro ngomo*: La gente de Efik mandó escrita (trazados los signos) en un papel blanco “la declaración de guerra”». ⁴⁵ Esta idea se ilustra en un manuscrito cubano anónimo, copiado de un dibujo original en 1877, relacionado con una historia mítica ocurrida en Calabar (ver figura 4). Encima

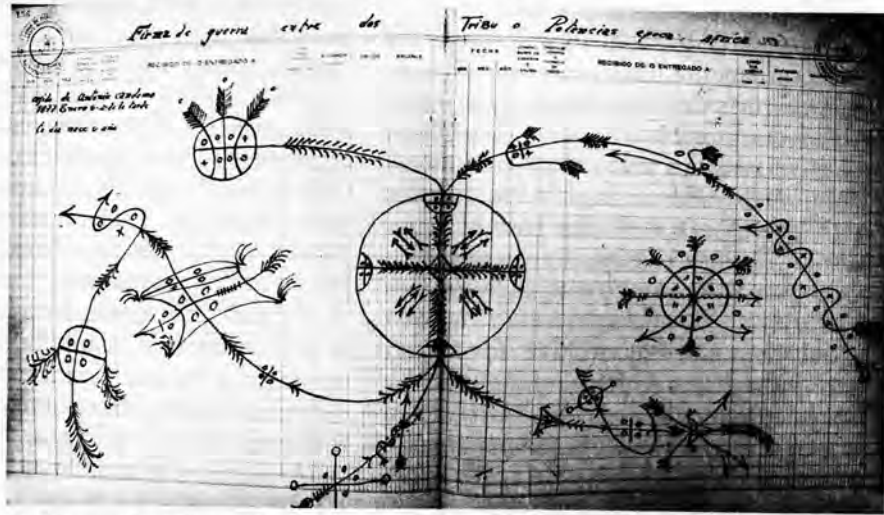


Figura 4. Manuscrito cubano, 1877. Fuente: Antonio Candemo, el Isunékue de Abakuá Efó. Fotografía de Ivor L. Miller, La Habana.

⁴⁰ Atakua o natakua (Lydia Cabrera, *La lengua sagrada*, p. 384). «Atakuá». Ver también Lydia Cabrera. *La Sociedad Secreta Abakuá: narrada por viejos adeptos*, pp. 132-133.

⁴¹ Moko (Lydia Cabrera. *La lengua sagrada...*, p. 347). El pueblo Obolo (Adoni) utiliza el vocablo *moko* para referirse a los ibibiòs. N. C. Ejituwu. «The Lower Cross Region: Andoni Migrations and Settlement», in M. Abasiattai (ed.). *A History of the Cross River Region of Nigeria*, pp. 36-37.

⁴² Mukarará; véase Lydia Cabrera, *La lengua sagrada...*, p. 364.

⁴³ Ntiero; véase ibídem, p. 415.

⁴⁴ Ubioko; véase ibídem, p. 503.

⁴⁵ Ibídem, p. 67. El término *afeñpa* significa «papel». Otras variantes son: *afenipá* (p. 28); *efunyipán* (p. 162); *nfunyipán* (p. 195); *nfunyi* (p. 393); *perupé* (p. 472). En abakuá, *fonipán* es «libreta, libro» (Lydia Cabrera, *La lengua sagrada...*, p. 227). En efik, *fan* «amarrar», *ikpá* «piel, cuero» (Hugh Goldie. Ob. cit., pp. 100, 126) crean el significado de «libro».

del simbólico dibujo hay una nota en español que dice: «Firma de guerra entre dos Tribu(s) o Potencias, época África. De Antonio Candemo, 6 de enero de 1877». Los símbolos muestran el conflicto intercomunitario por un objeto sagrado.

Los manuscritos abakuá también documentan el uso del inglés hablado en Calabar, por ejemplo, una figura histórica llamada Bonerón Tinde, «un hombre muy afamado en bibí» que traficaba con negreros. «Boneron hablaba inglés, como todos los carabalíes que estaban en ese negocio con los blancos». ⁴⁶ Finalmente, varios términos étnicos documentados en manuscritos abakuá se crearon por comerciantes efik de Calabar para referirse a sus vecinos; por ejemplo, el «efó» cubano son los efut de Calabar; los «abakuá» son los àbàkpà (los «Qua») de Calabar; «ekoi» es un término general para los pobladores en el interior noroccidental de Calabar, donde el ejagham es la lengua mayoritaria. Incluso, el vestuario típico de las elites de Calabar se trajo a Cuba, donde los miembros abakuá tradicionalmente usan camisas blancas con cuellos similares a un collar muy ajustado al cuello, que claramente se basaban en el modelo de camisas usadas por los jefes en la costa suroriental de Nigeria, que a su vez se derivaban de las aristocráticas «pecheras» de las camisas inglesas utilizadas con los *tuxedos*. ⁴⁷ La fotografía en la figura 5 muestra un personaje noble efik, alrededor de 1895, usando una

camisa de Calabar típica con un cuello abotonado, derivado del británico «cuello de estola». ⁴⁸ El mismo estilo de camisa es costumbre entre los abakuá cubanos.



Figura 5. Fotografía Calabar de MacDonal (circa 1895) EIPA 1996-0019-0129. Elliot Elisofon. Fuente: Archivos fotográficos de Elliot Elisofon, Institución Smithsonian.

⁴⁶ Lydia Cabrera. *La lengua sagrada...*, p. 338.

⁴⁷ Para un ejemplo de este estilo de camisa de la comunidad Kalabari, véase Catherine Daly, Joanne B. Eicher y Tonye V. Erekosima. «Male and Female Artistry in Kalabary Dress», *African Arts*, 19 (3): 51, may, 1986.

⁴⁸ La descripción EIPA de esta fotografía es: «Retrato de un africano». En Calabar, el individuo se identificaba como «Efim Edem Tete, de la casa Etim Efim de Àtákpà, que produjo el anterior Obong de Calabar. E. E. Adam V». (H. R. H. Etubom Archibong Edem Ironbar, comunicación personal, 2015).

SÍMBOLOS NSIBIDÌ EN CUBA: 1812-1839

Hasta ahora la referencia más temprana de la educación de Calabar en Cuba data de 1812 cuando los símbolos *nsibidì* (conocidos en abakuá como «firmas» en español, o *gandó* «caminos», se utilizaron durante el primer movimiento para la abolición y la independencia, conocido como «La Conspiración de Aponte».

Antonio Aponte, nacido en Cuba, era un primer cabo retirado de la milicia formada por negros libres, que ayudó en la creación de un movimiento multiétnico que utilizaban un protocolo de juramentos secretos para pasar información. Después que Aponte y sus seguidores —muchos de ellos artesanos libertos—, fueron descubiertos por las autoridades coloniales, sus manuscritos privados se revisaron durante los juicios; entre ellos encontraron «un signo convencional usado a manera de firma o de señal por los *abakuá*», según José Luciano Franco.⁴⁹ El contenido de la papelería de Aponte ha sido un asunto de gran controversia; estos se perdieron después de los juicios, ya que las autoridades clasificaron toda información sobre el juicio por

más de ciento cincuenta años.⁵⁰ Tal manipulación de archivos era una regla, y ejemplifica por qué este período de la historia cubana es especialmente oscuro. No obstante, la presencia de *nsibidì* de Cross River al inicio del siglo XIX en Cuba no resulta controversial, ya que estos pudieron haber sido utilizados en los cabildos carabalí, y aparecen también en otros documentos del período, como se mencionará más adelante.

La historia de Aponte demuestra que a principios del siglo XIX los artesanos libertos estaban en una buena posición para transmitir sus habilidades de aprendizaje a sus hermanos cautivos. Las tres instituciones principales durante ese período en Cuba, la industria azucarera, la esclavista del Atlántico y la militar, necesitaban de artesanos con educación para firmar contratos y llevar las cuentas, porque gran parte de la economía operaba con créditos, llevando constancia de los créditos y los favores. Childs encontró varios ejemplos de principios de ese siglo de «personas libres de color» en La Habana, quienes hacían uso de sus conocimientos para falsificar pases de viaje «para que esclavos y libertos viajaran entre La Habana y el campo».⁵¹

Por otro lado, muchos cabildos africanos llevaban libros con informaciones; por ejemplo, las «naciones» Karabali Osso, Karabali Umugini y Karabali Induri, anotaban los pagos en muchas ocasiones.⁵² Más aún, en una lista de «Esclavos libertos arrestados y/o condenados», se incluían veintinueve personas educadas, cuya mayoría eran artesanos que vivían en La Habana.⁵³ El uso subversivo de la educación garantizaba que las autoridades coloniales clasificaran sus documentos.

En 1839, en La Habana las autoridades coloniales sorprendieron una reunión del cabildo carabalí Ultán, arrestaron a sus miembros y confiscaron sus documentos, escritos en español con un símbolo *nsibidì* para representar la autoridad de los titulares *abakuá*.⁵⁴ De su investigación en los archivos cubanos, Pedro Deschamps Chappeaux presentó una página con una «firma *abakuá* confiscada del «Oongo de Ultán», el liberto Margarito Blanco, de la nación Carabalí Apapá, en La Habana, julio de 1839» (figura 6). El nombre Ultán, como se ha expresado antes, se deriva de «Old Town», nombre en inglés de la comunidad Óbùtòng de Calabar.⁵⁵ Pedro Deschamps escribió que Ultán, conocido también como Papaultán, era la figura principal en la fundación del nuevo grupo Arupapá u Oru Apapá, y se presume

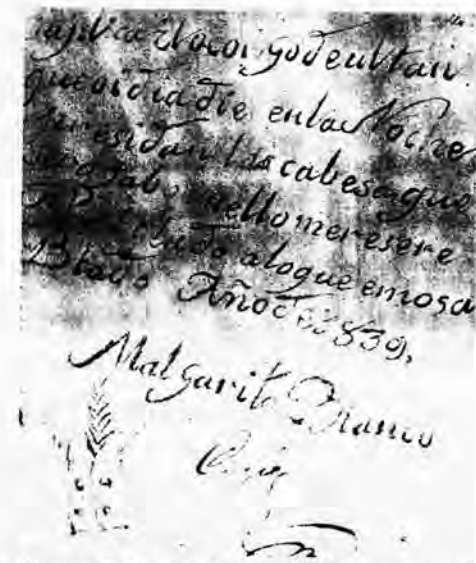


Figura 6. Firma *abakuá*, 1839, La Habana. Fuente: Pedro Deschamps Chappeaux. «Margarito Blanco, "Osongo de Ultán"». *Boletín del Instituto de Historia y del Archivo Nacional* 65: (1964), 106.

que haya fundado la agrupación *abakuá* Oru-Apapá o Uroapapá, nombre que, según los arrestados, corresponden a regiones o tribus en África.⁵⁶ Los términos cubanos Urua u Oru, pudieron derivarse de Úrúán, nombre de un grupo de comunidades a lo largo de Cross River, de donde los *efik* sostienen haber emigrado hacia Calabar.⁵⁷

⁴⁹ José Luciano Franco. «La conspiración de Aponte, 1812», en José Luciano Franco (ed.). *Ensayos históricos*, p. 179. «Bajo un juramento secreto —cuyo alcance y seriedad solo conocen los *abakuá*— el brigadier Narciso [de Santo Domingo] se comprometió con Aponte en ponerse al frente de los rebeldes cuando estos tuvieran las armas en su poder». (José Luciano Franco. «La conspiración», p. 154).

⁵⁰ Véase Stephan Palmié. *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*; Jorge Pavez O. «El Libro de Pinturas de José Antonio Aponte», *Anales de desclasificación* (vol. 1: «La derrota del área cultural», no. 2, 2006); Matt Childs. «The 1812, Aponte Rebellion...», in *Origins of the Black Atlantic*; «Expediente sobre José Antonio Aponte y el sentido de las pinturas que se hayan en el libro que se le aprehendió en su casa. 1812», *Anales de desclasificación* (vol. 1: La derrota del área cultural, no. 2, 2006); Parte de los debates académicos se centran en el hecho de que Franco utilizó información de la tradición oral entre los descendientes de africanos en La Habana, incluyendo miembros *abakuá*, para comprender la conspiración. Como esta información no se incluye en los archivos usados por otros académicos, otros historiadores profesionales contemporáneos la ponen en duda.

⁵¹ «Juan Bautista Lisundia, persona de color libre [...] esparció sus conocimientos a los no letrados, aportando licencias a esclavos y libertos para viajar entre La Habana y las zonas del campo». (Matt Childs. «The 1812 Aponte Rebellion...», p. 62, ver también p. 120). En 1835, una declaración del Capitán General de la Isla, Tacón, publicada en un periódico habanero, confirmó que muchos esclavos fugitivos utilizaban papeles falsos. Pedro Deschamps Chappeaux. «Cimarrones urbanos», *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, año 60, 3ra. época, vol. XI, no. 2, 1969, p. 147.

⁵² «La nación Karabali Osso»; «el cabildo Karabali Umugini»; «el Rey de la nación Karabali Induri» (Matt Childs. *The 1812 Aponte Rebellion...*, pp. 109, 116, 117).

⁵³ En este caso, «El grado de conocimiento se determinaba si el testigo podía firmar su propio testimonio» (Matt Childs. *The 1812 Aponte Rebellion...*, p. 206). Algunos en la lista, como Aponte, por supuesto que eran altamente letrados.

⁵⁴ Los papeles, en español y con una firma en *abakuá*, los escribió Margarito Blanco, un liberto cubano que trabajó como cocinero y brasero. Blanco era el «Oongo de Ultán»; Mokóngo es un título *abakuá*, y Ultán, un cabildo africano (Pedro Deschamps Chappeaux. «Margarito Blanco...», p. 101).

⁵⁵ David H. Brown. *The Light Inside: Abakuá Society Arts and Cuban Cultural History*, p. 255, nota 9.

⁵⁶ Pedro Deschamps Chappeaux. «Margarito Blanco...», p. 106.

⁵⁷ Entre las variantes de este término, Lydia Cabrera (*La lengua sagrada...*, p. 214) escribió: «Urua Apapa»: «pueblecitos [...] como [...] Uruana, [...] en territorio Obane Efik» (p. 247); «Urua ápapa»; «Uruana, nombre de un pueblecito carabalí»; «Uruápaoa» (p. 517). El autor ha seleccionado la comunidad de Úrúán, de la región de Cross River, como posible fuente de estos términos cubanos precisamente debido a la importancia histórica de Úrúán para la emigración *efik*. Por supuesto, hay otras posibilidades.

En los asaltos policiales de 1812 y 1839 se encontraron evidencias de artesanos libertos educados y líderes militares, quienes escribían en español y utilizaban títulos abakuá, nombres de grupos y «firmas» para autorizar sus declaraciones.

LA EDUCACIÓN EN CUBA A PRINCIPIOS DEL SIGLO XIX: SUS LÍMITES Y PELIGROS

La educación de artesanos libertos y de líderes del Batallón de Negros a principios del siglo XIX resulta importante en sí misma, dado el hecho de que la educación en la Península Ibérica y sus colonias era un privilegio asociado al clero, a funcionarios coloniales y a comerciantes. Hobsbawm reportaba que en 1840 los españoles y portugueses pudieran considerarse como «casi analfabetos». ⁵⁸ Escribiendo sobre los movimientos independentistas de principios de los años 1800, A. del Valle señalaba que «la superioridad intelectual de muchos cubanos obligaba a que se subordinaran a las mentalidades inferiores de los peninsulares [“los españoles”], quienes eran casi analfabetos». ⁵⁹

En La Habana, los funcionarios coloniales mantenían un control estricto sobre la

información. En la primera mitad del siglo XIX las intensas actividades económicas internacionales en los puertos de La Habana, Matanzas y Cárdenas, se contraponían a la censura de la prensa y a la ley marcial impuesta por los colonialistas con el objetivo de mantener ignorantes allí a los trabajadores y esclavos. ⁶⁰ No es sorpresa que muchos de los primeros escritores habaneros tomaran el camino del exilio. ⁶¹ En 1872 un periodista neoyorquino publicó el interrogatorio de un joven cubano llevado a cabo por las autoridades españolas por el hecho de estar leyendo: «En Cuba el hombre que lea se tiene por peligroso y las autoridades lo mantienen vigilado». ⁶² No obstante, en 1842 y 1856 se crearon dos periódicos en La Habana específicamente por descendientes africanos, una señal de la alta tasa de educación e identidad colectiva de esta población. ⁶³

HISTORIA SOCIAL CUBANA EN LOS MANUSCRITOS ABAKUÁ

Deschamps encontró evidencia entre los años 1820-1845, de un grupo de jefes portuarios compuesto por artesanos libertos, jefes militares, gente educada, propietarios privados, así como de participantes en las

actividades de los cabildos africanos. ⁶⁴ En 1844, conocido como el «Año del Azote», muchas de estas comunidades fueron implicadas en una ola represiva conocida como «La Conspiración de La Escalera». Como la población de esclavos y libertos y sus descendientes constituían por entonces el 60 % de la población, la «plantocracia» (las elites) temían otro Haití, y desintegraron los batallones de negros y mulatos. ⁶⁵ Entre las víctimas se encontraba el primer poeta mulato cubano, Gabriel de la Concepción Valdés, conocido como Plácido, ejecutado en 1844.

Según un manuscrito abakuá, Plácido se inició como miembro abakuá entre los años 1839-1840. Los que conocen bien la historia de Cuba quedarían asombrados con esta información, porque no forma parte de su biografía. Sin embargo, el célebre africanista cubano Rogelio Martínez Furé señala que no hay razones para dudar acerca de la membresía abakuá de Plácido. ⁶⁶ En febrero de 2014, cuando el autor visitó la antigua casa de Plácido en la ciudad de Matanzas, supo por los residentes actuales, cuyos miembros de la familia son líderes de la sociedad Abakuá, que los miembros de esta sociedad en Matanzas saben que Plácido era uno de ellos. Este ejemplo muestra que además de la información abakuá interna, los manuscritos discuten otros asuntos tales como la historia colonial cubana. La educación, por tanto, no era un apéndice meramente pasivo o un suplemento de la tradición oral, sino que se había convertido en un vehículo de propósito general de aplicación más amplia.

LOS MANUSCRITOS CUBANOS DESDE LOS AÑOS 1860 EN ADELANTE

Con cada generación la cultura de origen africano se adaptaba sistemáticamente al contexto cubano. Entre los años 1851-1863, comenzó en La Habana un proceso de innovación con la creación de la primera logia para blancos, llamada Okobio Mukarará («hermanos blancos»), fundada por el líder abakuá Andrés Petit, nacido en Cuba. Estos cubanos fenotípicamente blancos eran descendientes de familias blancas acomodadas. Como ellos se identificaban con los abakuá como símbolo de cubanía, Petit los inició para que defendieran a la hermandad de los ataques de las autoridades españolas. Líderes abakuá actuales sostienen que muchos de los manuscritos fueron creados por estos iniciados con el objetivo de documentar el conocimiento de los fundadores africanos para que se utilizaran como los textos iniciales en el aprendizaje. En un ejemplo, una página manuscrita a finales del siglo XIX, se ilustra una procesión realizada por una sociedad en el linaje de «Okobio Mukarará». El texto que la acompaña (figura 7), es una frase abakuá que comienza con «Efori sisi efori nandiba», aludiendo a una procesión hacia el río. Además del bailarín enmascarado al estilo del África occidental, tambores, y miembros, se presenta el crucifijo, introducido en las prácticas abakuá por Andrés Petit en la década de los años sesenta del siglo XIX.

⁵⁸ E. J. Hobsbawm. *The Age of Revolution: Europe, 1789-1848*, p. 169.

⁵⁹ A. del Valle. *Historia documentada de la conspiración de la Gran Legión del Águila Negra* (publicaciones de la Academia de Historia, La Habana, 1930), citado por Pedro Deschamps Chappeaux. *Los batallones de pardos y morenos libres: apuntes para la historia de Cuba colonial*, p. 82.

⁶⁰ Philip S. Foner. *A History of Cuba and its Relations with the United State*, vol. I, 1492-1845, p. 119; Rine Leal. *La selva oscura: De los bufos a la neocolonia (Historia del teatro cubano de 1868 a 1902)*, vol. 2, p. 62; Antonio Benítez Rojo. «The Nineteenth-Century Spanish American Novel», in R. González Echevarría y E. Pupo Walker (eds.). *The Cambridge History of Latin American Literature*, vol. 1, pp. 434, 440-446.

⁶¹ Incluyendo a Cirilo Villaverde (1812-1894); Juan Clemente Zenea (1832-1871); José Martí (1853-1895), y otros.

⁶² James O'Kelly. *The Mambi-Land or Adventures of a Herald Correspondent in Cuba*, p. 45.

⁶³ Pedro Deschamps Chappeaux. *El negro en el periodismo en el siglo XIX: Ensayo bibliográfico*, pp. 50, 103; Michele Reid-Vázquez. *The Year of the Lash: Free People of Color in Cuba and the Nineteenth-Century Atlantic World*, p. 169.

⁶⁴ Pedro Deschamps Chappeaux. «Agustín Ceballos, capataz de muelle», en Pedro Deschamps Chappeaux y Juan Pérez de la Riva (eds). *Contribución a la historia de la gente sin historia*, pp. 18-19. Entre ellos estaban «Antonio José Oñoro, moreno libre, de nación carabali isuama», y «José María Fuertes, moreno libre, de nación carabali isuama, sargento primero del batallón de su clase».

⁶⁵ Franklin Knight. «The Transformation...», pp. 77-78; Pedro Deschamps Chappeaux. *Los batallones...*, p. 90; Michele Reid Vázquez. Ob. cit., p. 117.

⁶⁶ Rogelio Martínez Furé (comunicación personal, 2015).



Figura 7. Manuscrito cubano, finales del siglo XIX. Fuente: Manuscrito cubano. Fotografía de Ivor L. Miller. La Habana.

La práctica abakuá se basa en largos pasajes llamados «tratados», que contienen información acerca del proceso de fundación de Ékpè en África, y detalla cómo Ékpè funcionaba como «naciones unidas» para la interacción entre distintas comunidades étnicas a lo largo de la región de Cross River. Todas las logias cubanas pertenecen a un linaje étnico específico, por tanto, cada grupo tenía que conocer de los tratados de su linaje para legitimar su herencia. Hasta donde sabemos, los «tratados» se referían exclusivamente a la tradición africana aborigen, y contenían pasajes extensos de la lengua abakuá que documentan las narraciones más viejas de los fundadores africanos.

En los manuscritos abakuá comenzaron a aparecer las referencias bíblicas con la presencia de las logias «blancas», cuyos miembros identificaron paralelos entre el catolicismo hispano y las ideas y prácticas abakuá. Estas referencias están separadas de los «tratados» y no influyen en las narraciones abakuá, ya que solo se aplican a la interpretación de algunas frases abakuá.

La evidencia de manuscritos del linaje Okobio Mukarará aparece cuando las autoridades coloniales los confiscaron a finales de los años 1870-1880. Como las autoridades asumían que la civilización europea se superpusiera a la africana, las sociedades blancas se veían como una tendencia peligrosa.

Informes policiales de los años 1800 documentan la persecución de los miembros abakuá, fundamentalmente en las sociedades dentro del linaje Okobio Mukarará.⁶⁷ Después de los arrestos, muchos líderes abakuá entregaron objetos sagrados y manuscritos de la sociedad a las autoridades.⁶⁸ Uno de esos manuscritos, guardado en el Archivo Nacional de Cuba como *Causa Criminal* (1884), documenta los asuntos internos de la Ekoría Efó II, sociedad de La Habana fundada en 1880, con una lista de sus miembros que incluye multas o suspensiones por transgresiones, junto a notas históricas sobre el linaje de la sociedad.

En 1881 aparece otro manuscrito, de fuente desconocida, que cuenta la historia de la fundación de los abakuá en Cuba, un listado de los nombres de las logias con ejemplos de «sellos» representativos *nsibidi*, un glosario abakuá y algunos cantos ceremoniales. Con la autoría de Rodríguez (1881), y guardado en el Archivo Nacional, este trabajo parece ser un informe a la autoridad colonial con acceso a los manuscritos abakuá. En 1882, el jefe de Policía de La Habana, Trujillo, publicó *Los criminales de Cuba*, con una sección dedicada a la historia abakuá, al lenguaje y a los dibujos *nsibidi*, que obviamente fueron tomados de manuscritos confiscados.

Siguiendo este formato, a principios del siglo XX Roche y Monteagudo publicó tres ediciones de *La policía y sus misterios en Cuba* en 1908, 1914 y 1925, con una sección sobre la historia y el lenguaje abakuá, que

reproducía fragmentos de los tratados abakuá y símbolos derivados del *nsibidi*.

De tal evidencia aparece una imagen de manuscritos antiguos que muestran su desarrollo, que va desde simples listas de palabras hasta trabajos más extensos, con pasajes más largos utilizados en las representaciones ceremoniales, y al final también aquellos que documentaban tratados más extensos que describen la fundación de linajes en África.

Según líderes abakuá contemporáneos, a principios del siglo XX otros tratados fueron documentados por líderes de sociedades, quienes lo aprendieron de los miembros abakuá nacidos en África que quedaban todavía. Como cada linaje abakuá tiene sus propios tratados, un solo manuscrito no contiene todos los tratados. Incluso, los glosarios tienen variaciones, debido a diversas fuentes abakuá procedentes de África.

Como respuesta a la vigilancia policial, los líderes abakuá sostienen que los manuscritos comenzaron a escribirse con «mañas», códigos o verdades a medias, de manera que sus contenidos resultaran indescifrables para los no iniciados. Ello consistía en un orden no cronológico del manuscrito, en contar una historia abakuá a medias y también en una interpretación parcial de pasajes claves. Estos manuscritos, por tanto, forman parte de una constelación de datos acerca de la historia y la práctica abakuá, que eran bien comprendidas por líderes entrenados. Juan Luis Martín alude sobre este punto en el año 1940:

⁶⁷ Rafael Roche y Monteagudo. *La policía...*, pp. 51-59. Véase también Isabela de Aranzadi. «El legado cubano en África. Nánigos deportados a Fernando Poo. Memoria viva y archivo escrito», *Afro-Hispanic Review* 31 (1): 29-60, Spring, 2012. Las logias nombradas Akanarán Efó, Abakuá Efó, Ebión Efó, Ekoría Efó, Echenebión Efó, y Makaró Efó, estaban involucradas; todas son del linaje Okobio Mukarará.

⁶⁸ «Atributos requisados por Rodríguez Batista», *La Vanguardia*, 6 de febrero de 1889. Gentileza de Isabel Aranzadi.

En cuanto a los versículos que se han conservado, la traducción a veces se resiste, porque en el original había esas alusiones enigmáticas, solo entendidas de los iniciados. La significación de estos enigmas se explicaba en el proceso de los ascensos, en los grados de la sociedad secreta.⁶⁹

En algunos casos la codificación intencional pudiera ser cierta, pero hay otras explicaciones: que las antiguas narraciones orales eran parcialmente entendidas por los escribas, o que había inconsistencias en el proceso de copiado o de transcripción, acertijos que pueden resolverse con estudios posteriores.

ESTUDIOS CUBANOS SOBRE LOS MANUSCRITOS ABAKUÁ

Los académicos asumen que el *corpus* de los conocimientos sobre los sistemas de iniciación de origen africano, incluyendo el abakuá, se basa, primero, en la transmisión oral, por tanto, sujeta al proceso creativo de cada generación. Pero los manuscritos abakuá parecen que habían sido creados desde los años 1860 para documentar el *corpus* heredado con el objetivo de enseñar a nuevas generaciones de iniciados. A medida que fallecían los narradores nacidos en África, estos manuscritos cobraban mayor importancia. Con relación a la tradición oral, estos manuscritos, a su vez, eran de importancia paralela en el siglo XIX, y ya en el XX resultaban primordiales como guías en la práctica cotidiana. Al morir los propietarios,

estos manuscritos pasaban a manos de titulares del linaje.

Debido a esta herencia, muchos líderes abakuá tenían sus propios archivos y compartían parte de ellos con sus aprendices más hábiles. Cuando los aprendices copiaban parte de los archivos de sus maestros, estos los revisaban para asegurar la fidelidad con el original. En los años 1940 en La Habana, Juan Luis Martín comparó los manuscritos viejos con los más recientes, y encontró que las copias eran fieles:

Nosotros hemos tenido en nuestras manos cuadernos y palabreros de diferentes agrupaciones de ñañigos y en ese material hemos encontrado muy pocas diferencias con los más antiguos, indicando que la copia ha sido fiel en generación, conservándose en la ingenua versión el mismo lenguaje incoherente del esclavo africano, con ligeras modificaciones que ha hecho una mano guiada por mentalidad más culta.⁷⁰

Martín observaba que los libros «más antiguos» fueron copiados fielmente por estudiantes abakuá a fin de preservar sus contenidos. Su opinión acerca de que el lenguaje de los fundadores africanos era «incoherente» pudiera basarse en el hecho de que los líderes abakuá eran más propensos a codificar que a aclarar los conceptos fundamentales de sus sociedades de iniciación. Otra razón para la «incoherencia» es la diáfana complejidad del lenguaje y las prácticas abakuá creadas de la confluencia en La Habana de múltiples lenguas y tradiciones de la región de Cross River.

Durante el siglo XX los intelectuales cubanos han hecho breves referencias a los manuscritos abakuá. Según Deschamps:

Desde la época colonial descifrar el denominado lenguaje *ñañigo*, fijar su procedencia y la influencia ejercida en él por otras lenguas africanas, ha sido motivo de interés para cuantos han dedicado parte de su tiempo a estudiar las diversas manifestaciones de las culturas negras en Cuba. Policías y sociólogos han acometido, en más de una ocasión, la tarea de interpretar el lenguaje, símbolos y ceremonias *abakuá*. Los primeros realizando sus investigaciones en las libretas y documentos ocupados a los denominados juegos o potencias *abakuá* y los segundos, sumando a la labor policial la información de algunos adeptos que nunca han revelado la cabal significación de los vocablos. De ahí que en las obras realizadas por distintos autores no haya una total coincidencia en la interpretación del lenguaje *abakuá*.⁷¹

Juan Luis Martín utilizó los manuscritos abakuá para comparar sus vocablos con los de otras lenguas de la región de Calabar. Él observa que:

Los primeros materiales que se acumularon los obtuvo la policía, al producirse

la etapa criminal del ñañiguismo. Los individuos arrestados o condenados poco revelaron sobre los ritos, comportándose aquí como sus correligionarios de África. Pero se ocuparon las libretas de instrucción, los cuadernos de apuntes litúrgicos, los enseres del ritual y las llamadas cartillas *coria abacuá*, o palabreros. De las rúbricas litúrgicas por lo menos nos llegó la letra, con las lecturas dadas por los africanos a los iniciados, en traducciones deshilachadas que venían a ser complementarias de lo que se enseñaba en el acto. Todo esto es indudablemente defectuoso, porque en las traducciones castellanas balbucentes, o en la transcripción, la pérdida ha sido muy grave. La fonología casi ha desaparecido y no la restaura, sino parcialmente, lo que se ha hecho por los músicos. Así, con todos los errores, que la crítica lingüística cuidadosa ha hecho y puede hacer, las colectáneas de Urrutia, Rodríguez Batista y Roche Monteagudo resultan muy valiosas y no tan desdeñables como se supone.⁷²

Martín continuó su trabajo creando su propio vocabulario comparado, utilizando diccionarios de lenguas africanas.

En los años 1950, Fernando Ortiz realizó varias referencias transitorias contenidas en

⁶⁹ Pedro Deschamps Chappeaux. «El lenguaje abakuá», *Etnología y Folklore*, vol. 4, Academia de Ciencias de Cuba, 1967, p. 39.

⁷⁰ Juan Luis Martín. *Papeles Cubanos...*, vol. 7, pp. 9-10. Martín menciona, «Urrutia, Rodríguez Batista y Roche Monteagudo». Don Carlos Urrutia y Blanco era el inspector de policía que trabajó con Trujillo a finales de los años 1870, arrestando a muchos abakuá. La publicación de Trujillo (1882) contenía muchas frases y palabras abakuá. Rodríguez Batista fue el gobernador civil de Cuba en los años 1880, quien mandó al exilio a muchos abakuá en Fernando Poo; también envió disfraces abakuá y otros objetos rituales a un museo de Madrid. El autor Roche y Monteagudo extrajo de los archivos de Rodríguez Batista para crear su lista de frases abakuá. D. José Trujillo y Monagas. *Los criminales de Cuba y D. José Trujillo: narración de los servicios prestados en el cuerpo de policía de La Habana*.

los manuscritos abakuá.⁷³ De manera similar, Lydia Cabrera describió cómo dos titulares —Saibeké y Tankéwo (nombres y títulos)—, le ayudaron en su análisis crítico de los manuscritos abakuá durante su investigación:

Saibeké, unas veces solo, otras en compañía de Tankéwo, han revisado conmigo las numerosas libretas manuscritas aportadas por los ñañigos que encubiertamente han querido ayudarme, cuidando para mayor esclarecimiento de refutar en su oportunidad, aquellas noticias que les parecían contener, a su juicio, errores fundamentales y que se apartan de los cánones o de la verdad tradicional abakuá. Constituyen lo que él llama «ñangaliana» o «anankuéma», esto es, arreglos, falsedades y jergas inventadas por los criollos de Guanabacoa, en su afán de vender las tales libretas a los neófitos, que las pagan muy caras. «Han propagado muchos disparates...», dice mi bokairán [sabio, erudito].⁷⁴

Como Lydia Cabrera descubriera, la tradición abakuá posee un complejo *corpus* de información puesto en duda incluso por los líderes. Cabrera mencionaba la naturaleza

sagrada y esotérica de los manuscritos: «libretas viejas —*afonyipán*—, que constituyen la biblia contradictoria y fragmentada de los abakuá». ⁷⁵ Cabrera utiliza el término «biblia» para simbolizar el punto de vista abakuá de que las palabras de los africanos fundadores eran sagradas y podían transmitir poder espiritual. Lo que Cabrera miraba como «contradictorio y fragmentado» en los manuscritos abakuá era el reflejo de narraciones diversas procedentes de una amplia variedad de fuentes de Cross River.⁷⁶

Según Cabrera, el significado de las narraciones abakuá que aparecen en los manuscritos resultaba imposible de comprender sin el apoyo de los líderes abakuá:

Sin un guía que nos conduzca por el revuelto mar de noticias que contienen estas biblias que pasan misteriosamente de mano en mano los abanékues, no llegaríamos jamás a orientarnos los profanos. Difícil sería determinar el orden en que los sucesos se desarrollaron en el tiempo. —«Todo se embrolla en las libretas», asiente resignado Saibeké...: «En las libretas los ñañigos se aprenden de memoria los “nkámes”, —las historias— y la mayor parte de las veces, lo que aprenden

lo repiten como los loros, sin saber qué es lo que dicen. [...] Y en lo que dicen está el por qué de cada movimiento —rito— y lo que pasó en Africa».⁷⁷

Cabrera confirmó una tradición intelectual abakuá en la que los líderes pudieron pasar la vida entera interpretando las narraciones contenidas en los manuscritos con el objetivo de representarlas durante las ceremonias. En el proceso, estos se enrolaban críticamente en la historia y la filosofía presentes en los pasajes.

Comenzando con Andrés Petit en los años 1860, muchos de los manuscritos los escribieron autores conocidos. Después de citar una frase abakuá, Cabrera señaló: «se lee en una vieja libreta —libreta venerable, pues perteneció a Semanat».⁷⁸ Jacinto Semanat era un titular del siglo XIX en una logia habanera, que trabajó con Andrés Petit.⁷⁹ Un líder abakuá contemporáneo reportó que «varios de los manuscritos abakuá heredados se referían a los hermanos Semanat. Jacinto Semanat y sus hermanos eran reconocidos expertos abakuá que dirigían la logia Erón Ntá de Guanabacoa».⁸⁰ Esto reafirma la evidencia de la documentación sobre historia social cubana en los manuscritos abakuá. En 1967, Deschamps publicó su propio glosario abakuá, «extraído de las obras de Fernando Ortiz, Lydia Cabrera, Israel Castellanos, Juan Luis Martín, y de una antigua libreta abakuá, elaborada trabajosamente por un viejo iniciado».⁸¹

En 1968, una revista militar del Partido Comunista Cubano publicó una declaración detallada sobre los manuscritos abakuá:

Lo poco que sabemos de la historia de la secta en dicho continente fue pasando verbalmente de generación en generación hasta finales del siglo pasado [XIX], época en que algunos ñañigos que habían aprendido a escribir comenzaron a redactar las famosas «libretas». Estas no son más que cuadernos en los que se recoge la historia de la asociación, los cargos, frases rituales, etc. Casi siempre están redactadas en párrafos separados, primero en «lengua», es decir, en la jerga o dialecto africano y, a continuación, la traducción de ese párrafo al español. No se piense que las libretas son una especie de piedra de Roseta, mediante la cual se pudieron descifrar los jeroglíficos egipcios; nada de eso. Los párrafos en «lengua» son la representación fonética de un idioma que carece de escritura y, para empeorar las cosas, pasaba de padres a hijos cuya lengua obligatoriamente, era ya el español. Algunos lingüistas afirman que esas palabras, tan llevadas y traídas por los siglos, conservan cierta afinidad con dialectos que todavía se hablan en el continente negro. Sabiendo que la historia, aun en las naciones más cultas, es siempre escrita por hombres que toman

⁷³ Por ejemplo, Ortiz escribió: «Se nos ha dicho, en vista de alguna vieja “libreta” de ñañigos, que los tres *enkómo* también se denominan: Primero, *enkómo ibá*, segundo, *enkómo baibá*, y tercero, *enkómo eróibá*. Estas voces parecen tener alguna significación como numerales. En *efik*, *ibá* es “dos”. *Taibá* puede ser “dos golpes”. Pero entre los *abakuás* no son vocablos muy corrientes para los *tambores*». Fernando Ortiz. *Los instrumentos de la música afrocubana*, vol. 4, p. 20. También señaló Ortiz: «En una de esas “libretas”, en que se recogen las tradiciones ñañigas, leemos esta frase en castellano...». Fernando Ortiz. *Los instrumentos...*, vol. 4, p. 50. Ortiz también escribió que «En otra “libreta” de ñañigos leemos que en África...». Fernando Ortiz. *Los instrumentos...*, vol. 5, p. 242.

⁷⁴ Lydia Cabrera, *La Sociedad...*, pp. 24-25.

⁷⁵ *Ibidem.*, p. 56, nota 1.

⁷⁶ Cabrera repite su observación del enmascaramiento y la escritura no lineal de los manuscritos abakuá: «Este gran acontecimiento de la historia de Abakuá [...] llena un espacio considerable en la literatura oral que los Abanékues criollos, han ido trasladando a sus Foñipán, libretas, en forma fragmentada, inconexa, y en el lenguaje secreto que hace desesperante su lectura». (*Ibidem*, p. 137).

⁷⁷ *Ibidem*, p. 137, nota 1.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 111, nota 2.

⁷⁹ Hay una referencia a Semanat en Lydia Cabrera, *La lengua sagrada...*, p. 214.

⁸⁰ Líder abakuá anónimo (comunicación personal, La Habana, 2014).

⁸¹ Pedro Deschamps Chappeaux. «El lenguaje abakuá», p. 40. Israel Castellanos, autoridad del gobierno cubano, publicó un vocabulario abakuá basado en reportes policiales de Trujillo en *Criminales de Cuba*, 1882, Rafael Roche y Monteagudo. *La policía...*, 1925, y en reportajes periodísticos de la época. Israel Castellanos. «La jerga de los ñañigos», *Revista de Técnica Policial y Penitenciaria*, 4 (2/3): 205-225, 1936; Israel Castellanos. *Medicina Legal y Criminología Afrocubana*, pp. 132-146.

partido, no nos queda más remedio que considerar las libretas con sumo cuidado, pues las tradiciones orales son todavía más vulnerables a la imaginación o la conveniencia [...] Es necesario destacar que, según las propias libretas, los reyezuelos y jefes de la región se dedicaban a vender a los europeos otros hermanos suyos capturados al efecto en múltiples guerras locales.⁸²

El ensayo reporta que los manuscritos se originaron en el siglo XIX, destacando que ellos documentan figuras históricas en Calabar.

La larga lista de glosarios publicados en Cuba muestra dos tendencias: los intentos de las autoridades republicanas y revolucionarias para comprender textos abakuá y poder entender a sus miembros; y la otra, los intentos de intelectuales cubanos para comprender la relación de la lengua abakuá con sus raíces africanas, así como el abakuá como símbolo de «cimarronaje» (la lucha continuada para expresar una identidad cubana históricamente informada, en alianza con los rebeldes por la independencia). En 1974, Argeliers León consideró la historia abakuá recogida en los manuscritos como secundaria a la tradición oral:

Las historias se conservan por tradición oral, aunque algunos viejos oficiantes las han recogido en libretas que reflejan lo que queda de estas tradiciones, las enormes variantes que resultan de su oralidad y las causalidades fantásticas que cada uno ha ido imaginando. En esencia, todas las ceremonias que realizan estas

sectas implican la «representación» de pasajes que se tienen como ocurridos en África.⁸³

Como se argumentaba más arriba, «las enormes variantes» en la tradición abakuá también provienen de sus múltiples fuentes en la región del Cross River del África occidental, donde se hablaban decenas de lenguas. El punto de vista de León, como el de muchos intelectuales cubanos, es que lo primario es la tradición oral, y por tanto, los manuscritos son sus derivados. La evidencia presentada aquí, sin embargo, indica que este punto de vista sería válido para los años 1860 pero no así para los 1970, debido a que la lengua abakuá documentada en los manuscritos surge como elemento primario en comparación con la realidad.

MANUSCRITOS LUCUMÍ

En 1971, León documentaba en su ensayo la primacía de la tradición oral; «Un caso de tradición escrita» examinaba manuscritos usados en la práctica Lucumí (Santería), con referencias transitorias a la Abakuá y Palo Monte.

Junto a la transmisión oral de toda esta cultura popular afroide, se ha producido en Cuba un instrumento de conservación de las mismas en forma escrita, que no supe la oralidad fundamental originaria sino que obra como recurso nemotécnico para el creyente, [estos] son las conocidas por *libretas de santería*.⁸⁴

Cada iniciado pleno en la Regla de Ocha cubana (Santería), conserva una libreta con información relacionada con el perfil individual que se determine a través de la adivinación. Esto es muy diferente en forma y función a la naturaleza colectiva e histórica de los manuscritos abakuá. Desafortunadamente, León no tuvo acceso al trabajo de Lydia Cabrera que demostraba la existencia de manuscritos escritos por hablantes yorùbá que aprendieron a escribir en África y luego emigraron a Cuba. Esto se debió a que Cabrera publicó su trabajo en Miami, pocos pudieron leerlo en la Isla, y los pocos que leyeron la publicación miamense de Cabrera rara vez la citaron por ser una figura tabú que había abandonado a la Revolución a principios de los años 1960, y por incluir en sus publicaciones críticas al nuevo sistema.

En 1986, León hizo nuevas menciones a los manuscritos, con la sugerencia que se derivaban de la oralidad y constituían meras referencias y no libros «sagrados»:

Libretas, nombre genérico para unos antiguos cuadernos, manuscritos, que mucho oficiantes escribían (o se los hacían escribir), para recoger muchos aspectos de sus prácticas culturales, sin que se comportaran como *libros sagrados*, sino como pñemónica para muchas circunstancias dables a partir de sus creencias.⁸⁵

En el caso de la tradición lucumí, esta observación puede que sea correcta, pero los manuscritos abakuá en verdad son repositorios de conocimientos que son estudiados por intelectuales abakuá durante sus debates acerca de la práctica histórica y cultural.⁸⁶ Debido a que la práctica abakuá se basa en las tradiciones de los manuscritos que se estudian en privado y luego se hacen público en los ritos de las sociedades, los observadores externos pudieran percibirla como una *ilusión* de la tradición oral. León describe los textos y cuadernos utilizados por los iniciados lucumí:

Desde el punto de vista de su materialidad, las *libretas de santería* se hacen en forma manuscrita, utilizando con preferencia las hojas no usadas de algún viejo libro como los que prescribía el antiguo código comercial español para registrar la contabilidad o los que establecían las leyes para el registro de actas, todos ellos con una encuadernación rígida, en tela, con los folios numerados. Otras veces fueron *libretas* o cuadernos escolares.⁸⁷

Según Rogelio Martínez Furé:

En las *Libretas* encontramos cientos de mitos y fábulas, listas de refranes, vocabularios yoruba-español, fórmulas rituales,

⁸² Argeliers León. *De paleros y firmas se trata*, p. 70, nota 2. Stephan Palmié se refirió a un manuscrito abakuá o «a libreta de abakuá (cuaderno de un iniciado) que data de 1931». Siguiendo a León, Palmié describió *libretas* como, «cuaderno manuscrito usado por iniciados más como recurso nemotécnico que como repositorio de conocimiento iniciatorio, el cual hasta el día, se supone que adquiriera oralmente». Stephan Palmié. «A View from Itia Ororó Kande», *Social Anthropology*, 14 (36): 113, 114, February, 2006. En resumen, toda escritura es «un recurso nemotécnico», ¿para qué más es este recurso sino para una consulta que nos guía?

⁸³ León ignoró el *nsibidi* de Cross River como fuente de las «firmas» abakuá, suponiendo que estas se derivaban del contacto con las industrias occidentales. «La misma denominación de *firma*, adoptada antes quizás por los grupos abakuá, indudablemente como tropo literario, es posible provenga de la costumbre que se inició con el desarrollo mercantil en el siglo XIX, de estampar la firma y rúbrica del productor, en la etiqueta, envoltura y sellos de un producto». (Argeliers León. *De paleros...*, p. 79).

⁸⁴ Argeliers León, «Un caso...», p. 144.

recetas de encantamientos y de comidas sagradas, relaciones de los oricha y por menores de sus avatares, cantos, los sistemas adivinatorios y sus secretos, los nombres de las yerbas de las divinidades y su utilización en los ritos y la farmacopea popular, etcétera. En fin, toda la sabiduría de los antiguos yorubá y su cultura, que se niega a morir.⁸⁸

Martínez Furé está de acuerdo con León en que «muchos manuscritos de contenido Abakuá, Lukumí y Kongo se escribían en los libros de contabilidad utilizados por comerciantes españoles a principios del siglo XX en Cuba».⁸⁹ Y cautelosamente señala que la longevidad declarada por los iniciados no era segura:

Es un acto de heroísmo intelectual que los descendientes africanos en Cuba usaran la escritura en español para documentar su tradición oral. Probablemente muchos iniciados intentaron legitimar la autenticidad de sus conocimientos contenidos en los manuscritos diciendo que eran más viejos de lo que en realidad lo eran. Es poco probable que los manuscritos hayan sobrevivido a las Guerras de Independencia (1868-1895). Lo más preocupante es el bajo nivel de educación que tenían los que escribieron estos manuscritos, por lo que frecuentemente la falta de ortografía puede confundir la lectura de estos textos y los verdaderos vocablos que quisieron fijar mediante la escritura. Pero aun así, esos textos son

fuentes imprescindibles para un mejor conocimiento de la historia de los abakuá cubanos.⁹⁰

Los puntos de vista de Martínez Furé y de León son similares a los de la policía, es decir, que las libretas en inicio son fuentes secundarias y que la tradición oral es lo primario. Es cierto que la tradición manuscrita se expandió en el siglo XX, pero los académicos cubanos no han tenido acceso a información importante sobre los manuscritos abakuá, porque estos se reservan exclusivamente para líderes abakuá. Yo sostengo que en algún momento del desarrollo en generaciones pasadas los manuscritos abakuá tuvieron un mismo valor, pero ahora tienen una autoridad superior a la tradición oral.

Lydia Cabrera, la autoridad más importante en tradición abakuá, publicó dos libros sobre esta cultura fuera de Cuba, y es casi desconocida por los cubanos residentes en la Isla. Basado en su trabajo de campo realizado en Cuba desde los años 1930 hasta los años 1950, el primer libro, publicado en Madrid en 1975, contiene unos quinientos ejemplos de signos sagrados abakuá; el segundo, publicado en Miami en 1988, es un diccionario de lengua abakuá con interpretaciones en español, que tiene seis mil trescientas entradas y poco más de quinientas páginas. Cabrera pudiera haber tenido acceso limitado a los manuscritos, pero sus informantes en verdad se referían a ellos cuando le enseñaban. En una entrada, Cabrera sustenta los contenidos, aclarando, «según reza en una vieja libreta».⁹¹

Una parte importante en la evolución de la historia de los manuscritos de origen africano en Cuba sería el análisis de los libros en sí mismos: edad del papel, tinta, y los estilos de la caligrafía. Este tipo de análisis solo sería posible con la cooperación de los iniciados que guardan las copias.⁹² Pero es muy posible que los primeros manuscritos, de los años 1860, se hayan perdido o convertido en polvo. Con cada generación sus contenidos eran copiados en nuevos tomos o libretas, adornados con dibujos de símbolos *nsibidi* y presentaciones de disfraces, en dependencia de las habilidades del autor.

Este tipo de documentación de tradición oral o de representaciones con adornos artísticos es una reminiscencia de las generaciones de monjes en la Irlanda medieval, que copiaban y adornaban manuscritos iluminados, siendo de los más famosos el *Libro de Kells*, tesoro nacional irlandés.⁹³ Un ejemplo es el manuscrito cubano que reproduce la cubierta de un original dibujado en 1877, con información sobre el linaje Efi Obane de Cuba: su título es «Abakuá en territorio de Efi Ovane, 1877» (figura 8).

INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA EN CALABAR Y CUBA

En la década de los años noventa del siglo XX, dos miembros de linajes abakuá contaron bastante acerca del papel de los manuscritos. En La Habana, Andrés Flores declaraba ser descendiente directo de un emigrante Calabar miembro de Ékpè. Flores



Figura 8. Manuscrito cubano redibujado del original de 1877. Fuente: Manuscrito cubano. Fotografía de Ivor L. Miller, La Habana.

no era un iniciado, pero por generaciones los varones de su familia fueron miembros.

En sus ochenta, el señor Flores aseguraba que:

Desde muy joven me dediqué a la investigación de la religión Abakuá. Los conocimientos los adquirí con los africanos abakuá más viejos. También tuve la oportunidad de leer algunas libretas con datos recopilados por mis ascendientes, especialmente las memorias de mi bisabuelo recogidas por mi hermano mayor

⁸⁸ Rogelio Martínez Furé. *Diálogos imaginarios*, p. 275.

⁸⁹ Rogelio Martínez Furé (comunicación personal, 2013).

⁹⁰ Rogelio Martínez Furé (comunicación personal, 2015).

⁹¹ Lydia Cabrera. *La lengua sagrada*, p. 102.

⁹² León alude a la calidad fuera de límite de los manuscritos: «...libretas entre los paleros y tenerse éstas en un mayor secreto personal». (Argeliers León. *De paleros...*, p. 71).

⁹³ Cf. Thomas Cahill. *How the Irish Saved Civilization: The Untold Story of Ireland's Heroic Role from the Fall of Rome to the Rise of Medieval Europe*.

y la transmisión de pensamiento de sus *okóbios* (hermanos de consagración) africanos. Por eso pude conocer las historias de los creadores de la religión y aprenderme todos sus tratados.⁹⁴

La experiencia de Flores demuestra el apoyo mutuo de las tradiciones orales y escritas para el aprendizaje; él tuvo acceso a ambas debido a que fue criado en una familia cubana descendiente de Cross River.

Gerardo Pasos, el Mokóngo titular de la logia Kamaroró Efó de La Habana, era de una familia descendiente de españoles. Heredó un libro grande con encuadernación de cuero que contenía tratados africanos escritos por el renombrado líder José de Jesús Capaz-Capaz, *Chuchú*, antes de mediados del siglo xx.

En sus setenta, el señor Pasos señaló que los manuscritos eran las guías más importantes en cualquier debate sobre práctica cultural:

Según el tratado de Eforisún [como se documenta en manuscritos] se fundaron once potencias en este territorio africano. Muchos abakuá declararon que ninguna potencia podía fundar más de siete, pero pienso que nuestra opinión no tiene valor comparado con el de los manuscritos, que contienen las historias traídas por los africanos. Por tanto, el límite debe ser once sociedades.⁹⁵

Pasos informaba que los primeros manuscritos con tratados africanos son de importancia primaria sobre las tradiciones orales

posteriores y sobre las interpretaciones de aquellos nacidos en Cuba.

En 2004, el autor viajó a Calabar, y en reuniones con líderes de la sociedad «del leopardo» Ékpè, cerca de un tercio de la lengua abakuá en posesión del autor se tradujo al *efik* y al «dialecto de iniciación» utilizado por miembros Ékpè. Como respuesta a la facilidad *per se* de los jefes Calabar para entender la lengua y la representación abakuá cubanas, los líderes de la sociedad Ékpè le invitaron a que se convirtiera en iniciado, ya que conversaciones más profundas estaban fuera de los límites para los no iniciados. Cuando el autor regresó a Cuba procedente de Calabar, líderes abakuá contemporáneos demostraron una apertura sin precedentes para la evaluación del *corpus* heredado, apuntando a narrativas abakuá contenidas en sus manuscritos. Este proceso indica que los líderes abakuá comprendieron su lengua ritual como derivada del Calabar, en vez de la lengua «creole» inventada en Cuba, y de su disposición para aprender nueva información acerca de la práctica Ékpè en África.

Las conversaciones con líderes cubanos abakuá dieron inicio al proceso de investigación de la historia y los contenidos de los propios manuscritos. Un abakuá titular narró su comprensión de la historia de los manuscritos abakuá y de su importancia para la institución abakuá. Con al menos cuarenta años de experiencia, Isunékue (el nombre es un título), me manifestó:

Lo que sabemos de los manuscritos es que comenzando con Andrés Petit —quien

en 1863 inició a los blancos y comenzó a enseñarles abakuá— los blancos comenzaron a copiar esta información. Los manuscritos contienen historias narradas por africanos procedentes del Viejo Calabar, que llegaron aquí como esclavos y empezaron a enseñar su lengua y a contar sus historias. La información en estos manuscritos se utilizó para organizar los ritos de iniciación de la institución Abakuá.⁹⁶

En los manuscritos se evidencia la información sobre Andrés Petit, por ejemplo, un símbolo ceremonial utilizado por la sociedad Bakoko Efó en la segunda mitad del siglo xix, con el siguiente texto: «Bacoco Niriongo. Andrés Facundo Clisto [Cristo] de los Dolores Petit. Baroco que hizo Bacoco en Regla» (figura 9).

Isunékue describió cómo el conocimiento cultural de los africanos sirvió de base a la lengua ritual abakuá cubana que se utiliza para interpretar los tratados (narraciones mítico-históricas), que contienen la historia de Ékpè en África. Isunékue sigue describiendo dos renombrados líderes de principios del siglo xx; aunque descendientes de familias españolas y chinas se aculturaron como «carabalí».

«Cuco» Sotonavarro (1881-1978), el Ekuenyón titular de la sociedad Ebión Efó, era una eminencia, procedía de una familia aristocrática de origen español con títulos nobles. «Cuco» aprendió de los africanos y escribió esta información en libros que ahora están en mis manos. «Cuco» fue iniciado por «El Chino»

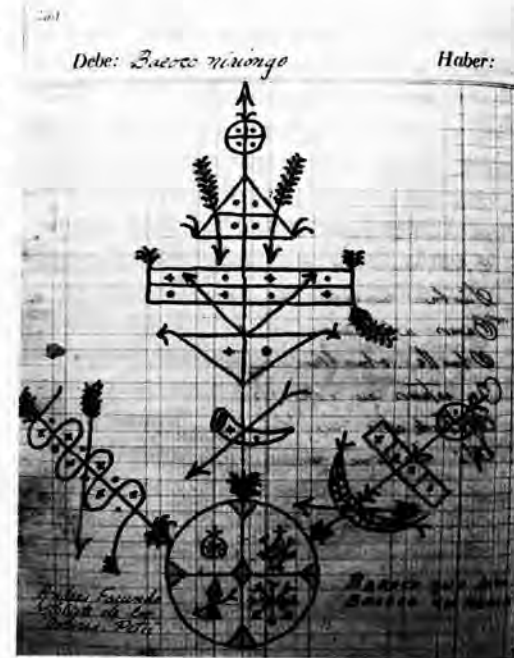


Figura 9. Manuscrito cubano redibujado del original. Fuente: Manuscrito cubano. Fotografía de Ivor L. Miller, La Habana.

Hermenegildo alrededor de 1901. Hermenegildo Pérez, «El Chino» (1860-1947), el Isué de Ebión Efó, era un descendiente de China que aprendió con los africanos en los antiguos *barracones* de La Habana. Fue un eminente abakuá líder que creó sociedad en la región de Marianao, en las afueras de la ciudad de La Habana. Yo tengo manuscritos escritos de su mano. «El Chino» compuso este canto en homenaje de Efík Ebutón, primera sociedad en Cuba que representa el nacimiento Abakuá en Cuba: «¡O-Efík Efión, Efík Ebutón, Efík Ebutón! O-Efík Efión, Efík Ebutón, Anamerutón!».⁹⁷

⁹⁴ Andrés Flores Casanova, entrevistas con el autor en La Habana, Cuba, años 1990.

⁹⁵ Gerardo Pasos, *El Chino* (1925-2002), el Mokóngo de la logia Kamaroró Efó. Conversaciones con el autor en La Habana, 1998-2002.

⁹⁶ Anónimo I, comunicación personal, La Habana 2013.

⁹⁷ Ídem.

La historia de estos dos líderes describe cómo los iniciados utilizan el conocimiento heredado para componer nuevos cantos. Esta narración reporta que miembros del linaje «blanco» Mukarará contribuyeron a la documentación del conocimiento de los africanos en los manuscritos. Pero también hay otras fuentes de información según reporta Isunékue:

Después de Andrés Petit vino Manuel «Platanal», descendiente africano de la sociedad de Matanzas; fue el primer Iyámba de la logia Efi Ironró [fundada en 1917]. Manuel enseñó a Celestino Gaitán [descendiente africano], el Isunékue de Efi Etéte [fundada en 1913], y a «Chuchú» Capaz, [descendiente de español], el primer Iyámba de Nyegueyé [fundado en 1910]. «Chuchú» comenzó a copiar todos los manuscritos abakuá que pudo encontrar. Sin embargo, hay manuscritos de otras personas como «Pico-Pico», fundador de la logia Itá Amana Enyuáo [fundada en 1940] como «Pinta Copa» Mokongo de Efori Nandibá Mosóngo [fundada en 1963], y como también Félix «Dulce Coco» —Iyámba de Ápapa Efo de Matanzas [fundada en 1963], quien dejara importantes manuscritos con información de los africanos.⁹⁸ Después de estudiar todos los manuscritos, los líderes abakuá hicieron vocabularios uno para los Abanékues (miembros), y otro para los titulares, y construyeron el proceso de consagrados. Desafortunadamente, muchos manuscritos abakuá antiguos se perdieron debido a que algunos mayores los quemaron antes de morir. Pero muchos otros se salvaron y

todavía existen en Cuba, aunque solo al alcance de unos pocos.⁹⁹

Isunékue describe el proceso de creación de los manuscritos durante la primera mitad del siglo xx, indicando la diversidad de sus contenidos así como de su primacía comparada con la realidad contemporánea.

Otro manuscrito con más de cien páginas es el brindado por Frank Cabrera «Obeché», el representante cubano de Ilé Tuntun, organización que promueve la civilización yorùbá en Latinoamérica. Cabrera informó que ese manuscrito había sido confiscado por la policía antes del período revolucionario y este había llegado a sus manos a través de un miembro de su familia. Después de evaluar los contenidos, Isunékue informó que:

El manuscrito parece auténtico. El libro como tal es un libro de contabilidad de un hospital de principios del siglo xx. Su contenido sugiere que fue escrito alrededor de 1905. No tiene nombre del autor; un nombre masculino, Julio, aparece como firma en una página, pero con una caligrafía diferente a la de la página. El manuscrito tiene algunas palabras escritas con dificultad, lo que indica el bajo nivel de educación del que lo escribió. Algunas páginas fueron arrancadas del libro, quizás por el propietario, antes de ser arrestado, para que la policía no las viera. Deduzco que este manuscrito se escribió en La Habana por miembros del linaje que incluye las sociedades Eforisun, fundada en 1840, Efori Komó, también fundada en 1840, e Ira Amana Nyuáo. Contiene pasajes muy buenos acerca del título Isué, que vienen de «El Chino» Hermenegildo

Pérez, y de Tomás D'espaine (es decir, de España), el Isué de Kamaroró Efo. También hay una versión muy buena del tratado de Eforisún en África. Aparecen firmas sagradas utilizadas en Matanzas y otras usadas en La Habana; algunas son del período colonial. Varias de estas firmas aparecen en los libros de Lydia Cabrera *Anaforuana* y *La Sociedad Secreta Abakuá*, lo que confirma que la información ofrecida a Cabrera era correcta.¹⁰⁰

La evaluación de Isunékue indica un proceso continuo en la creación de los manuscritos. Una de las páginas de este manuscrito (figura 10), documenta dos bailarines enmascarados llamados «Ireme Ecueñón [Ekuenyón]» e «Ireme Isunecue [Isunékue]». Este recoge lenguaje abakuá relacionado con el título Isué: «*Embia benabia enseniyen*, Abasi con etambre», «Permiso al santísimo, al cielo y a Isué». En el centro se dibuja la firma de Isué, con un Santísimo «Eucarístico» católico que emerge de su cúspide. Esto es una referencia al legado del titular Isué Andrés Petit, quien en los años 1860 en La Habana inició la primera sociedad con miembros blancos. Con el objetivo de enseñarles el significado de los símbolos carabalí, este identificó paralelos entre los símbolos abakuá con los de la iglesia.

Aquí, Isué representa al «obispo»; el tambor Eribó, que representa el cuerpo de la fundadora femenina Sikán, es la «Eucaristía». Como Isué trabaja con el tambor Eribó, la firma Isué representa al tambor Eribó. Los dos «bailarines enmascarados», íremes, guardan al tambor Eribó, como lo harían en una procesión ceremonial de una sociedad.

Otro líder abakuá de La Habana, de ochenta y cuatro años de edad en ese mo-

mento, reportó cómo había adquirido una biblioteca de manuscritos a través de los años:

Comencé a estudiar abakuá en 1942 y hasta ahora he estudiado por setenta y un años. Heredé treinta y seis libretas y once manuscritos. Recibí mi primera libreta abakuá en 1942 de manos de don Vicente Domínguez, el Iyámba de la logia Uriabón. Vicente la había recibido de Antonio Candemo, el Isunékue de Abakuá Efo [fundada en 1875]. Vicente me dio un total de cinco libretas, dos de ellas escritas en 1883 por miembros de las sociedades Abakuá Efo y Nyegueyé Efo [todas, excepto Uriabón son del linaje «blanco» Mukarará]. En 1944, Gustavo Leal, el Isunékue de Abakuá Efo, me dio tres libretas, una de Quirino Valdés, el Isué de Abakuá Efo, y otra de Nicolás Fuentes, el Iyámba de Otan Efo, y otra de Molina, el Mosóngo de Nche-nebión [todas son del linaje «blanco» Mukarará]. En 1950, «Cuco» Sotonavarro me dio cinco libretas, dos escritas por los dos primeros Iyámbas de la logia Akanarán [Mukarará] Efo, en los años 1860 y de 1882. «Garabito», el último miembro que queda de Ekoría Efo Taibá, me dio dos libretas, una de Eduardo Cardevilla, el Iyámba de Ekoría Efo Primera; la otra de Cristóbal Nobo, el primer Iyámba de Ekoría Efo Taibá, de 1887. En 1950, Reinaldo Ramírez, el Isué de Munyóngo Efo [fundada en 1930], «Chuchú» Capaz y Mario Vinajera me dio manuscritos de Manuel «Platanal», de Semanat, de don Diego Nyanga Ípo, el Isué de Uriabón [en el siglo xix], y de Andrés Petit, el Isué de

⁹⁸ Julián Mora, Félix «Dulce Coco» (1913-1996). Iyámba y fundador de Ápapa Efo, de Matanzas.

⁹⁹ Anónimo 1, comunicación personal, La Habana, 2013.

¹⁰⁰ Ídem.

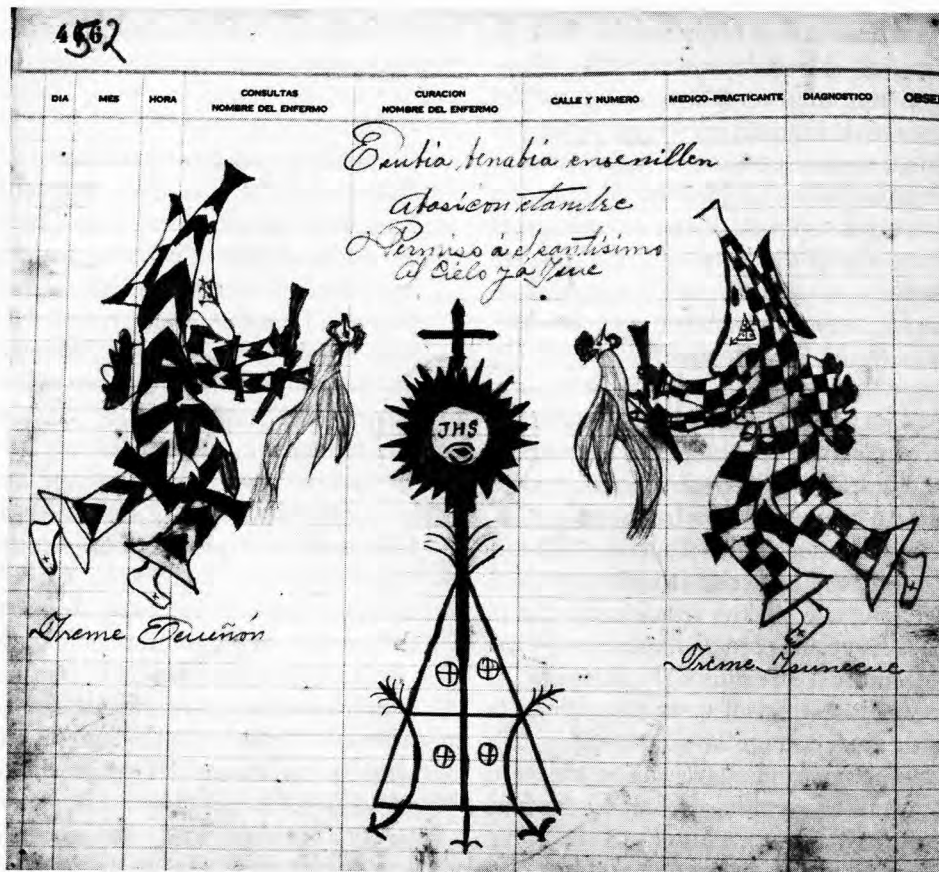


Figura 10. Manuscrito cubano, principios del siglo xx. Fuente: Manuscrito cubano. Fotografía de Ivor L. Miller.

Bokokó. En 1951, recibí manuscritos que pertenecían a Andrés Petit, el Isué de Bokokó Efó.¹⁰¹

Este mayor confirma la existencia de manuscritos desde los años 1860 en adelante. Él heredó estos documentos porque, como iniciado joven, se comportaba apropiadamente con los mayores, a la vez que demostraba un gran talento en el aprendizaje y una gran pasión por las tradiciones. Muchos de estos libros fueron creados por renombrados líderes

abakuá: Andrés Petit creó la primera sociedad de «blancos» [1863]; Quirino Valdés (1859-1937), fue un mambí de la independencia; José de Jesús Capaz-Capaz, *Chuchú*, era miembro de la Alcaldía de Regla a principios del siglo xx y jefe en las murallas, quien recopilara mucha información acerca del Abakuá de los descendientes africanos. Estos manuscritos emergieron de una variedad de fuentes y linajes, tanto de Efí como Efó, procedentes de sociedades históricamente negras y blancas.

Una de las páginas de los manuscritos reproduce los «símbolos» *nsibidi* dibujados originalmente en 1862 (figura 11); la nota en español dice: «Recuerdo de A[n]tonio Candemo, Isunécue de Abacua Efó, año 1862». Obsérvese que muchos de los símbolos están numerados, porque su significado se explica en otra página del manuscrito.

CONCLUSIÓN

El fenómeno del aprendizaje múltiple en la región de Calabar, incluyendo los textos *nsibidi* aborígenes, influyeron directamente en la práctica abakuá cubana, en el dibujo de símbolos sagrados y en la representación de bailes enmascarados con gestos simbólicos. El documento más viejo existente con símbolos abakuá se creó en 1839. La evidencia

circunstancial brinda la posibilidad de que el inglés alfabético de los comerciantes efík fue un factor en la práctica abakuá para escribir los manuscritos, la cual pudo estar influenciada por los artesanos libertos que leían y escribían en La Habana a principios de los años 1800, y que se desarrolló ciertamente desde los años 1860 en adelante, como el primero de una logia de iniciados fenotípicamente blanca. Los manuscritos cubanos contienen información acerca de grupos de jefes de Calabar (Ápapa Efí, Ápapa Efó) llegados a La Habana, y que guiaron la fundación de la sociedad Abakuá. También se refieren a jefes letrados efík de Calabar, y al uso del inglés hablado en Calabar.

Debido a que las autoridades coloniales persiguieron a los abakuá desde principios de los años 1800, se perdieron muchos documentos. No obstante, las generaciones

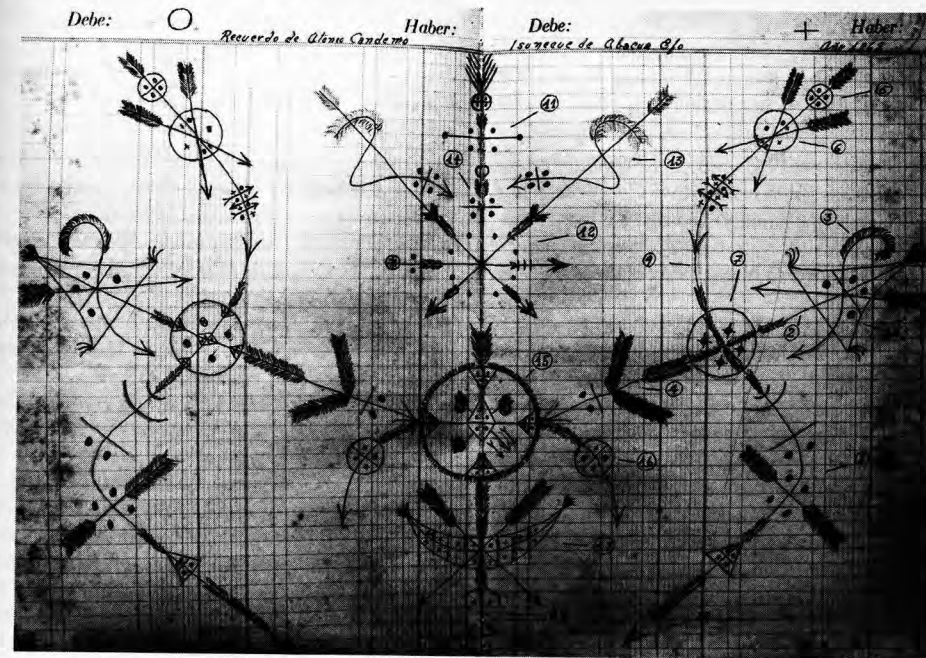


Figura 11. Manuscrito cubano redibujado del original de 1862. Fuente: Manuscrito cubano. Fotografía de Ivor L. Miller, La Habana.

¹⁰¹ Anónimo 2, comunicación personal, La Habana, 2013.

subsiguientes de líderes abakuá han documentado narraciones claves en lengua abakuá, así como aspectos sociales de la historia cubana relativa a los miembros abakuá. La fuerte «conciencia colectiva» de los líderes abakuá hizo mucho para salvaguardar los manuscritos heredados de las manos de no iniciados.

Durante el siglo XX, intelectuales cubanos han hecho referencia a los manuscritos abakuá, particularmente en sus glosarios. Como no miembros de la práctica no tuvieron acceso a los largos manuscritos con pasajes detallados, reservados exclusivamente para los niveles más altos de la jerarquía abakuá; por tanto, en la literatura cubana pueden esperarse interpretaciones equivocadas del aprendizaje de origen africano. Los intelectuales cubanos reconocen frases abakuá escritas en las publicaciones de la policía en los años 1880, pero líderes abakuá

contemporáneos han mostrado pruebas fehacientes de la existencia de manuscritos escritos por líderes abakuá educados, nacidos en Cuba desde los años 1860 en adelante. Incluso, si algún contenido ha sido creativamente adaptado al contexto cubano, los documentos cubanos constituyen muestras raras para las opiniones de compiladores internos acerca de la historia cultural de la región del Cross River en África occidental, así como también sobre la transmisión de modelos culturales de esta región en la Cuba del siglo XIX.

La posibilidad de permitir que académicos examinen estos textos es casi nula, a menos que se lleven a cabo negociaciones adecuadas entre los líderes Ékpè contemporáneos del África occidental y líderes abakuá cubanos, quienes deberían estar entre los participantes principales en el proceso de interpretación con fines educacionales. ■

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, CAPTAIN JOHN. *Remarks on the Country extending from Cape Palmas to the River Congo; including observation on the manners and customs of the inhabitant*, London [original 1822, *Sketches Taken during Ten Voyages to Africa, between the Years 1786 and 1800*], 1823.
- ARANZADI, ISABELA DE. «El legado cubano en África. Nánigos deportados a Fernando Poo. Memoria viva y archivo escrito», *Afro-Hispanic Review*, vol. 31, no. 1 (Spring), 2012.
- «Atributos requisados por Rodríguez Batista», *La vanguardia*, 6 de febrero, 1889.
- BALBUENA GUTIÉRREZ, BÁRBARA. *El Íreme Abakuá*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1996.
- BEHRENDT, STEPHEN, A. J. H. Latham, David Northrup. *The Diary of Antera Duke, and Eighteenth-Century African Slave Trader*, Oxford University Press, New York, 2010.
- BENÍTEZ ROJO, ANTONIO. «The Nineteenth-Century Spanish American novel», in Roberto González Echevarría & Enrique Pupo-Walker (eds.). *The*

Cambridge History of Latin American Literature, vol. 1, Discovery to Modernism, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

- BROWN, DAVID H. *The Light Inside: Abakuá Society Arts and Cuban Cultural History*, Smithsonian Institution Press, Washington D. C., 2003.
- CABRERA, LYDIA. *Anagó; vocabulario lucumí (el yoruba que se habla en Cuba)*, prólogo de Roger Bastide, Ediciones C. R., Habana, 1957.
- _____. *La Sociedad Secreta Abakuá: narrativa por viejos adeptos*, Ediciones C. R., La Habana, 1958.
- _____. *La lengua sagrada de los nánigos*, Colección del Chicherekú en el exilio, Miami, 1988.
- _____. *Yemayá y Ochún: Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*, prólogo y bibliografía de Rosario Hiriart, Ediciones Universal, Miami, [1974] 1996.
- CAHILL, THOMAS. *How the Irish Saved Civilization: The Untold Story of Ireland's Heroic Role from the Fall of Rome to the Rise of Medieval Europe*, Nan A. Talese/Doubleday, New York, 1995.

- CARLSON, AMANDA. «Nsibidi Old and New Scripts», in *Inscribing Meaning: Writing and Graphic Systems in African Art*, Smithsonian Institution, Washington D.C., 2007.
- CASTELLANOS, ISRAEL. «La jerga de los nánigos», *Revista de Técnica Policial y Penitenciaria*, vol. IV, no. 2-3, La Habana, agosto-septiembre, 1936.
- _____. *Medicina Legal y Criminología Afrocubana*, La Habana, 1937.
- CHILDS, MATT. *1812 Aponte Rebellion in Cuba*, University of North Carolina Press, College Park, North Carolina, 2006.
- _____. «“The Defects of being a Black Creole”: the Degrees of African Identity in the Cuban Cabildos de Nación, 1790-1820», in Jane Landers & Barry Robinson (eds). *Slaves, Subjects, and Subversives: Blacks in Colonial Latin America*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2006.
- _____. «The 1812 Aponte Rebellion», in L. Dubois and J. Scott (eds.). *Origins of the Black Atlantic*, Routledge, New York, 2010.
- DALY, CATHERINE, JOANNE B. Eicher and Tonye V. Erekosima. «Male and Female Artistry in Kalabari Dress», *African Arts*, vol. 19, no. 3 (May), 1986.
- DESCHAMPS CHAPPEAUX, PEDRO. «Margarito Blanco “Osongo de Ultán”», *Boletín del Instituto de Historia y del Archivo Nacional*, t. LXV, no. 65, julio-diciembre, 1964.
- _____. «El lenguaje abakuá», *Etnología y Folklore*, vol. 4, Academia de Ciencias de Cuba, La Habana, 1967.
- _____. *El negro en el periodismo en el siglo XIX. Ensayo bibliográfico*, Ediciones Revolución, La Habana, 1963.
- _____. «Cimarrones urbanos», *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, año 60, 3ra. época, vol. XI, no. 2, 1969.
- _____. «Agustín Ceballos, capataz de muelle», en Pedro Deschamps Chappeaux y Juan Pérez de la Riva (eds). *Contribución a la historia de la gente sin historia*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1974.
- _____. *Los batallones de pardos y morenos libres: apuntes para la historia de Cuba colonial*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1976.
- EJITUWU, N. C. «The Lower Cross Region: Andoni Migrations and Settlement», in M. Abasiattai (ed.). *A History of the Cross River Region of Nigeria*, Harris Publishers, Enugu, 1990.
- «Expediente sobre José Antonio Aponte y el sentido de las pinturas que se hayan en el libro que se le

- aprehendió en su casa. 1812», en *Anales de Desclasificación*, vol. 1: La derrota del área cultural, no. 2, 2006.
- FONER, PHILIP S. *A History of Cuba and its relations with the United States*, vol. 1, 1492-1845, International Publishers, New York, 1962.
- FRANCO, JOSÉ LUCIANO. «La conspiración de Aponte, 1812», en J. L. Franco (ed.). *Ensayos históricos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1974.
- KNIGHT, FRANKLIN. «The Transformation of Cuban Agriculture, 1763-1838», in H. Beckles and V. Shepherd (eds.). *Caribbean Slave Society and Economy*, The New Press, New York, 1999.
- GOLDIE, THE REV. Hugh. *A Dictionary of the Efik Language, in Two Parts. 1. Efik and English. 2. English and Efik*, Gregg Press (Original 1862), Reprint, Westmead, England, 1874/1964.
- GUNDAKER, GREY. *Signs of Diaspora, Diaspora of Signs: Literacies, Creolization and Vernacular Practice in African America*, Oxford University Press, New York, 1998.
- HOBSBAWM, E. J. *The Age of Revolution: Europe, 1789-1848*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1962.
- HOLMAN, JAMES. *Travels in Madeira, Sierra Leona, Teneriffe, St. Jago, Cape Coast, Fernando Poo, Prince Island, etc.*, Books for Libraries [1827, first edition], Freeport, New York, [1840] 1972.
- HUTTON, WILLIAM. *A Vo yage to Africa: including a Narrative of an Embassy to One of the Interior Kingdoms, in the Year 1820 with Remarks on the Course and Termination of the Niger, and other Principal Rivers in that Country*, Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown, London, 1821.
- LAMBERT, SHEILA (ed.). *House of Commons Sessional Papers of the Eighteenth Century*, vols. 72, 73, George III. Minutes of Evidence on the Slave Trade 1790, Scholarly Resources, Wilmington, Delaware, 1975.
- LEAL, RINE. *La selva oscura: De los bufos a la neocolonia. (Historia del teatro cubano de 1868 a 1902)*, vol. 2, Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1982.
- LEÓN, ARGELIERS. «Un caso de tradición oral escrita», *Islas*, no. 39-40, Las Villas, 1971.
- _____. *De paleros y firmas se trata*, UNIÓN, La Habana, 1986.
- _____. *Del canto y el tiempo*, 2da. ed., Editorial Letras Cubanas, La Habana, [1974] 1984.
- LOVEJOY, PAUL. «Transformation of the Ékpè Masquerade in the African Diaspora», in C. Innes, A. Rutherford and B. Bogar (eds). *Carnival: Theory and Practice*, Africa World Press, Trenton, New

- Jersey, 2012. Lovejoy, Paul E. and David Richardson. «Trust, Pawnship, and Atlantic History: The Institutional Foundations of the Old Calabar Slave Trade», *The American Historical Review*, vol. 104, no. 2 (April), 1999.
- _____. «Letters of the Old Calabar Slave Trade, 1760-1789», V. Caretta & P. Gould (eds.). *Genius in Bondage: Literature from the Early Black Atlantic*, University Press of Kentucky, Lexington, Kentucky, 2001.
- MARRERO, LEVÍ. *Cuba: Economía y sociedad*, Editorial Playor, 15 vol. [vol. 1, Editorial San Juan, Puerto Rico, 15 vol. were published from 1972-1987], Madrid, 1972.
- MARTIN, JUAN LUIS. *Papeles Cubanos. Mutiaroco: Sangra Recobebá*, vol. 6: «Los elementos esotéricos del ñañiguismo», vol. 7: «Los secretos esotéricos del ñañiguismo», Editorial Atalaya, La Habana, 1945.
- MARTÍNEZ FURÉ, ROGELIO. *Diálogos imaginarios*, Letras Cubanas, La Habana, 1979.
- MARTÍNEZ RUIZ, BÁRBARO. *Kongo Graphic Writing Systems and Other Narratives of the Sign*, Temple University Press, New Orleans, 2013.
- MATORY, J. Lorand. «The English Professors of Brazil: on the Diasporic Roots of the Yorùbá Nation», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41, no. 1, 1999.
- MÉTRAUX, ALFRED. *Dioses y espíritus en el vodú haitiano*, Instituto de Etnología y Floklore, La Habana, 1962.
- MÉTRAUX, ALFRED. *Voodoo in Haiti*, Oxford University Press, New York, 1959.
- MILLER, IVOR. «Cantos abakuá de Cuba: examen de la nueva evidencia lingüística e histórica de la diáspora africana», *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, vol. 8, no. 15, 2007.
- _____. *Voice of the Leopard: African Secret Societies and Cuba*, University Press, of Mississippi, 2009.
- O'KELLY, JAMES J. *The Mambi-Land or Adventures of a Herald Correspondent in Cuba*, J. B. Lippincott, Philadelphia, 1874.
- ORTIZ, FERNANDO. *Glosario de afronegrismos*, El Siglo XX, La Habana, 1924.
- _____. «La tragedia de los ñañigos», *Cuadernos Americanos*, vol. 52, no. 4 (julio-agosto), 1950.
- _____. *Los instrumentos de la música afrocubana*, vol. 4, 5, Cárdenas y Cía, La Habana, 1954-1955.
- PALMIÉ, STEPHAN. «A View from Itia Ororó Kande», *Social Anthropology*, vol. 14, no. 36, Issue 1, (February), 2006.
- _____. *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*, Duke University Press, Durham, North Carolina, 2002.
- PAVEZ O., Jorge. «El Libro de Pinturas, de José Antonio Aponte», *Anales de desclasificación*, vol. 1, La derrota del área cultural, no. 2, 2006.
- REID-VÁZQUEZ, MICHELE. *The Year of the Lash: Free People of Color in Cuba and the Nineteenth-Century Atlantic World*, University of Georgia Press, Athens, 2011.
- ROCHE Y MONTEAGUDO, RAFAEL. *La policía y sus misterios en Cuba*, 3ra edición, La Moderna Poesía [primera edición 1908], La Habana, 1925.
- RÖSCHENTHALER, UTE M. *Purchasing Culture: The Dissemination of Associations in the Cross River Region of Cameroon and Nigeria*, African World Press, Trenton, New Jersey, 2011.
- SNELGRAVE, WILLIAM. *A New Account of Some Parts of Guinea and the Slave-Trade* [reprint of the 1734 original], Frank Cass & Co., London, 1971.
- «La Sociedad Secreta Abakuá», *El Militante Comunista*, vol. 2, no. 2, La Habana (agosto), 1968.
- SPARKS, RANDY J. «Two Princes of Calabar: An Atlantic Odyssey from Slavery to Freedom», *William and Mary Quarterly*, 3ra. serie, vol. 59, no. 3 (July), 2002.
- THOMPSON, ROBERT FARRIS. *Flash of the Spirit: African & Afro-American Art & Philosophy*, Vintage, New York, 1983.
- THORNTON, JOHN K. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, 2da. ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- TRUJILLO Y MONAGAS, D. José. *Los criminales de Cuba y D. José Trujillo: narración de los servicios prestados en el cuerpo de policía de La Habana*, Establecimiento Tipográfico de Fidel Giro, Barcelona, 1882.

La etnología obliga a que se establezca una diferenciación de los tiempos de la historia y a prestar especial atención a ese sector de larga duración, a ese tiempo casi inmóvil...

JACQUES LE GOFF

Catauro
Revista Cubana
de Antropología.
Año 18. No. 33-34.
Enero-Diciembre
de 2016.
Publicación semestral
de la Fundación
Fernando Ortiz.

Director:
Miguel Barnet

Subdirectora:
Trinidad Pérez

Jefe de Redacción:
Luis Enrique Ramos
Guadalupe

Editora:
Guadalupe Rouco Núñez

**Director artístico
y diseño de cubierta**
Eduardo Moltó

**Ilustración
de cubierta
y contracubierta**
Pedro de Oráa, *Punto
yojo*. Acrílico sobre
lienzo, 2009

Diseño gráfico:
Lázaro Prada Seoane

Composición:
Ileana Fernández Alfonso
Gonzalo Fernández Cáceres

Consejo editorial:
María Teresa Linares,
Jesús Guanache, Ana
Cairo, Sergio Valdés,
Aurelio Francos, José
A. Matos, Rosa María de
Lahaye, Armando Rangel,
Esteban Morales, Enrique
Beldarraín, Reynaldo Funes

**Todos los derechos
reservados.**

© Sobre la presente
edición Fundación
Fernando Ortiz, 2016

ISSN: 1681-7842

**Fundación
Fernando Ortiz**
Calle 27, no. 160,
esquina a L, El Vedado,
La Habana, Cuba.
Código Postal 10400
Teléfono: (53) 7 830-0623
Correo electrónico:
ffortiz@cubearte.cult.cu
Web:

www.fundacionfernandortiz.org

**Cada trabajo expresa
la opinión de su autor.**

EDITORIAL

CONTRAPUNTEOS

Relaciones entre formas tradicionales
de la comunicación cultural en el Calabar
y el legado escrito entre los abakuá cubanos
IVOR L. MILLER

La santería: ¿africana, cubana, afrocubana? Elementos
para el debate
TOMÁS FERNÁNDEZ ROBAINA

La ética de Ifá: una teología racional de la praxis
MANUEL DE JESÚS RABAZA TORRES

El estado de posesión en la Regla de Ocha
o Santería: un análisis psico-socio-cultural
JESÚS DUEÑAS BECERRA

IMAGINARIO

Del romerillo: la planta, usos y fitónimos en Cuba
JULIO ISMAEL MARTÍNEZ BETANCOURT

El Romerillo: del llega y pon del ayer
a la comunidad urbana en transformación del hoy
MICHAEL COBIELLA GARCÍA Y YORDAN ARAZO REYES

Deconstruyendo al Chori
ROSA MARQUETTI TORRES