

La llegada a tierras americanas de mano de obra esclava, procedente del África, constituye uno de los momentos de mayor complejidad en el desarrollo económico-social del Continente americano.

Estas «piezas de ébano» no solo significaron el sostenimiento del régimen esclavista, fueron además elemento importantísimo de nuestra fisonomía cultural. Procedentes de Nigeria del Sur y de su vecino Camerún, los carabalíes traerían de su patria ancestral un primitivo y complejo fenómeno cultural, único de su tipo en arraigar en tierras del Nuevo Mundo: el ñañiguismo, compuesto por un numeroso grupo de sociedades secretas vulgarizadas con el nombre de Abakuá.

En **Los ñañigos** se describe con acierto esta manifestación de la cultura mestiza cubana. El coherente manejo de la información obtenida arroja nuevas luces en la comprensión del proceso formativo de la nación y nacionalidad cubanas; contribuye a la desmitificación de las interpretaciones burguesas de carácter racista al valorar con justeza la riqueza de su folclor, el encanto y sabiduría de sus mitos y descubrir sus aspectos negativos y alienantes, incongruentes, como sistema de creencias, en una sociedad que como Cuba, ha alcanzado la etapa socialista del desarrollo de la humanidad.

Con **Los ñañigos** se profundizan y amplían los nexos históricos de parentesco y de solidaridad que unen entrañablemente a países de nuestra América y África.

LOS NAÑIGOS

Las maniobras navales "Paso Seguro-82" prueban que EE.UU. sigue una política de injerencia en Centroamérica y el Caribe

MANAGUA, 10 de marzo (TASO).—Roberto Argüello, secretario de la Dirección del Comité de Paz de Managua, afirmó en una entrevista concedida a periodistas que las maniobras navales "Paso Seguro 1982" realizadas en el mar del Caribe, prueban la política de injerencia de EE.UU. en Centroamérica y el Caribe, así como el carácter de Washington en el mundo de hoy.

Los navales "Paso Seguro 1982" consisten en una serie de ejercicios militares que se realizan en el mar del Caribe, y que son dirigidos por la Armada de los Estados Unidos.

Estas maniobras navales "Paso Seguro 1982" prueban que EE.UU. sigue una política de injerencia en Centroamérica y el Caribe, así como el carácter de Washington en el mundo de hoy.

Una de las maniobras navales "Paso Seguro 1982" consistió en una serie de ejercicios militares que se realizaron en el mar del Caribe, y que son dirigidos por la Armada de los Estados Unidos.

Abaza prensa mexicana declaraciones de Naig que relacionan situación en Guatemala con problemas internos de México

MEXICO, 10 de marzo (TASO).—El problema centroamericano, y en particular la situación en Guatemala, se relaciona con los problemas internos de México, declaró el secretario de Relaciones Exteriores, Alfonso Abaza.

Abaza declaró que la situación en Guatemala es el resultado de los problemas internos de México, y que México debe tomar medidas para resolverlos.

Algunos Naig y Washington e respaldar papeles ante oposición de la OEA ante Naig

Washington, 10 de marzo (TASO).—Algunos miembros de la Organización de Estados Americanos (OEA) respaldan el papel de Naig en Centroamérica, pero otros miembros de la OEA se oponen a su papel.

CIENOSA LA HUELGA GENERAL DE TRANSPORTE URSANO EN LONDRES

LONDRES, 10 de marzo (TASO).—La huelga general de transporte en Londres, convocada por el sindicato URSANO, ha causado graves problemas de tráfico en la ciudad.

LLEGO THOMAS ENDERS A CHILE

SANTIAGO, 10 de marzo (TASO).—Thomas Enders, secretario general de la Organización de Estados Americanos (OEA), llegó a Chile para una visita oficial.

BUENOS AIRES, 10 de marzo

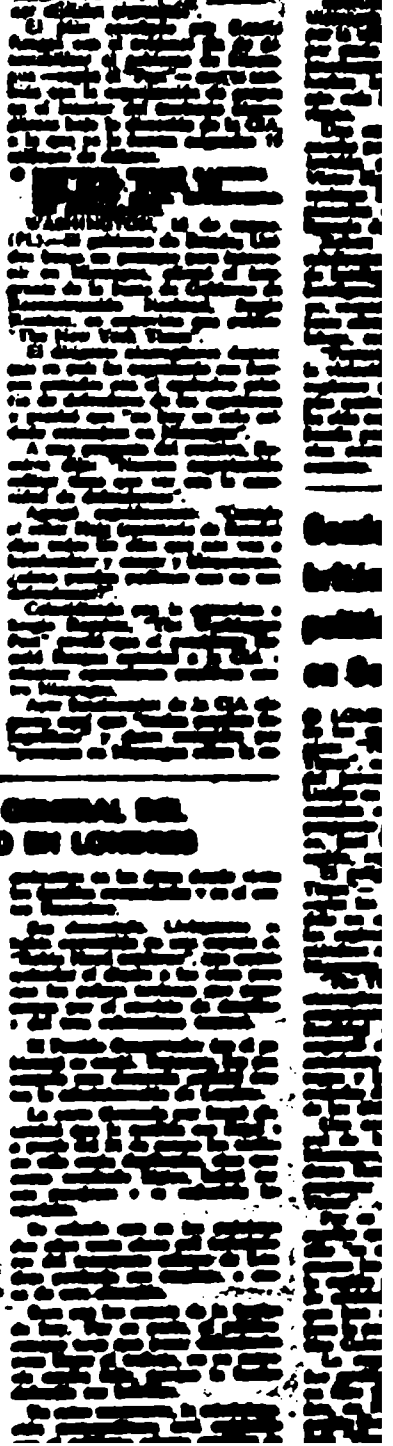
En Buenos Aires, se celebró una reunión de la Organización de Estados Americanos (OEA) sobre la situación en Centroamérica.

NOVA YORK, 10 de marzo

En Nueva York, se celebró una reunión de la Organización de Estados Americanos (OEA) sobre la situación en Centroamérica.

LONDRES, 10 de marzo

En Londres, se celebró una reunión de la Organización de Estados Americanos (OEA) sobre la situación en Centroamérica.



aciones los rebeldes a zonas periféricas, continúan el asedio y principales vías de del litoral, aunque tura del Puente de o Lempa, y que es, ia de las principales i, fue obstruida ayer rectos que incendia- ulos. s resultaron destrui- nas horas en la ca-

gion en la que el ejército realizó movilizaciones similares en meses pasados. Unos dos mil soldados apoyados por artillería y aviación tratan de desplazar a los rebeldes de sus posiciones en las zonas montañosas al norte de San Francisco Gotera. El lunes los insurrectos ocuparon el importante puente de Meanguera, sobre el río Torola, y los cercanos cerros de El Tigre y Marcelo, los cuales fueron bombardeados por la aviación.

MANAGUA, 10 de marzo. (TASS).—Roberto Argüello, miembro de la dirección del Comité de la Paz de Nicaragua, afirmó en una entrevista concedida a periodistas, que las maniobras navales "Paso Seguro 1982" evidencian que la administración Reagan practica en Centroamérica y el Caribe una política de injerencia. Esta es una nueva acción de Washington enfocada a intimidar a los pueblos del área. puntualizó.

LAS MANAGUAZ INTERNAS BOGOTA. E. Molano (del Consejo declaró que cercanías de cuyos gobiern de política de E.E.U.U. tamente a al ternacional. Seguidame maniobras ci plesiva no s sino represen naza para los tinentes. A. Díaz C Comité Colos con los Puel na, calificó "Paso Seguro ción de fuerz pueblos de i Caribe. EVIDENTI ROMA, 10 periódico "L' maniobras m en el Caribe

La prensa mexicana declara que las declaraciones de Haig que relacionan la situación en Guatemala con problemas internos de México

EN MEXICO, 10 de marzo. El problema centroamericano a las declaraciones de los funcionarios estadounidenses de la Organización del Atlántico del Sur siguen ocupando un lugar importante en la prensa mexicana. "El País", tras calificar a la declaración de Alexander Haig, de "enemigo de la humanidad", sus declaraciones a la prensa internacional en las que se refirió a los problemas internos

de los Estados Unidos de América, así como a los problemas internos de México, calificó a la declaración de Haig afirmando que la política exterior mexicana se debe a la crisis económica que lo obliga a tomar medidas reactivas para contrarrestar esa situación. Manifiesta exteriormente una política menos reactiva. También las declaraciones de Haig hacia México, la posibilidad de utilizar a los guatemaltecos como presiones sobre el gobierno de Guatemala con vista a que se abra hacia Centroamérica.

Costa Rica y Honduras "con lo que queda claro el papel que está llamada a desempeñar la denominada Comunidad Democrática Centroamericana". Refiriéndose a las maniobras de la OTAN en el Caribe, el diario "El Día" las califica de "inicio de una etapa de expansión estratégica" que lleva a la alianza agresiva a desbordar la zona del Atlántico norte y desplazarse hacia la convulsionada zona del Caribe y Centroamérica, en lo que puede considerarse como una guerra psicológica y una clara amenaza para Cuba, Nicaragua, Granada y El Salvador insurgente.

Niéganse l a respond sobre ope CIA contra

LLEGO THOMAS ENDERS A CHILE

● Mencionó la posibilidad de recurrir al Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR) para intervenir en Centroamérica ● Dijo que Argentina debe desempeñar un papel militar más activo en esa zona

BUENOS AIRES, 10 de marzo. (PL).—El subsecretario de Estado norteamericano para Asuntos Interamericanos, Thomas Enders, y el general Augusto Pinochet analizarán en Santiago de Chile la situación en América Central y la ayuda a la junta militar democristiana salvadoreña. Enders, el funcionario norteamericano de más alto rango que visita Chile en el último lustro, llegó a Santiago procedente de Buenos Aires, donde se refirió a la posibilidad de recurrir al Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR) para intervenir en esa región. Enders, el funcionario norteamericano de más alto rango que visita Chile en el último lustro, llegó a Santiago procedente de Buenos Aires, donde se refirió a la posibilidad de recurrir al Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR) para intervenir en esa región. Enders, el funcionario norteamericano de más alto rango que visita Chile en el último lustro, llegó a Santiago procedente de Buenos Aires, donde se refirió a la posibilidad de recurrir al Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR) para intervenir en esa región.

En esa región, el general Pinochet expresó el lunes que su régimen observa con positivo interés las iniciativas que adopte el gobierno norteamericano. El tirano chileno hizo la declaración en el acto de presentación de credenciales del nuevo embajador de Estados Unidos en Chile, James D. Theberge, acelerado con motivo de la visita de Enders. Theberge manifestó los deseos de Reagan de mantener las mejores relaciones con el régimen fascista chileno. Se refirió a la necesidad de trabajar juntos para fortalecer "sus intereses". Otros de los temas que se trataron en la recepción fueron el restablecimiento de las relaciones diplomáticas norteamericana a Chile, suspendidas en 1977. En las últimas semanas, el Presidente norteamericano dijo que la situación de los derechos humanos en el país austral ha mejorado, e

NUEVA YORK (PL).—Los senadores de Defensa, Alex Weinberger, negaron hoy a revelar detalles sobre operaciones de la CIA contra Cuba. Ambos altos funcionarios recibieron antes de salir del Departamento de Asuntos Exteriores. Representante del Comité de Asuntos Exteriores de la Cámara de Representantes, Haig se refirió a las operaciones de la CIA contra Cuba, revelando que "Es política de no comentar encubiertas", dijo el Estado a los periodistas. Por su parte, Weinberger dijo que "no comentaré el número de veces que se han realizado estas actividades de inteligencia. Ni el nombre de los agentes secretos". Al referirse a las operaciones de la CIA contra Cuba, dijo que "no comentaré el número de veces que se han realizado estas actividades de inteligencia. Ni el nombre de los agentes secretos".

CASA DE LAS AMERICAS 1982

© Sobre la presente edición: *Ediciones Casa de las Américas*, 1982.

edición:
Clara Hernández
diseño:
Umberto Peña

**CASA DE LAS AMÉRICAS
TERCERA Y G, EL VEDADO,
CIUDAD DE LA HABANA, CUBA**

*A la memoria de los inolvidables
maestros cubanos*

Fernando Ortiz y Mirta Aguirre

INTRODUCCIÓN

A *Los ñáñigos* lo precede *El carabalí*, libro cuyo propósito fue estudiar el grupo étnico que bajo dicho nombre genérico llegó a costas cubanas (y a otras de América) durante los siglos de la trata negrera, uno de los más numerosos, valiosos y trascendentales desde los puntos de vista etnológico, económico y cultural.

El cubano Fernando Ortiz y el brasileño Arthur Ramos, sobresalientes analistas de africanías latinoamericanas, destacaron la imposibilidad del estudio de las culturas de origen africano en el Nuevo Mundo sin partir de África, criterio que compartimos y explica la precdencia de *El carabalí* a *Los ñáñigos*.

Hace exactamente un siglo, en 1880, se declaró abolida la esclavitud en Cuba, la esclavitud, como señalara el Comandante Fidel Castro en la Universidad Carolina de Praga en 1972,

como en los tiempos del derecho romano, en que los hombres, las mujeres y sus hijos eran comprados y vendidos, eran castigados o incluso privados de la vida, sin otra garantía, sin otro derecho que la propiedad de unos hombres sobre otros. Hace menos de un siglo el derecho de propiedad que prevalecía en nuestro país se semejaba al derecho romano, y hoy en nuestro país tenemos la propiedad socialista.

De aquellas terribles relaciones económicosociales, históricamente tardías, procedieron los carabalíes y el ñañiguismo, y

con esta nueva realidad social implantada en Cuba, la socialista, basándonos en su superior ideología, debe analizarse la esclavitud africana en América y sus múltiples consecuencias, una de las cuales fue y sigue siendo, en Cuba, la Sociedad Secreta Abakuá o el ñañiguismo.

La tarea así planteada no es fácil, requiere vincular el ñañiguismo a la historia de la lucha de clases y al racismo, a la explotación del hombre por el hombre y su secuela discriminatoria por raza, sexo o cultura, vinculación centrada en uno de los aspectos más complejos y duraderos de la conciencia social, la religión que, en el caso que se analiza, apenas si posee estudios previos, basado en un sistema de creencias pre-filosóficas «injertadas» a una sociedad estructurada, económica y políticamente, de acuerdo a una fase superior del desarrollo social en relación a aquella que le dio armónica realidad en el África del carabalí y que, a pesar de los cambios experimentados —hasta el socialismo— ha permanecido, formalmente, casi sin alteraciones, expresándose en instituciones, costumbres, mitos, ritos y fórmulas mágicas cargadas de alta emotividad síquica. Y decimos casi porque no sólo el ñañiguismo no pudo mantenerse al margen de la realidad social con que ha convivido, sino que ha sido permeado por otras manifestaciones religiosas y parcialmente alterado, sobre todo por el cristianismo oficial que, a la vez, lo persiguió y reforzó añadiéndole «fuerzas» o «poderes» de su propio arsenal de creencias fantásticas, restándole pureza y dificultando su análisis.

Los dos primeros capítulos y parte del tercero resumen lo esencial de la información ofrecida en *El carabalí* y comienzan a establecer los nexos necesarios entre Nigeria del Sur y el Camerún, medio geográfico del carabalí en África y Cuba, el medio geográfico antillano del ñañiguismo. En ellos se evidencia la primera gran dificultad que hubo de superarse pues, por no ser Nigeria o el Camerún étnica y culturalmente homogéneos, y por haber sido la trata negrera una

práctica indiscriminada, el carabalí —como el «congo» o el «lucumí»— sería el producto de disímiles grupos tribales que, incluso, pudieron llegar a depasar su habitat básico nigero-cameruniano. A esta dificultad se sumó el propio proceso poblacional cubano, con hombres y mujeres de una extraordinaria variedad de orígenes, oleadas de inmigrantes entremezclados entre sí en el proceso de creación de la nacionalidad y la nación que Fernando Ortiz calificara por transculturación: de Europa, América continental e insular, Asia, África occidental y oriental.

Lo que interesaba, en principio, era precisar el etnos africano del carabalí y, con ello, el origen y pormenores primarios de la sociedad secreta que se transculturizaría en Cuba bajo el nombre de abakuá o ñañiguismo, estableciendo los necesarios vínculos comparativos que confirmaran los resultados obtenidos. Como apuntara Carlos Marx lo primero a hacer para estudiar la religión —y abakuá, a pesar de opiniones que disienten, es esencialmente un fenómeno de este tipo— es saber cómo y cuándo surge, sus posteriores modificaciones, causas de su supervivencia y necesidad de su superación por lo que representa como alienante factor social.

Fundado según la generalidad de las versiones en la primera mitad del siglo XIX el ñañiguismo constituye el fenómeno cultural más importante heredado del carabalí, de ahí la importancia científica de su estudio. Esta consideración no sólo conserva su vigencia, sino que se incrementa porque abakuá es la única sociedad secreta de su tipo en nuestro continente, con tan valiosos aportes a nuestro acervo cultural y folclórico y tanta pureza originaria custodiada y legada, que trasciende el interés nacional para serlo también de investigadores de todos los países y, muy particularmente, de los de África y el área caribeña de nuestra América.

Al ensayo, que comprende la primera parte del libro, se le añade una segunda parte, complementaria, con un artículo del autor sobre la trata del carabalí en África, vocabularios

con las palabras bantú, semi-bantú y ñáñigas utilizadas así como su análisis comparativo para, una vez más, confirmar prosapias planteadas y, de Cuba, algunos documentos ñáñigos y grafías abakuá, también analizadas para subrayar la importancia del ingrediente bantú en los orígenes africanos del ñáñiguismo. Finalmente, se adjuntan mapas para registrar el territorio general de la trata negrera africana con Cuba, el del carabalí y, mucho más restringido, ya directamente relacionado con el ñáñiguismo, el del Viejo Calabar de las sociedades ngbe y ekpe y el de su expansión por el Camerún y Nigeria del Sur. Un mapa trazado por la inhábil pero respetuosa mano de un ñáñigo recrea en Cuba lo que sólo pudo conservar el recuerdo sagrado.

El gobierno nigeriano ha modificado los límites y nombres de las provincias que estudiamos. Actualmente los territorios del carabalí se denominan Cross River (el antiguo Calabar); Imo, cuya capital es Owerri; Anambra, dirigida desde Enugu; Rivers, con centro gubernativo en Port Harcourt y Bendel, con el de Benin City. Conservamos las antiguas denominaciones y límites geográficos provinciales, de finales del primer cuarto del siglo XX, porque a ellos corresponde el grueso de los datos obtenidos de la bibliografía consultada, principalmente de Talbot, también con numerosos mapas útiles a los que se añadieron otros de John Adams, Waddell, Baikie, Goldie, Barret, la oncenava edición de la *Enciclopedia Británica*, el Reporte al gobierno británico sobre el Camerún en fideicomiso...; a partir de ellos confeccionamos los nuestros. El mapa cubano del carabalí procede de una «libreta» ñáñiga.

Gracias a la adquisición por la Biblioteca Nacional «José Martí» de la magnífica colección de libros sobre temas africanos de don Fernando Ortiz, la bibliografía cuenta con autores de obras sobre los grupos tribales que nos interesan de tan señalada importancia como los citados Waddell, Goldie, Talbot y Forde, misioneros o funcionarios al servicio de la

Corona inglesa en Nigeria del Sur y, además, con diversos títulos adicionales procedentes del mismo u otros fondos bibliográficos: historias de Nigeria, informes sobre el Camerún, ensayos sobre la trata, la esclavitud o la religión primitiva. Escritos en su gran mayoría en idioma inglés, con diferentes criterios al escribir palabras nativas, se hizo necesario, con ayuda de diccionarios especializados, ajustar las mismas a la forma más comúnmente utilizada con el inconveniente de que algunas, como *ijaw* que debe leerse *iyó*, presentan gran diferencia, en cuanto a su pronunciación, para lectores cuyo idioma es el español.

La bibliografía sobre el ñañiguismo la encabeza el imprescindible Ortiz que en fecha tan temprana como el año 1906 hubo de anunciar la aparición de un ensayo especialmente dedicado a su análisis dentro del inconcluso ciclo de estudios antropológicos que denominara *Hampa afro-cubana*. Desconocemos las razones que motivaron que Ortiz no llegara a cumplimentar este propósito que repite, una y otra vez, a lo largo de años, añadiendo poseer una rica información al respecto. No obstante, parte de los resultados de su investigación fue publicada en algunos artículos y, en libros sobre música afro-cubana, una amplia información al respecto que se extiende a algunos otros detalles sobre el rito y el mito.

Los primeros trabajos valiosos sobre el ñañiguismo —también conflictivos— son los de Trujillo Monagas y Rafael Salillas de fines del siglo XIX: a partir de ellos se escribió mucho sobre *abakuá*, en parte tomado de estos dos autores, en parte obedeciendo a propósitos insidiosos cuyo análisis presentamos en el propio ensayo y, en parte, aportando nuevos y valiosos datos como en los casos de Rómulo Lachatañeré, Argeliers León, José Luciano Franco, Lydia Cabrera o, más recientemente, Rafael López Valdés. Los libros de Lydia Cabrera *La Sociedad Secreta Abakuá* y *El monte* son particularmente valiosos por los contenidos de campo, testimoniales, recogidos por su autora.

También contradictorias, además de desordenadas e incoherentes, son las referencias recogidas de documentos y «libretas» ñáñigas, de las últimas de las cuales dijo un ñáñigo: «Unos hablan lo que saben y otros lo que aprenden. Yo hablo lo que oí y sé lo que hablo. Antes se aprendía con las orejas [...]. Hoy se repite lo que está en las libretas [...] si lo que está escrito está mal, mal se aprende.» Dado el origen social de la inmensa mayoría ñáñiga, durante casi siglo y medio de su historia en Cuba, es lógico que esto haya sido así y, en consecuencia, cambios, interpretaciones objetables, añadidos, pérdidas... Pero mucho se conservó gracias al hermético y dogmático cumplimiento del sagrado oficio abakuá, rica cantera para futuras y necesarias investigaciones en los más variados campos de las ciencias sociales. Como muchas de estas «libretas» están escritas en la jerga ñáñiga y esta sufrió resultados similares, también se comprueban contradicciones entre la forma de escribir su vocabulario y el significado de muchas de sus palabras: hay «libretas» con textos ñáñigos traducidos al español con errores que parecen haber sido hechos con la intención de desorientar al investigador o estudiante, no iniciado, que pretenda descifrar una lengua secreta, otras han sufrido variaciones tan profundas que buscar su equivalente africano es tarea muy difícil sino imposible y otras, en fin, acaso hasta hayan ya perdido en África el significado que conservan en las sociedades secretas cubanas. El estudio de la jerga ñáñiga, algunas de cuyas palabras han trascendido al lenguaje corriente del cubano —cheche, monina, ecobio, asere...— requiere, acaso más que cualquier otro de sus aspectos, el trabajo de lingüistas muy especializados, de Nigeria y de Cuba pues, como ha podido comprobarse, a pesar de parecer ser el efik su elemento troncal, presenta palabras procedentes de otros dialectos nigerianos y/o cameronianos, semi-bantús, bantús, y, quizás, hasta sudaneses.

Recopilaciones de palabras ñáñigas hechas por analistas cubanos como Israel Castellanos, Pedro Deschamps Chapeaux,

Fernando Ortiz y Cándida Quesada Miranda son puntos de partida, a los que contribuimos con vocabularios anexos.

Los ñáñigos, como sucediera con los «curros», han sufrido y sufrirán sacudimientos raigales en la medida que los impongan el desarrollo social que, en el socialismo, es acelerado. De ahí lo perentorio, la inmediata necesidad de su investigación exhaustiva, antes de su definitiva desaparición como «sociedades secretas» anacrónicas en una sociedad comunista que, por otra parte, debe aprovechar su gran riqueza como elemento constituyente de la historia y la cultura nacionales.

A este efecto, esperamos que *Los ñáñigos* contribuya también a arrojar alguna luz adicional que facilite un mejor análisis de las relaciones racismo-sociedad clasista e incultura-explotación en Cuba colonial y neocolonial a partir de la composición étnica y clasista de los miembros de las sociedades ñáñigas, su organización interna, su ética particular y sus relaciones con la política oficial. A su significación actual puede añadirse la divulgación de poco conocidos aspectos de los entrañables lazos que unen a Cuba con vastas regiones africanas que, en este caso, son nigero-camerunianas, originados por historia, sangre y cultura compartidas desde un remoto, traumatizante ayer, que hoy estrecha sus vínculos por solidaridad antimperialista, internacionalista, antirracista...

La Habana, 1980

Capítulo 1

Trata y esclavitud del carabalí.
La «geografía del recuerdo sagrado»

Dios castiga sin piedra ni palo.

Refrán náñigo

De epepeya, de paradójica gesta de insospechado y magno alcance social fue calificada por la historia la «época de los grandes descubrimientos geográficos» o, calando con más ciencia, el período definido por «acumulación originaria del capital.» A ella pertenece el siglo xv, centuria de gran empuje europeo que, tras la renacentista Italia, liderearan las también latinas Portugal y España, con extraordinaria resonancia universal. No debe extrañar por tanto que, en 1472, portugueses, al mando de Ruy de Sequeira (o Siqueira) «descubriesen» Nigeria del Sur y que en 1492, veinte años después, el marino genovés Cristóbal Colón, al servicio de Doña Isabel, reina de la unidad castellana, «descubriese»,¹ tras la feliz frustración de su azaroso viaje por las desconocidas aguas de la Mar Océana, no una nueva ruta al «país de las especias», sino un Mundo Nuevo y, en él, a Cuba.

Desde entonces, también lideradas por portugueses y españoles a los que no tardarían en sumarse hábiles franceses y, sobre todo, ingleses, las historias de las interpuestas tierras americanas y de la surnigeriana se unirían, durante siglos, por ese infame, inhumano, codiciado negocio promotor de los grandes capitales de Liverpool o Nantes que se llamó la trata de negros o, simplemente, la trata.

De ella parten muy profundos vínculos, conservados hasta el presente, entre Nigeria y Cuba, dados por el basamento étnico y cultural resultante de la forzada inmigración africana, en este caso surnigeriana, de miles de sus habitantes, aterrori-

zados remanentes de una población diezmada, desarraigada del sagrado suelo de sus ancestros, menospreciada, discriminada... esclavizada. Muchos de ellos, procedentes del territorio conocido entonces por Calabar —parte del cual es actualmente una provincia de la República de Nigeria— fueron denominados en América, transponiendo letras e ignorando su múltiple conformación étnica, con el nombre genérico de carabalíes (o carabalís).

La trata del carabalí, sumada a la de los también surnigeriaños lucumíes (o lucumís), alcanzó un período de gran auge a fines del siglo XVIII y primera mitad del XIX, coincidiendo con el del florecimiento de las plantaciones de caña de azúcar y de café de la colonia española de Cuba, circunstancia no fortuita pues respondía a la demanda de fuerza de trabajo no sólo de Cuba, sino también de Brasil y los Estados Unidos, donde también florecían plantaciones de caña de azúcar, café, cacao, añil y, particularmente en Norteamérica, algodón.

Gran parte de los factores socioeconómicos consustanciales al perdido sistema de relaciones sociales del carabalí desaparecieron en América, superados por los requerimientos de un modo de producción y un medio geográfico distintos, pero otros, particularmente de esencia religiosa, supervivieron, se transformaron sin perder originalidades míticas, instrumentales, ceremoniales y hasta lingüísticas y se integraron a incipientes culturas nacionales que, como en el caso de Cuba, deben a África una parte fundamental de su fisonomía cultural. De la necesidad de estudiarlas y valorarlas en su justa medida alertó el sabio cubano Fernando Ortiz hace décadas:

En la música, como en otro aspecto cualquiera de la vida social cubana, estudiar los intrincados contactos, enlaces y mixturas de las diversas culturas negras, que llegaron a Cuba desgarradas pero conservando mucha de su ancestral complejidad plurinuclear, con las varias culturas blancas, también desgajadas de sus troncos eu-

ropeos y movidas por distintas orientaciones de intereses, es tarea tan trabajosa y difícil como la de extricar todas las matizaciones de la mulatez en los cruces de los pigmentos.²

Física y síquicamente el carabalí, mercancía humana del tráfico negrero, pasó de relaciones de producción propias de la comunidad primitiva en desintegración y conversión en un régimen clasista —esclavista en fase patriarcal— a una compleja formación socioeconómica con relaciones de producción esclavistas, una creciente producción de mercancías exportadas a mercados capitalistas y el progresivo uso de instrumentos de trabajo maquinizados en el sector fabril de la industria azucarera.

La sociedad tribal gentilicia, establecida sobre la propiedad comunal de la tierra, el trabajo colectivo y el culto a los antepasados, la madre tierra nutricia y las desconocidas fuerzas naturales fue sustituida, con súbita y cruel exigencia, por una sociedad basada en la propiedad privada extendida al propio ser físico del trabajador negro, la producción mercantil, el individualismo burgués y el cristianismo católico, apostólico y romano. El negro africano, para nosotros el carabalí, se convirtió en una «pieza de ébano», un bozal congénitamente ignaro, un factor sólo considerable en términos económicos o, en caso femenino, también para ocultos ultrajes innobles e impunes.

América, el Nuevo Mundo conquistado, fue colonizado por españoles, portugueses, ingleses, franceses, holandeses... poblado por ellos y, a través suyo, por africanos. Pero mientras la «blanca» Europa del capital se enriquecía, la «negra» África del esclavo se despoblaba y arruinaba. Europa lucró inmolando África a América y esta devino, allí donde pudieron conservarse masivos grupos indígenas, o donde la población creció con un aporte sustancial de sangre africana, en mestiza, mulata o, como Haití y otras Antillas, negra.

También Cuba se convirtió en crisol de etnias y entretejida filigrana cultural que, por exterminio del poblador aborigen, era toda foránea, entremezclando —integrando— a africanos mandinga, popo, yoruba, dajomeyano, ibo, ibibio, ekoi, congo, angolano, mozambicano...³ con blancos de la multinacional España como andaluces, gallegos, catalanes, vascos, asturianos, castellanos y un considerable contingente canario o «isleño» como llamamos en Cuba a los emigrantes de las Islas Canarias. A estos dos aportes raigales se incorporaron, en oleadas migratorias o lenta penetración secular, franceses, alemanes, árabes, ingleses, suramericanos, mexicanos mayas de Yucatán, norteamericanos, irlandeses, chinos, judíos... y, en pleno siglo xx, crecidos contingentes de oriundez negra, pero ya no de África, sino de las vecinas Antillas caribeñas de Haití y Jamaica.

Pero mientras los blancos del período colonial se incorporaban a un Nuevo Mundo que hacían a su medida imponiéndole sus leyes, costumbres, creencias y reglamentaciones éticas, los negros —y tras ellos los chinos con que se trató de sustituirlos como fuerza de trabajo servil cuando la trata entró en su fase de liquidación— penetraron en un Nuevo Mundo no sólo ajeno e inexplicable sino conformado en contra suya, hostil, sistemáticamente organizado para explotarlo como hombre y repudiarlo como raza. De ahí el concertado repliegue de sus expresiones culturales a un sub-mundo al margen del mundo oficial, casi siempre ilícito, subrepticio, desdeñado, incomprendido... pero vital.

Afrocubanía denominó por primera vez Fernando Ortiz al producto de esta multinacional, multirracial conformación de la nacionalidad cubana, al resultado de su transculturación,⁴

todos desarraigados de sus tierras nativas, en trance de desajuste y de reajuste, de desculturación y aculturación, o sea, de transculturación [...] al llegar a Cuba los españoles dejaban de serlo para trocarse en «blan-

cos», en «indianos» con privilegios [...] el africano de nación, al ser trasplantado en América, ya quedaba casi «desnacionalizado» y se convertía en «negro», sólo en «negro», por su cultura en «bozal» y por su vida en «esclavo» [...] Posturas sociales controvertidas, invertidas, subvertidas, pervertidas.⁵

La trata negrera con puertos cubanos, como puede comprobarse por lo anteriormente expuesto, comprendió una extensísima área costera, con mayor o menor penetración hacia el interior continental, del África occidental: desde los límites norteños del Senegal, descendiendo por las tierras conocidas entonces por Guinea Superior y Guinea Inferior, pasando por Cabo Verde, Gorea y Sierra Leona hasta alcanzar los ricos enclaves abastecedores de la Costa de los Granos, Costa de Marfil, Costa de los Esclavos y Ríos del Aceite y, aún más al sur, ya en pleno territorio bantú, hasta el Camerún, el Congo y Angola (ver mapa 1).

Dentro de este dilatado territorio geográfico, la zona carabalí estuvo comprendida en la denominada Ríos del Aceite (Oil Rivers), particularizando la importancia alcanzada por la exportación de aceite de palma desde los embarcaderos del vasto delta del Níger y el Río de la Cruz (Cross River), en la actual Nigeria del Sur y parte del Camerún, frente a la bahía de Biafra (ver mapa 2).

José Luciano Franco apunta que «según una *Memoria* de Nantes del año 1760, citada por el profesor Gastón Martín, se pueden distinguir, de norte a sur, siete regiones de trata negrera: a) del cabo Blanco a Sierra Leona; b) de Sierra Leona al cabo de Las Palmas; c) del cabo de Las Palmas al cabo de Trois Pointes; d) de aquí al río Volta sitúa el verdadero centro europeo del tráfico negrero».⁶ Esta división coincide, precisamente, con el período de la creciente del tráfico esclavista cubano, en la década del 60 del siglo XVIII, con sus centros abastecedores al sur de la actual Ghana (y

el Volta), donde hallamos los predios lares de los múltiples lucumíes, carabalíes y bantús, estos últimos ya allende el Ecuador.

De lo que se trata es de que Inglaterra, hasta entonces la gran campeona de la trata, se estremece en el último tercio del siglo XVIII con la campaña antiesclavista que liderean Wilberforce y Clarkson con su «Sociedad de los Amigos de los Negros», en realidad humanitaria expresión de un utilitario proceso requerido por el librecambismo inglés tras su Revolución Industrial que la convirtió, de promotora de la esclavitud, en antiesclavista. Esto condujo a que entre 1800 y 1820 se acordara la abolición de la trata por la mayoría de los países que hasta entonces participaran en ella, se forzara a España y Portugal a proscribirla al norte del Ecuador entre 1815 y 1817 y, en este último año, a que España firmara con Inglaterra el primer tratado —violado oficial y sistemáticamente en Cuba— en que se comprometía a ponerle punto final en 1820.

Como el índice de mortalidad en las plantaciones era muy alto y muy baja la reposición por natalidad, los esclavos hubieran desaparecido en Cuba hacia 1840. Pero el resultado histórico fue diametralmente opuesto: contando a su favor con una extensísima y poco poblada costa marítima, una cayería numerosa y una larga experiencia en el contrabando y el incumplimiento de las leyes coloniales, el tráfico negro se incrementó y a principios de la década del 40 Cuba y Brasil eran un mercado esclavista casi tan importante como la totalidad del hemisferio en el siglo XVIII. La población africana esclava saltó de 50 000 en 1787 a 430 000 en 1841 y, con ella, la multiplicación de insurrecciones negras —que alcanzaron su más alto nivel entre 1843-1844—, la creciente alarma blanca frente a la posibilidad de un devastador levantamiento general negro similar al haitiano de 1791 apoyado en la preponderancia del trabajo negro libre en muchas esferas laborables urbanas y la extensión geográfica del cimarronaje por casi todo el país.

El «miedo al negro» provocó el terror represivo conocido por «la escalera»: la tortura, el asesinato y la represión conjuraron la inmediata amenaza al poder hegemónico blanco pero, no obstante, aunque en menor escala, la trata cubana continuó hasta muy avanzada la década del 60. Cuba tuvo la triste suerte de ser el último país americano en abolir la esclavitud, en 1880, y el último en liquidarla definitivamente, en 1886.

Activos también en África, los ingleses presionaron o compraron a los jefes nativos de los principales embarcaderos de esclavos de Nigeria del Sur para que firmaran convenios que los comprometía a cesar su venta por el Viejo Calabar en 1842, por Bonny en 1848 y por el Nuevo Calabar en 1851. Con o sin agrado los jefes aceptaron, cobraron tanto cuanto pudieron y continuaron llenando las bodegas de los veleros de la trata siempre que les fue posible pues, por mar, una escuadra especialmente habilitada por el gobierno británico perseguía y capturaba los buques negreros con banderas de países con los cuales hubiera suscrito acuerdos referidos al cese de la trata: entre 1829 y 1849 apresaron a 1 077 esclavistas, pero muchos más lograron burlarlos.

El explorador inglés William B. Baikie describe el embarcadero de Bonny reportando que «bajo el Acta sobre el Azúcar (Sugar Act) de 1846 los barcos negreros de Cuba y Brasil continuaban su despiadado negocio» y añade que

el lugar es un mercado al por mayor de esclavos, pues anualmente son vendidos allí no menos de 20 000, de los cuales 16 000 pertenecen a una nación llamada Heebo (Ibo). De forma que sólo esta nación ha exportado, durante los últimos veinte años, no menos de 320 000 miembros suyos; aquellos de la misma nación en el Nuevo y el Viejo Calabar ascienden probablemente, en el mismo período de tiempo a 50 000 más, haciendo una suma total de 370 000.⁷

Para promover este comercio el reyezuelo de Bonny habilitó, adicionalmente al ya citado desde donde reinaba, mercadeaba y asolaba, el de Brass (Nembe), a principios del siglo XIX, convenientemente oculto por la intrincada madeja de corrientes de agua, islotes, ciénagas y exuberante vegetación del delta del Níger.

Goldie, citando a Mac Gregor Laird que visitó el Calabar en 1833 y declaró ante un comité parlamentario de Inglaterra en 1842, anota de este que

la parte menos civilizada en que estuve en África fue el Viejo Calabar, donde el comercio ha existido durante los últimos trescientos años. El río ha sido visitado por veleros ingleses durante tanto tiempo, que su descripción sería ahora superflua. Puedo señalar que quedé muy impresionado por la extremada desmoralización y la barbarie de sus habitantes al compararlos con los nativos del interior. Los cráneos humanos, que pueden verse por todas partes y hasta patearse por las calles, atestiguan la depravación de los sentimientos de la gente.⁸

Lo que no subraya el reverendo Goldie es la directa relación entre «la depravación de los sentimientos de la gente» y el hecho de que el «comercio» haya existido por su río durante «trescientos años» con veleros ingleses «visitándolo» durante buena parte de ellos. Se ocultan las culpas desmoralizadoras de los capitales forjados con la venta de esclavos para que nuevos capitales, ahora enarbolando la bandera civilizadora de la cultura occidental, puedan explotar mejor a los nativos en sus propias tierras combatiendo su «desmoralización» a través del despojo directo de tierras y riquezas: cosas del desarrollo capitalista, pasada la acumulación originaria del mismo, con el desarrollo de la industrialización y, a las puertas, el acceso a su fase superior, la imperialista.

Bonny, Brass, Okrika, Nuevo y Viejo Calabar fueron los más importantes centros de concentración y embarque del carabalí: originalmente pequeños caseríos de pescadores, crecieron lucrando con la trata gracias a sus ventajosas localizaciones en los esteros del Níger como Bonny, Owome o Nuevo Calabar, Okrika, cuyos orígenes hemos podido rastrear hasta comienzos del siglo xvii y Brass (Nembe) que, como se ha apuntado, se convirtió en centro esclavista a principios del siglo xix. Más al sur, cerca de la desembocadura del Río de la Cruz, se hallaban los embarcaderos del Viejo Calabar: Ikot Itunko u Obioko y Atakpa o, para los ingleses, Creek Town y Duke Town (ver mapa 3).

Estos mesopotámicos *slave towns* alcanzaron a tener hasta cinco o diez mil habitantes y la riqueza de algunos de sus jefes, de los grandes abastecedores de esclavos, facilitó que su autoridad sustituyera, en mayor o menor medida, la de las antiguas instituciones gentilicias introduciendo formas de sujeción y dominio que, aun cuando no llegaron a eliminarlas totalmente, coadyuvaron a veces, como en Bonny, a concentrar el ejercicio del poder en un jefe único, un monarca a gusto inglés, enérgico, prepotente y hábil e inescrupuloso comerciante.

El espíritu comunitario cedió ante el individualismo. Se crearon esos singulares organismos llamados «casas-canoas», cuyo poder efectivo, económico y político, consistió en la posesión de una o varias canoas, equipadas con un cañón y cincuenta mosquetes para «hacer la guerra», es decir, para asaltar poblados indefensos, asesinar, incendiar, y adquirir por captura, compra-venta o raptó, a hombres, mujeres y niños de la costa o del interior del país: las víctimas de la esclavitud.

Una importante casa-canoa, ijaw o efik, podía comprender a trescientos o más individuos bajo la dirección de un jefe

(padre), generalmente elevado a esta posición por su prestigio gentilicio, factor que posibilitaba la adquisición de los cuantiosos recursos económicos y en hombres que requería crearla: equipar y mantener la canoa (o canoas) con sus remeros (esclavos) y soldados (libres), además de a los parientes y «clientes» de la «casa». Algunas de ellas, al menos entre los efik, llegaron a contar con muchos centenares de miembros al sumárseles los esclavos que trabajaban en las plantaciones del jefe y su familia.

Encabezados por los ingleses, los negreros europeos y americanos apoyaron y fortalecieron este sistema de obtención de esclavos porque los jefes, elevados por ellos al señorío tribal, hechuras suyas que dependían de su personal gestión abastecedora de esclavos para incrementar sus riquezas y afianzar su posición y autoridad preeminentes, garantizaban, a su vez, la continua afluencia mercantil de los africanos destinados a servidumbre de por vida en tierras ultraoceánicas. En Bonny y Nuevo Calabar surgieron abyectos monarcas asesorados por un consejo de jefes; en Brass y el Nuevo Calabar se conservó, aunque modificada para similares fines, la organización gentilicia, y en el Viejo Calabar la «casa-canoa» fue integrada a la coactiva sociedad secreta ekpe (del leopardo en efik), combinando hábilmente la coacción económica con la extraeconómica de ekpe a través de jefes que dirigían, a la vez, las casas-canoas y la sociedad secreta, monopolizando los poderes político, religioso, administrativo, judicial y económico.

Ekpe llegaría a Cuba, superviviendo hasta el presente, como la sociedad secreta de los ñañigos o abakuá.

La filial relación histórica Nigeria del Sur-Cuba, engendrada en gran parte por el carabalí, fue resultado de este traumatizante proceso para ambos pueblos, el de la masividad clandestina del tráfico de esclavos, históricamente tardío en el marco del siglo XIX. José Antonio Saco, eminente abolicio-

nista y maestro ejemplar de generaciones de cubanos en el siglo XIX escribió en su *Historia de la esclavitud* que

Los desalmados traficantes de esclavos de África [...] abastecen de negros bozales la Isla, atendiendo tan sólo a las ganancias exorbitantes que les produce tan infame comercio [...]. Este sucio origen tienen muchos de los caudales improvisados que se ven levantarse de la noche a la mañana, en nuestros principales puertos de mar, pues basta que a un comerciante de estos les lleguen dos o tres expediciones de África para constituirlo riquísimo.⁹

Más y más esclavos para más azúcar, café... capital. El estudioso Saco acierta. A pesar del decimonónico *Rule-Britannia*, su escuadra antiesclavista, su librecambismo requerido de populosos mercados que abrumar con sus baratas mercancías industriales que condenaban a muerte la esclavitud, sus tratados firmados con el gobierno español y sus acuerdos con jefes africanos, la trata cubana continuó porque para los negreros directos —jefes de casas-canoas, factores, armadores y capitanes de barcos—, como para los indirectos —consignatarios, plantadores e intermediarios cubanos, españoles, brasileños o norteamericanos— significaban riqueza y poder.

Si los ingleses podían prescindir de la esclavitud en sus colonias porque así convenía a sus mejores negocios —otros ingleses, plantadores de las Indias Occidentales y sus pericones en el Parlamento, sostenían lo contrario—, si se adjudicaban el «altruista» papel de abanderados del antiesclavismo y perseguidores de la trata, los plantadores cubanos estaban convencidos de que liquidarla equivalía a su ruina y, también «altruistas», proclamaban que gracias a ellos los paganos africanos eran salvados para la vida eterna merced al bautismo cristiano y para la vida temporal al expatriarlos de la salvaje, inculta África. De hecho, no estaban dispuestos a desperdiciar la coyuntura internacional que favorecía su

expansión económica, contaban con la tácita aquiescencia del gobierno español y el alerta cuidado del de los Estados Unidos que prefería a Cuba bajo la débil España a Cuba bajo la poderosa Inglaterra, consecuente con la estrategia de su pragmática política de la «espera paciente» hasta obtener la «fruta madura» cubana, desprendida del menguado imperio español.

Sólo en la Habana, en 1822, hubo más de veinte grandes traficantes de negros. Astilleros de Baltimore echaban bergantines al mar, con gran fuerza de velas, con destino a la trata cubana. Más tarde llegó la época del también norteamericano *clipper*, victorioso surcador del mar, campeón de numerosas «carreras» oceánicas: la del contrabando del opio en China; la que, circunnavegando el continente, conducía ávidos *pioneers* hasta el oro californiano; la que transportaba a Cuba y Brasil el contrabando de «piezas de ébano», de «fardos de carbón», de africanos esclavizados.

¿Por qué renunciar a un negocio que podía dejar en Cuba hasta un 300% de interés? ¿No se vendía en 1860 un negro lucumí que, víctima de las guerras yoruba, se obtenía en cincuenta pesos, en mil quinientos pesos? ¿Dónde encontrar la fuerza de trabajo para las infernales jornadas de dieciséis y dieciocho horas de labor de los ingenios azucareros? ¿Por qué plegarse ante la prepotencia inglesa si se contaba con el apoyo cómplice del sur de los Estados Unidos y del cazarro codelincuente gobierno español? ¿Acaso el humanitarismo del libre cambio podía parangonarse al cristiano del bautismo? Los negreros de todas las naciones, durante los siglos de la trata, dieron invariables muestras de las aptitudes que los calificaron para su oficio y, en el siglo XIX, supieron oponer su astucia, osadía y despiadada ausencia de escrúpulos a los ingleses, vituperados como pérfidos herejes.

En esta confrontación, a pesar suyo, los esclavistas llevaban las de perder, y no por cuestiones humanitarias, sino por razones económicas, porque las conquistas de la Revolución

Industrial no se limitaron a Inglaterra, sino que se impusieron a nivel mundial y, aplicadas para desarrollar las fuerzas productivas en la industria azucarera cubana, requirieron otro trabajador con más alta calificación técnica y mayor interés en la producción: el obrero asalariado.

La extraordinaria duración de la trata y la esclavitud en Cuba, prolongadas hasta fechas históricamente muy próximas a nuestros días, su renovada masividad durante decenas de años y la existencia de un submundo negro, cuidadoso de conservar sus más caras tradiciones frente a violencias clasista-racistas, esclavistas y capitalistas, explican su supervivencia, a veces de forma admirablemente pura. Cuando la dialéctica del desarrollo social que engendra los pueblos creó, con la nacionalidad, la cultura cubana, la herencia aportada por el carabalí jugaría un significativo papel a través de germinales amalgamas sincréticas, de variantes sorprendentes y frescas, en interacción con otros muchos aportes culturales de múltiples etnias, expresiones del origen y la evolución del pueblo cubano, de sus particularidades, temperamento e historia, de su nacionalidad.

Así se transmitieron y conservaron, en descripciones a veces muy fieles, los lugares patrios del carabalí, la geografía reflejada en sus mitos transmutada en una geografía del recuerdo sagrado que también recoge su procedencia étnica. Algunos de estos testimonios de informantes ñáñigos, recogidos hace más de treinta años, pueden servir para comenzar a introducirnos en su génesis africana.¹⁰

«Efor —o Efok, como pronunciaban también alguno viejos— eran los Appapa Erensua Ekoi: Ekoi la gran tribu antigua, Ekoi Efó namerutón, la dueña de algo sublime que sonó en la profundidad del agua.

»Los de Sieron bibí, bibío o ibibio, parientes lejanos de los Efik, Efi y bibí eran los mismos, hablaban lo mismo con

muchos pueblos o aldeas en su territorio, Mbiaga Bibí, Biruna Bibí, Bisoro Bibí, Ntote Bibí, Oro Bibí...

»En Esierón Bibí había un río que los viejos llamaban Boni-Boni, por el que traficaban los bibí.

»Los ibibio con todas sus tierras estaban al otro lado del río, debajo de los Efor, que eran cazadores, cultivaban la tierra y bebían mucho aguardiente de palma.

»Los famosos Efik Obane, pescadores, recogedores de esponjas, cazadores de caimanes y cocodrilos, caracoleros y comerciantes están en la desembocadura del río, abajo, enfrente de los Efik y en este mismo territorio se hallaba una tribu que se denominaba Ntote.

»Todos vivían aleredor del río y todos tenían canoas; la gente de Uyanga, de Ekuri, Kunakuna, N'Bembe [...]. De arriba a abajo había pueblos y caseríos.

»Carabalí trajeron mucho los traficantes. Además de los Appapas Grandes (Ekoi) y de los Chiquitos (Efik), vinieron Briches, vecinos de los Bibí o emparentados con estos.

»Los Ibo, tierra adentro, eran carabalíes y medio lucumíes, porque lo mismo hablaban carabalí que lucumí. Estaban pegados a los carabalí mina, como los aguá, lucumís igualmente vecinos de los mina.

»Mi abuelo decía que saltando una tierra los Ibo estaban en el Calabar: son y no son carabalís.

»Los ikirofiong estaban en el Calabar, a la derecha del río.

»Carabalí Isuama o Suama. De estos vinieron muchos [...]. Su dialecto era fácil. Cuando yo no había nacido tuvieron un gran cabildo en La Habana. Uno de los mejores. Eran muy laboriosos y muy unidos [...]. En su tierra eran pescadores.»

Recuerdo nutrido, amplia relación donde se entremezclan, como ha de comprobarse en páginas posteriores, otorgándole similar importancia, a inmensos territorios, sedes de grandes tribus, con otros ocupados por grupos tribales más pequeños: subtribus, clanes o aldeas.

Avisos de prensa entre 1815 y 1835, que informaban sobre esclavos urbanos prófugos de sus propietarios habaneros, añaden a estos testimonios orales, otros escritos. La relación, que lo es de delincuentes por evadidos de la esclavitud oficial, al describirlos físicamente, cuida de destacar sus tatuajes y mutilaciones: las señas familiares que en África lo definieran al integrarlo socialmente, utilizadas en Cuba para su persecución y captura a través del signo visible de lo que se ha transformado en un estigma criminoso.

«[...] Tendrá de edad como 28 ó 30 años, ladino, nación brican, oficio acerrador [*sic*], con una cicatriz en la cabeza sobre la sien izquierda, la oreja del mismo lado agujereada.

»[...] un negro carabalí nombrado José Manuel [...] la dentadura de arriba muy recortada, en ambas sienes se le aperciben rayitas formando círculo.

»[...] un negro nombrado Francisco, carabalí viví, de un alto regular, delgado, medio colorado, con unas rayitas en las sienes.

»Se fugó un negro carabalí ososo que responde por Cayetano [...] con rayas azules en uno y otro lado de la cara y sobre ambas cejas.

»[...] un negro bozal, de nación carabalí suamo, nombrado Juan [...] sus señas son dos cicatrices en las sienes.

»[...] un negrito bozal, de nación carabalí suamo de 13 años a 14 años [...] que tiene tres rayas, una en la frente y otra en cada lado del carrillo.»

La costumbre de afilarse o partirse los dientes y la cicatrización, referencias al nexo tribal o gentilicio, estuvo muy extendida en el sur de Nigeria y el limítrofe Camerún. Las deformaciones dentales podían ser en forma de V apuntada o invertida y de forma vertical o cuadrada. Eran producidas, con intenso dolor, por un profesional auxiliado con instrumentos parecidos a un martillo o un cincel, o un pedazo de piedra o hierro.

Hasta muy avanzada la década del 20 del siglo xx hay referencias a la continuación de dicha práctica en Cuba por descendientes de carabalíes: se introducía una lima triangular entre los incisivos para desbastarlos y lograr su forma puntiaguda y el martillo y cincel para golpear y romper. Fueron denominados *irentén* y hay expresiones en la jerga criptica ñañiga que descubren su filiación totémica como *irentén bibi amanangó*, traducido como «dientes afilados tienen los bibí como el cocodrilo». ¹¹

El culto zoolátrico al cocodrilo, unido a su afinidad totémica con posibilidad de la metamorfosis fue, en efecto, muy común entre los ibibio y otras tribus de Nigeria del Sur. En la casa-templo de la sociedad ekpe efik, como en su equivalente ngbe ekoi, el cocodrilo se representaba como un animal sagrado.

Como los ibibio, los ibo y los ekoi se marcaban con señas tribales. Las de los primeros, círculos concéntricos entre los ojos y las orejas, coinciden con las «rayitas en las sienes» transcritas. Los ibo, con cicatrices iniciáticas en el cuerpo los hombres y en la cara las mujeres, reforzaban las suyas con tintes vegetales índigo y negro. En general, informan los especialistas consultados, los dibujos eran complejos y «artísticos», añadiendo los ekoi grafías de su escritura *nsibidi*. ¹²

Estas costumbres —cicatrización y mutilación— no supervivieron en Cuba, y otras, como la antropofagia practicada por algunos grupos étnicos, sólo se conservaron bajo la cus-

todia del recuerdo: «En cuanto a los bibi, yo también le diré que como los briche comían cristianos. Aquí comer cristiano no era fácil. Pero en su tierra, antes de que los metieran en el barco, ya lo creo que los comían [...]. Por eso se decía, sin distinguir, carabalí come gente [...]. Como nosotros matamos y comemos chivo en el templo, ellos comían hombres.»¹⁸

El ñañigo que así habla nos introduce en su rito y ya plantea un contenido sincrético: la víctima es el enemigo derrotado y devorado en África que no fue cristiano. A gusto del colonialista europeo hace del hombre un creyente como él, pero con crasa irreverencia, dado su sistema real de creencias religiosas, este blasfemo descendiente del carabalí, posiblemente ya cristianizado, cristianiza también a su antepasado africano por su condición humana. Su razonamiento, transculturizado, iguala a blancos y a negros por cristianos, es decir, por hombres; ser cristiano en este contexto posee, por tanto, un contenido de esencia antirracista que hubiera espantado una «devota» alma engendrada por el romano catolicismo, venido de España colonial, que tan bien sirviera a comerciantes y plantadores, peninsulares e insulares, del siglo XIX de barracones, látigos y perros en función esclavizadora del negro en Cuba.

Es que los esclavistas no pudieron prever los resultados de la trata a través de cruces étnicos y culturales; de la transculturación y resultante nacionalidad del cubano: que llegara a desaparecer el racismo en un país mulato y que, durante más de ciento cincuenta años se conservase, conjuntamente con la comunión en que se ingieren la sangre y la carne del Cristo cristiano, la menos sofisticada pero equivalente comunión con la carne y la sangre del cabro (*mbori*) sagrado, sustituto de la víctima humana inmolada en África para dar vida trascendental —trasmitir su Secreto— a la sociedad secreta madre del ñañiguismo: el de la joven Sikán, acaso sólo un símbolo de la pérdida de poderes de la mujer al pasarse del matriarcado al patriarcado y obtenerse la pre-

eminencia masculina con el apoyo de la arcana fuerza antes bajo control femenino.

Otras fuentes útiles para descubrir tierras y prosapias africanas del carabalí lo son el cabildo negro y la costumbre, en el período colonial, de añadir al nombre, cristianizado con o sin bautizo, del esclavo, un apellido referido a su región o etnia originales.

Siguiendo una práctica en uso en Sevilla, desde muy temprano en la colonia, el gobierno español autorizó la creación de una original institución en Cuba: el cabildo negro. Su finalidad declarada era la de servir de centro de asistencia y ayuda mutua para bozales de similar procedencia africana que, más tarde, se extendió a sus descendientes criollos; la real era distraerlos de proyectos que pudieran afectar su explotación y hacer peligrar el sistema socioeconómico que los oprimía: «La palabra Cabildo fue tomada por los negros [...] de esa misma palabra que se usa para significar una reunión de eclesiásticos capitulares de alguna catedral o reunión de los regidores que formaban los Ayuntamientos de Cuba en el siglo pasado.»¹⁴

Constituido bajo la égida de una deidad cristiana —terminaba por sincretizarse con otra africana—, con licencia gubernamental y el pago de contribuciones, arraigado y multiplicado, el cabildo negro preservó y difundió creencias, costumbres, ritos, ritmos, instrumentos musicales y lenguas de varias etnias africanas con numerosa población en Cuba y, extendiendo su campo de acción por los inevitables caminos de la causalidad histórica, para el recuento de indignidades y la organización libertaria organizando sublevaciones anti-esclavistas como la que dirigiera en 1812 el negro libre, carpintero tallista, José Antonio Aponte, jefe máximo —Oni Shangó— del cabildo lucumí Shangó Tedum, que tanto temor causara a autoridades y plantadores de Cuba colonial: conspiraciones y sublevaciones negras precursoras de las guerras de independencia contra España cuando el crisol patrio,

fundidor de razas y culturas, uniera a blancos y a negros en el común ideal de Cuba libre, entre 1868 y 1898, bajo las banderas de Céspedes, Agramonte, Gómez, Maceo y Martí.

Insuficientemente estudiados hasta la fecha, la relación de cabildos carabalíes repite nombres citados y añade nuevos: «Appapa», «Appapa Chiquito», «Carabalí Acocuá», «Nación Carabalí Brikamo», «Brikamo Carabalí Appapa Efi», «Abakuá Efor», «Carabalí Isuamo de Oro», «Carabalí Ungri», «Carabalí Abalo», «Carabalí Ibo», «Carabalí Ingré», «Carabalí Sicutato»...

Ejemplo del uso por los esclavos de las plantaciones de patronímicos relacionados con sus orígenes africanos, útiles para ampliar el marco referencial que nos interesa, lo tenemos en un grupo de esclavos del ingenio La Tinaja de don Cándido Gamboa, terrateniente de la novela histórico-realista *Cecilia Valdés*, de Cirilo Villaverde, que protagonizan un dramático episodio al fugarse cimarrones en los montes próximos a la plantación azucarera de la familia Gamboa.

Son siete carabalíes, orgullo de don Cándido, que Villaverde, de inicio, relaciona como Pedro y Pablo carabalí, Julián arará, Andrés bibi, Tomasa suama, Antonio briche y Cleto gangá, precisando más adelante a Pedro como briche y concluyendo con una nueva relación donde sustituye a Antonio briche por Antonio macuá.

Otra novela del siglo XIX *Romualdo: uno de tantos* de Francisco Calcagno, testimonial como *Cecilia Valdés*, ofrece una relación de esclavos vendidos al propietario de un ingenio azucarero de Camagüey en 1806 donde puede comprobarse la misma costumbre, ahora referida a esclavos de muy diversa procedencia, entre los que se encuentra Romualdo, único sin filiación patronímica africana, seguramente por ser de origen libre, mulato y criollo.

Antonio, lucumí	23 años	320 pesos
Romualdo, criollo	6 „	136 „

Jacinta, gangá	20 años	340 pesos
Gabriel, congo	22 „	450 „
Francisco, id.	20 „	400 „
Concepción (?)	40 „	200 „

Las fuentes, orales o escritas, suministran una extensa relación de «tierras» o «naciones» del carabalí.

Al efor (efok, ekoi efor, efo), ekoi (appapas ekoi, appapas grandes, brikamos), ibibio (bibí, viví, bibio, Sieron o Esieron bibí, Mbiaga bibí, Biruna bibí, Bisoro bibí, Ntote bibí, oru, oro u oroón bibí), efik (efi, appapas chiquitos), uyanga, ekuri, kunakuna (¿erón nta?), n'bembe, briche, ibo, ikorionfong, (ikirofiong), isuama (suama, suamo), isieque, ábalo, acocuá, ungri, sicuato, brican, ososo, arará, gangá, y macuá citados, pueden añadirse otros recogidos de las distintas versiones del mito ñañigo o de otras fuentes e informantes: kuá, ndoki, olugo, eketé, obanko, abaya, okankuá, bran (bras), brasi, iola, iyó, otan (otamo), hatán, ikumora, metambán, bisení, ayangá, sugo nawa nambémbe, ekerekuá, araukón, nseniyén...: «Había muchas tribus, muchas, que hablaban lenguas distintas, dialectos como el suamo, olugo, briche, isieque, bibi, otán u otamo, oru, oro u oroón, que decían los taitas (viejos) de aquel tiempo. Pero sucedió con los carabalí lo que con los lucumí [...]. En conjunto sin diferenciar una nación de otra se les llamó carabalí o brikamos.»¹⁵

N O T A S

1 El «descubrimiento» de Cuba en 1492, como hace años expusiera don Fernando Ortiz, es afirmación relativa sólo referida a los europeos, pues Cuba y su archipiélago, a diferencia de otras islas, se encontraba poblada cuando el primer español puso su pie —y su lanza— en tierras nuestras. Otro tanto puede decirse de Nigeria.

2 Fernando Ortiz: «Preludios étnicos de la música afrocubana.» (En *Revista Bimestre Cubana*, vol. LIX. Primer semestre, 1947, p. 126.)

3 Una valiosa relación de estas procedencias es ofrecida por Fernando Ortiz en *Los negros esclavos*, basándose y completando relaciones de otros investigadores anteriores. Partiendo de él y de Pérez Beato, y usando, según afirma, la terminología *negrera*, Rómulo Lachatañeré propuso su clasificación en los siguientes grupos:

- Grupo Lucumí (sub-grupo Arará).
- „ Congo
- „ Carabalí (sub-grupos sudanés y semi-bantú).
- „ Mandinga (sub-grupo Gangá).
- „ Ewe-Tshi
- „ Hamito-negroide

Estos aportes han sido de gran utilidad para conocer nuestras procedencias africanas pero, a pesar de sus aciertos y su alta utilidad bibliográfica como insoslayable fuente de consulta, hoy resultan insuficientes y, al menos en cuanto al carabalí, presentan lagunas, imprecisiones y errores en su enumeración étnica, por tribus, sub-tribus y clancs. A este respecto ver a: Fernando Ortiz: «Los negros esclavos.» *Revista Bimestre Cubana*, La Habana, 1916; Manuel Pérez Beato: «Procedencia de los negros de Cuba.» (En: *Revista Bimestre Cubana*, vol. V, nos. 2 y 3, La Habana julio-octubre 1910) y Rómulo Lachatañeré: «Tipos étnicos africanos que concurren en la amalgama cubana.» (En: *Actas del Folklore*. Año 1, no. 3, La Habana, marzo 1961.)

Es posible que la más antigua clasificación de africanos esclavizados en Cuba sea la de José María de la Torre, publicada en 1854, de inesti-

mable valor por su fecha de publicación, todavía con la esclavitud y la trata abasteciendo mercados cubanos, la cual establece que:

«Las naciones africanas de que han procedido los negros, son las siguientes:

»*Los mandingas*, que ocupan la mayor parte de la Senegambia y se dividen en *mandingas propios*, *yolofes* y *fulanes*; estos son los más inteligentes, tal vez por alcanzar la civilización arábiga, pues la mayor parte han venido hasta sabiendo escribir, y con varias industrias que los hace ser más estimados.

Los gangáes, que habitan en la costa del cabo de Palmas al sur de la cordillera de Kong, y se distinguen con los nombres de *longová*, *mani*, *firé*, *kisi*, *feé*, *gola*, etc.; son de muy buena condición.

»*Los minas*, procedentes de la Costa de Oro.

»*Los lucumies*, traídos de la Costa de los esclavos, pero que parece que proceden del Sudán; constituyen el mayor número y se distinguen por rayas marcadas en sus cachetes; son fuertes para el trabajo pero indómitos y propensos al suicidio (ahorcarse).

»*Los carabalies* del reino de Benin o de la costa de Calabari (de donde tiene origen su nombre), se distinguen en *carabalí suamo*, *bibí*, *bricamo*, *bras*, etc. Tienen dientes cortados en forma de lanza, y son enemigos de los congos.

»*Los congos*, que como el nombre lo indica, proceden de la línea equinocial o del Congo, y se distinguen con las denominaciones de *congos reales* (los de Angola), *motembos*, *musundi*, *mondongos*, *mumbasas*, *mayombe*, etcétera.

»*Los macuaes* se hallan en Mozambique, principalmente en el interior. José María de la Torre: *Compendio de Geografía Física, Política, Estadística y Comparada de la Isla de Cuba*. Imprenta de M. Soler, La Habana, 1854, p. 53.

El *Compendio...* presenta la ubicación de procedencias siguiendo la línea costera norte-sur de África Occidental (excepto Mozambique) y presenta errores que repetirán, tras él, autores posteriores.

⁴ Este concepto sociológico, debido al propio Ortiz, fue internacionalmente aceptado como el más apropiado para expresar el complejo proceso dialéctico de formación de una nacionalidad como la nuestra: Comprende tanto la desculturación como la aculturación y el surgimiento de una cultura nueva. «La aculturación comprende los fenómenos que resultan cuando grupos de individuos que poseen culturas diferentes entran en contacto directo y continuo, con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o ambos grupos»:

Africa Journal of the International Institute of African Languages and Cultures. Oxford University Press, London, Humprey Milford, vol. IX, no. 1 January 1936, p. 116. La aculturación, tal y como se enuncia en el *Africa Journal*, no subraya la importancia del aspecto económico en el fenómeno de la transculturación, que no ignoró Ortiz, y lo limita a la interacción de sólo dos grupos humanos, lo cual también supera el sabio cubano.

⁵ Fernando Ortiz: «El fenómeno social de la transculturación y su importancia en Cuba.» (En: *Revista Bimestre Cubana*, vol. XLV, no. 2, septiembre-octubre 1940, La Habana, pp. 273-276.)

⁶ José Luciano Franco: *La diáspora africana en el Nuevo Mundo*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p. 86.

⁷ William Balfour Baikie: *Narrative of an exploring voyage up the Rivers Kwora and Binué in 1854*. London, 1855, p. 129. En ese mismo período de tiempo calcula Aymes en 10 000 los esclavos que entraban anualmente, de contrabando, en Cuba. ¿Cuántos de ellos pertenecían a los ibo de Baikie?

⁸ Rev. Hugh Goldie: *Calabar and its Missions*, London Oliphant Anderson and Perrier, Edinburgh and 24 old bailey, 1890, p. 39.

⁹ José A. Saco: *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países Américo-Hispánicos*. T. IV. La Habana, Colección de libros cubanos, Cultural S. A., 1938, p. 36.

¹⁰ Tomados de Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá*, La Habana, Ediciones C. R., 1958, pp. 63-76.

¹¹ Fernando Ortiz: *Los africanos dientimellados*, La Habana, Cultural S. A., 1929, p. 16.

¹² Nsibidi: escritura secreta ekoi y nombre de una de sus más importantes sociedades secretas.

¹³ Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá...*, ed. cit., p. 69.

¹⁴ Eduardo Gómez Luaces: *Historia de Nuestra Señora de Regla*. (folleto), La Habana, Editado por Valcayo, Águila 186, 1945, p. 19.

¹⁵ Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá...* ed. cit., p. 63.

Capítulo 2

Etnias del carabalí

*Nos vamos a África
¡qué nos importan los blancos!*

Canto de negros cubanos deportados a Fernando Po

Conocer estas «tierras» (etnias) carabalíes posibilita cruzar el Atlántico en sentido inverso al de los barcos negreros e ir al reencuentro de su hontanar africano, verificar la legitimidad del recuerdo ñáñigo y confeccionar un mapa (No. 2) que delimite y defina su extensión geográfica y su composición tribal.

P. Amaury Talbot, funcionario del gobierno inglés en esta parte de Nigeria del Sur, suministra en *The Peoples of Southern Nigeria*, los resultados de un censo de sus habitantes que la corona le ordenó realizar en 1921. Este censo de Talbot, con su clasificación de la población en tribus, subtribus y clanes, es nuestra fuente referencial básica, complementada con libros adicionales, documentos y mapas de exploradores y funcionarios ingleses del siglo XIX y principios del siglo XX.

Talbot subraya la importancia étnica de Nigeria del Sur por coincidir allí los tres grandes grupos en que divide la población del África sursahariana: sudaneses, bantús y su resultado semi-bantú, de todos los cuales, como ha de comprobarse, llegaron carabalíes a Cuba. Expone que «puede describirse una tribu como un grupo que habla la misma lengua, con aproximadamente las mismas costumbres, religión y status de civilización, y que, frecuentemente, proclama un antepasado común [...] es el parentesco, en su conjunto, más que las relaciones territoriales, el elemento esencial en el concepto de tribu».¹

Federico Engels considera las siguientes características al estudiar, siguiendo las investigaciones de Morgan en *Ancient Society*, a una tribu norteamericana:

- Un territorio y un nombre propios.
- Un dialecto particular, limitado a la tribu.
- El derecho a dar solemne posesión de su cargo a los *sachem* (representantes en tiempo de paz) y a los caudillos (para la guerra) elegidos por las gens.
- El derecho de exonerarlos hasta contra la voluntad de las gens.
- Ideas (mitología) y ceremonias de un culto común.
- Un consejo de tribu para asuntos generales.
- En algunas tribus un consejo supremo.

Engels compara estas características con las de la primitiva formación económicosocial de griegos y romanos donde se repite la división en gens, fratria (grupo social intermedio entre la gens y la tribu) y tribu, con la cual coincide, a su vez, Talbot, en el cual la gens se denomina con su equivalente clan y la fratria como sub-tribu. Añade Engels:

[...] cuanto menos desarrollado está el trabajo, más restringida es la cantidad de sus productos y, por consiguiente, la riqueza de la sociedad, con tanta mayor fuerza se manifiesta la influencia de los lazos de parentesco sobre el régimen social, con qué necesidad casi ineludible, por ser natural, se deduce de esa unidad toda la constitución de la gens, de la fratria y de la tribu. Todos los tres grupos son diferentes gradaciones de consanguinidad, encerrado cada uno en sí mismo y ordenando sus propios, pero completando también a los otros.²

Estas «diferentes gradaciones» unidas entre sí por lazos de parentesco, complementarios, llegaron a Cuba y convivieron en plantaciones, centros de trabajo urbanos y cabildos pero, ya al salir de África en la primera mitad del siglo XIX, período que posee para nosotros la mayor importancia por ser en el que se crea nuestra primera sociedad secreta ñañiga, estaban afectadas, debilitadas, y hasta antagónicamente opuestas, por su adaptación y/o adscripción a los fines de la trata, acelerando su proceso de extinción y determinando peculiaridades que, particularmente en cuanto al ñañiguismo, se presentaron en Cuba.

Talbot declara ser sudanesas las tribus surnigerianas Badzumbo, Bali, Edo, Ibo, Ijaw, Popo y Yoruba; semi-bantús las Abuan, Bafumbum-Bansaw, Boki, Ekoi, Ekuri-Akunakuna, Ibibio, Iyala, Mbembe, Munshi, Ododop, Orri, Ukelle, Uyanga, Yache, y bantús las Abaw, Bakundu Bakwiri, Balundu, Balung, Mbonge y Ngolo Batanga.

Algunos de estos nombres son inmediatamente reconocidos en la «geografía del recuerdo sagrado» del carabalí: ibo, ijaw (iyó), ekoi, ekuri-akunakuna (ekuri, kunankuna), ibibio (ibibio, bibi, vivi, bibio), mbembe (n'bembe), uyanga... A otros, no tan directamente reconocibles, volveremos al investigar los orígenes de la sociedad secreta, entre los bantús, a partir de sus mitos en Cuba.

William Balfour Baikie, el citado explorador inglés que recorrió el río Níger a mediados del siglo pasado, reportó que el rey Pepple del embarcadero de Bonny, en territorio ijaw, le dijo que desde este podían alcanzarse por canoa —posibilidad de captura y esclavización por las casas-canoas ijaw: «Ndeli (Ndelle en el río Sombreiro), Uzuzu (cerca de Utaminni), Ikpofia (Ekpahia), Egane (río Egenni), Abua, Ndo-ki, Ngwa, Nuevo Calabar, Ebane, Okrika, partes de Isuama y Elugo y el centro religioso de Aro Chuku a donde, al igual que los Ibo y los Ekoi, hacían peregrinaciones»;⁸ el reve-

rendo Hugh Goldie, misionero inglés establecido en el Viejo Calabar en la segunda mitad del siglo XIX reportó que

para referirnos a una localidad con la cual estamos más familiarizados, si tomamos a Creek Town en el río Calabar como centro y hacemos un círculo de cien millas de radio, incluiremos o tocaremos las tribus de Usahadet (Bakasey), Efut (Camerún), Aqua (Qua-Kwa), Aukauyong (Okoyong), Uwet, Umon (Boson), Ekoi y Unenge (Ibo). Tenemos, por tanto, ocho tribus [sic.] diferentes, con otras tantas lenguas distintas, además del Efik y sus numerosos dialectos.⁴

en este caso se trata de territorios o poblados (no tribus) bajo alcance de las casas-canoas del Viejo Calabar; D. Simmonds, investigador inglés autor de un *Sketch etnográfico de los Efik* a quienes estudió durante los años 1952-1953 expone que «las tribus vecinas incluyen a los Ibibio, Efut, Kwa, Efiat, Okoyong, Uwet, Enyong e Ibo de Arochuku. Los Ibibio y Orón viven en el lado occidental del bajo Río de la Cruz, los Efut cerca de la boca del río Calabar y los Kwa en varios poblados al este de Duke Town.⁵

Nuevos nombres. Nuevas coincidencias con la sagrada geografía ñáñiga. Goldie y Simmonds confunden, de acuerdo a Talbot, sub-tribus y tribus, pero su relación de poblados próximos al Viejo Calabar, como la de Baikie respecto a Bonny, es de inapreciable valor para nuestros propósitos.

A pesar de su nombre, Nuevo Calabar, que fue un importante centro esclavista durante siglos, es el primitivo Calabar, en tierra de los ijaw, una de cuyas sub-tribus se llama kalabari; el Viejo Calabar toma su nombre de este, siendo sus dos embarcaderos de esclavos más importantes los ya mencionados Ikot Itunko o Ikoritungko (Creek Town) y Atakpa (Duke Town) situados en el Río de la Cruz, no lejos de su encuentro con los ríos Calabar, Kwa y Akpa Iyafe (o Yafe) con los que forma el estuario del Calabar. Nuevo Calabar,

Bonny y Okrika se encuentran en tierras de los ijaw kalabari, Brass en las de los ijaw brass-nembe y el Viejo Calabar fue controlado por la sub-tribu efik de los ibibio, también llamados efuk, eburutu e iboku.

Bonny y el Viejo Calabar, durante el siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX, fueron enclaves de primera importancia para la trata, sus casas-canoas asolaban enormes extensiones de la actual Nigeria del Sur y el próximo Camerún, incursionando en el interior de los territorios ibo, ibibio (particularmente Bonny, Okrika y Nuevo Calabar), ekoi, akunakuna, mbembe y otras zonas ocupadas por los bantús (el Viejo Calabar). Hubo tribus intermediarias para el suministro de esclavos, se adiestró a sub-tribus y clanes en la práctica de apresar enemigos, viajeros... vecinos. Una gran hostilidad, desconfianza, temor e inseguridad hizo presa de todos. Ni siquiera los jefes efik, en horas de la noche, se aventuraban a trasladarse de uno a otro lugar de sus propios poblados sin acompañarse de hombres armados pues hasta los blancos participaban directamente en esta cacería humana y de los barcos negreros desembarcaban bandas de marineros armados que, caída la noche, se apoderaban de todos los que encontraban a su paso. Capturar o evitar la captura fueron obsesionantes meta y temor. Grandes grupos humanos de algunas comunidades tribales se enriscaron como fieras perseguidas en apartadas, inhóspitas regiones. Se afectó el comercio intertribal, se frenó el desarrollo económico y cultural.

Los aro, situados en un estratégico distrito limítrofe con los ibo —de quienes formaban parte—, ibibio y ekoi, no muy lejos de los akunakuna y de los uyanga y al alcance de las casas-canoas iyaw y efik fueron grandes intermediarios de esclavos así como los ekoi —también esclavizados— que controlaban vastas zonas al norte y noreste del Viejo Calabar, hasta el Camerún, sirviéndose, a su vez, de otros intermediarios.

En el Viejo Calabar y Bonny se concentraron grandes cantidades de hombres y mujeres procedentes de regiones muy distantes y múltiples etnias tribales que llegaron a superar en número al grupo dominante, ingrediente adicional de todo género de conflictos. En realidad, la trata fue indiscriminada, no respetando fronteras ni pueblos y esclavos ekoi, ibo, ijaw, uyanga, ekuri, akunakuna, ibibio —incluyendo efik—, mbembe y bantús del Camerún llegaron a Cuba como carabalíes. Hasta cuando fueron forzados a cesar el tráfico negrero, los jefes efik pidieron permiso a los ingleses para llenar, al menos, un barco anual con indeseables súbditos rebeldes de los que podían obtener, como antes, un medio adicional de lucro.

De las tribus sudanesas citadas las más populosas eran, al hacer Talbot su estudio, la yoruba y la ibo, seguidas de las semi-bantú ibibio, bafumbum-bansaw, boki y ekoi y, comparativamente muy inferiores, de las bantú balong y bakwiri.

De ellas interesan, por ahora, la tribu ibo, distribuida por las antiguas provincias de Benin, Calabar, Onitsha, Owerri y Warri, la más nutrida tribu del carabalí y, posiblemente, la que más esclavos aportara a la trata de acuerdo a los datos transcritos de Baikie, triste destino facilitado por su gran población, no poseer una forma centralizada de gobierno, y la acción en su seno de empresas al estilo aro. Se dice que ibo procede de *igbo*, equivalente a esclavo.

Limita al este con los ekoi y los ibibio, al oeste con los edo, también fuente de carabalíes pero, en mayor medida, de lucumíes y, al sur, con los iyaw y los ibibio. Cuando el viejo evocador cubano dice que eran medio lucumíes y medio carabalíes expresa una evidencia geográfica e histórica.

Son «tierras» ibo del recuerdo carabalí: isuama, olugo, isieque, sicuato, abaya, briche, ososo, ndoki y oro...

Isuama es, según Baikie, el más difundido dialecto ibo —en Cuba se dijo que «su dialecto era fácil»—, seguido por el

elugo, el abo y el aro. Talbot menciona una sub-tribu eziam, situada en el centro del país ibo, en la zona depredatoria de los aro, cerca de la que localiza la sub-tribu isu a la cual, seguramente, debe isuama parte de su nombre. En la relación del rey Pepple se sitúa a Isuama entre los lugares adonde podan llegar, desde Bonny, sus canoas, Arthur G. Leonard, al explicar el origen de los ibo, dice que:

Ni o N'chi [...] está situado a unas cincuenta millas hacia el este, (i. e.), detrás de Onitsha, en el último banco del Niger, justamente debajo de su confluencia con el Anabara, en el distrito de Isu o Isuama. Los habitantes de este poblado particular son conocidos por «hacedores de reyes» (King making), en otras palabras, poseen la exclusiva prerrogativa de conferir el título real en todo el país Ibo que se encuentra en la margen derecha del río.⁶

Olugo equivale, para nuestro carabalí, al territorio elugo, también alcanzado por las canoas de Pepple y al dialecto clugo que menciona Baikie,⁷ en cuyo mapa aparece elugo, al norte de isuama, con signo de interrogación.

Este mismo mapa, también con interrogación, sitúa una región isiagu entre isuama y elugo, de donde pueden proceder los carabalíes isieque unidos en Cuba a los isuama en el cabildo «carabalí isuama-isieque de oro». Sin señalar su fuente, Ortiz apunta en *Los negros esclavos* haber encontrado el pueblo issi eke, en un lugar próximo a donde Baikie y Talbot localizan a los isuama y elugo.

Colindante con los isu y eziam de Talbot está la sub-tribu abaja de los ibo con sus clanes abaja, abaja-ozu, obowo, ozu, ekwaraju y ugiri: los carabalí abaya.

Muy cerca del embarcadero de Okrika y, por tanto, de los ijaw, sitúa Talbot a los ibo ndokki, nuestros carabalíes ndoki.

Al norte de ellos, con interrogación, Baikie localiza a Ozuzu, en la misma región que Talbot puebla con la sub-tribu ibo

etche, con sus clanes etche y ozuzu. Pepple expuso que los uzuzu están «cerca de Utaminni» y Talbot integra la sub-tribu ibo alensaw con los clanes uzuzu-uzuama y alensaw, de nuevo con nombres parecidos a nuestros isuama y ososo y, de nuevo, no muy lejos de ndokki. Es posible que el carabalí ososo comprendiera tanto a ozuzu como a uzuzu, es decir a ibos etche y alensaw dado que ambos se encuentran en plena zona de captura de carabalíes.

Un mapa de Basden de los ibo e ibibio califica a los ibo su-reños como isuama, oratta-ikwerri, ohuhu-ngwa e isu-item y, dentro de estos últimos, situados al norte de los ngwa, presenta una división denominada isu-ikwu-ato, nombre casi exacto al de los carabalíes sikuatos (o sicuatos). Isu-kwea-taw es un clan de la sub-tribu ibo aban acaso los isu-ikwo-ato citados, los generadores de los carabalíes sicuatos.

Todas estas sub-tribus y localidades se encuentran en la ex provincia de Owerri.

De los carabali briche, a los que perteneció Pedro briche, el trágico héroe esclavo de *Cecilia Valdés*, hay más dudas. La tradición carabalí sostiene que eran «vecinos y parientes de los ibibio» pero el capitán John Adams escribió hacia 1823, cuando prácticamente era desconocido para el europeo el interior de Nigeria, que eran ibo y que briche (*breeche*) equivalía a «caballero» (gentleman), debido a la alta consideración social que disfrutaban por tratarse de los primogénitos, herederos de hombres socialmente encumbrados, que no podían trabajar de forma servil. La posición que ocupara Pedro briche entre los esclavos de La Tinaja, fortalecida por su recia personalidad, coincide con lo expuesto por Adams.

Finalmente, por su relación con algunos asuntos tratados, a pesar de no haberlos encontrado en fuentes del, o sobre, el carabalí, es preciso incluir datos sobre la sub-tribu ibo aro, ya mencionados por su relevante importancia como grandes intermediarios abastecedores de esclavos. Hay autores que los califican como de origen ekoi y otros, como Partridge, anotan

que su verdadero nombre es inokuns y no los adscriben a ninguna tribu. (Para conocer mejor la teocracia aro, sus funciones, extensión de su influencia y medios de que se valió para cumplimentar sus complejos fines, añadimos el anexo titulado *La casa-canoa y el oráculo de Aro-Chuku*).

La tribu ibibio, por su población y extensión territorial, constituye el segundo grupo tribal del carabalí. En Cuba, por la importancia de su lengua en la jerga ñáñiga, su papel en el mito, y el número de sociedades secretas creadas bajo su padrinazgo, tiene principal interés, sólo comparable al de la tribu ekoi.

Habita en las que fueran provincias de Owerri y Calabar, con mayor concentración en la segunda. Al oeste y noroeste limita con los ijaw e ibo, al norte y noreste con los ekoi y otras tribus bantú y, al sur, con la bahía de Biafra.

El término ibio significa corto o pequeño (Adams) e ibibio parece ser una palabra de aplicación relativamente reciente, pues algunos autores se refieren a los miembros de la tribu así conocida actualmente partiendo del nombre que le daban los ibo, kwa, que, según Talbot, es el nombre de una sub-tribu ibibio. Kwa, según Johnston, puede traducirse por sal.

Es también cuestionable su integración a los semi-bantú pues, para unos autores son sudaneses y, para otros, bantú.

El efik, lengua de la sub-tribu del mismo nombre, que denominaba los embarcaderos de esclavos del Viejo Calabar, prevaleció sobre otras lenguas vecinas y constituye el fundamento lingüístico de la jerga ñáñiga (ver vocabulario anexo).

Los sagrados ríos del pacto que narra la leyenda carabalí, entre los pueblos efik y efor, el Calabar y el de la Cruz, corren por tierras ibibio, efik y ekoi: «Por el Calabar cruza un río que forma una cruz que nace en el mar, con muchos brazos y con islitas en la boca.»⁸

Son «tierras» ibibio del recuerdo ñáñigo: oru, oro u oroon, efik, ikoriofong, acocuá, kuá y eketé.

Waddell, Partridge y Talbot, entre otros cronistas del Viejo Calabar, sitúan a los orón a la derecha —descendiendo— del Río de la Cruz. Talbot los define como sub-tribu ibibio con dos clanes: oronn y okkobor, que limitan al sur con los ibibio effiatt y al oeste con los también ibibio ekkett e ibeno. Situados entre el Nuevo y el Viejo Calabar, los orón pudieron ser vendidos como esclavos por negreros de ambos lugares.

El testimonio ñáñigo que iguala oro y oru a oroón parece confundir dos procedencias en una: la de los ibibio orón y la de unos problemáticos ibo oru que pertenecen a una sub-tribu próxima a los isu, referencia que conduce, una vez más, al cabildo isuama-isieque de oro, como queriendo expresar una asociación tribálica múltiple, pero familiar.

Talbot relaciona los clanes ossun, olu (u olo), mboaha y oru como los de esta sub-tribu ibo oru, pero mapas de Barret y Baikie hacen más confusa su procedencia al situar al sur de los oru de Talbot, en el delta del Níger, muy próximos a Brass y a Bonny, a unos oru que, según Baikie, eran parientes de los nembe o brass, es decir, de los ijaw. Así, resultan tres oru: los indiscutibles ibibio orón del Río de la Cruz y los ibo oru u olo del Níger y los perturbadores iyaw oru, no presentes en las tablas demográficas de Talbot.

Finalmente, Forde resuelve el conflicto aclarando que, por extensión, los «exploradores» del siglo XIX aplicaron la denominación oru a los ijaw situados inmediatamente al sur de los ibo ribereños (del Níger), los propiamente ibo oru. Lachatañeré, sin citar su fuente, apunta que los oru eran conocidos por orumbo y que constituyen una sub-tribu ibo.

Ya se ha apuntado que por su relevante relación con los ñáñigos y abakuá, la «tierra» efik posee, para Cuba, la mayor importancia. Talbot los presenta como sub-tribu ibibio, con los clanes efik, effiatt, odott y uwett. Forde expone que

efik es sólo un apodo que sirve para destacar el papel dirigente de ese grupo tribal en la trata por el Viejo Calabar y que equivale a «tirano» u «opresor», coincidiendo con Simmonds que define fik como una raíz que significa «oprimir» y añade que los efik son conocidos también como efik eburutu e iboku: «A pesar de que Goldie indicó en 1874 que la palabra *eburutu* era un epónimo, no existe actualmente ninguna etimología popular para el término. Los efik alegan que el nombre *iboku* deriva de dos palabras ibo que significan «los que pelearon con los Ibo».⁹

G. I. Jones señala los siguientes emplazamientos efik:

1ro. Iboku, a la entrada del estuario (Viejo Calabar).

2do. Adiabo (Guinea Co.) a diez millas, ascendiendo el río Calabar.

3ro. Ikonetu e Ikot Ofiong (Mbiabo) en el Río de la Cruz.

Señala que la tradición divide la «tribu» [*sic.*] en dos secciones: Iboku, la primera, y Adiabo y Mbiabo, la segunda, cada una de ellas con su respectivo obón (jefe).¹⁰

Todos los autores: Waddell, Baikie, Forde, Crowther, Goldie, Partridge, Simmonds... coinciden en afirmar la condición de pueblo inmigrante de los efik, pero sus versiones varían:

Talbot registra que a principios del siglo xvii los okoyong, una rama de los ododop (a los cuales califica como tribu semi-bantú con los clanes okoyong y korawp) que vivía en la ribera oriental del río Akwa Yafe, emigró hacia el norte del Calabar; un pequeño grupo de estos, llamado ebruto o eburuto fue, a su vez, expulsado por los aro cuando tomaron el enclave y cueva de Aro Chuku, descendió por el Río de la Cruz y fundó el «Viejo Poblado Efik» (Old Efik Town), cerca de Ikunitu; nuevos desgajamientos migratorios condujeron otros grupos aún más al sur hasta Mbiabo y Adiabo y, finalmente, hasta las tierras de los kwa de origen ekoi, a quienes llamaron abakpa, pactando con ellos, accediendo a

pagarles tributo por el usufructo de bosques, tierras y aguas y fundando el poblado de Ikot Itunko u Obio Oko (primer o antiguo país).

Partridge relata, siguiendo a sir Henry Johnston, que los efik están relacionados, por origen y lenguaje, con los ibo del delta del Níger (¿los ibo oru u olu?), llegando al Viejo Calabar a mediados del siglo XVIII procedentes del país ibibio, expulsando, o suplantando parcialmente, a los akpa (¿los abakpa de Talbot?), adquiriendo muchos esclavos del Camerún y mezclándose muy íntimamente con ellos según pudo constatar en la fecha en que se escribió su libro (editado en 1905).

Forde dice que procedían del Ibibio oriental, localizado en Emam o Awka Akpa, en la división Uyo.

Simmonds coincide en que los okoyong emigraron del grupo ododop del sur de Camerún estableciéndose diez millas al norte de Ikot Itunko (*Creek Town*), pero no hace parte de ellos a los efik de quienes asegura procedían del poblado Idua cerca del área ocupada por los ibibio orón: «Algunos efik remaron ascendiendo por el Río de la Cruz estableciéndose en el área Enyong de donde recibieron su nombre. Otros grupos remaron hacia el sur del Río de la Cruz y fundaron Creek Town. Luchas intestinas en Creek Town causaron que varias familias emigraran y fundaran Obutong (Viejo Poblado). Posteriormente otras familias de Creek Town emigraron hasta una localidad cerca de Old Town (Obutong y fundaron Duke Town poco después de 1748 a fin de evitar el control del comercio europeo por Old Town, el cual poseía un favorable anclaje para los barcos europeos.»¹¹

De donde se resume que para algunos autores los efik son de origen ibo, para otros okoyong y, para los más, ibibio.

A mediados del siglo XVIII los efik estaban ya sólidamente establecidos y organizados en casas-canoas, bajo la respetada autoridad de los jefes gentilicios que mejor cuadraban a los

intereses ingleses en Obio Oko, Obioko, Ikot Itunko o Iko-ritunko (*Creek Town*); Efuk, Efik, Akwa Akpa o Atakpa (*Duke Town*); Nsidong (*Henshaw Town*) y Obutong (*Old Town*), controlando los dos primeros poblados, a su vez subdivididos en barrios con otros jefes gentílicos a su frente, a través de la sociedad secreta ekpe, el comercio de esclavos, el poder y las riquezas.

Estos poblados y sus tierras, unidos a Adiabo y Mbiabo, con Ikunitu o Ikot Ofion, retenido en el recuerdo ñáñigo, conformaron la demarcación de asentamiento propiamente efik, en las orillas del Río de la Cruz (ver mapas 2 y 3), cerrando a las tribus vecinas el acceso al mar y, por ende, el contacto directo con los europeos por el Viejo Calabar, monopolizado por los efik que se convirtieron en los hombres de la pólvora y la sal, el ron, la ginebra y las armas de fuego, mercancías extraordinariamente apetecidas por los jefes del interior, a las que se sumaban el pescado seco de Noruega, las telas y otros productos, también con ilimitada demanda, fácilmente intercambiables por esclavos.

Situados, como los orón, entre los ijaw y los efik, la sub-tribu ibibio kwa limita al sur y al oeste con los ibibio andoni, con quienes están muy mezclados. Baikie los llama a'kwa, palabra que, como kwa, coincide —o se aproxima— a los nombres de los carabalíes cuá y acocuá. Ya se ha hecho mención a que algunos autores anotan que kwa era el término con que los ibo conocían a todos los ibibio.

Crowther transcribe una clasificación de nigerianos de Joseph H. Greenberg, según grupos lingüísticos, en dos familias: la Níger-Congo, con una sub-familia kwa a la que pertenecen los yoruba, edoni, nupe, ibo y twi de Ghana y la Benue-Bantú con los ibibio, efik (grupo del Río de la Cruz), tiv, bantú [*sic.*] y semi-bantú [*sic.*].¹²

Los ibibio kwa no deben confundirse con los ekoi kwa, a quienes estudiaremos más adelante, primitivos habitantes de

la zona de Ikot Itunko al establecerse en ella los efik. Pero la gran sub-familia kwa de Greenberg no parece referirse a ninguna de estas dos sub-tribus; los ibibio (con los efik considerados aparte) se incluyen en la sub-familia Benue-Bantú y no sabemos si los ekoi están comprendidos entre los bantú o los semi-bantú pues Greenberg no expone el contenido tribal de estas denominaciones.

Por su número y localización tanto los ibibio kwa, como los ekoi kwa, pudieron ser carabalíes cua (kwa) o acocuá (akokuá, ¿a'kwa?).

Los ibibio ekkett, con sus clanes ekkett y ubium, viven al sur del país ibibio, cerca de orón y la desembocadura del Río de la Cruz, no muy lejos de los ibibio kwa. De ellos proceden los carabalíes eketé.

Según testimonios carabalíes los erón nta (edon en efik es oveja y nta es tierra: Adams) «eran bibis (ibibios) vecinos de los kunan kuna» (akunakuna) en Ibio Kondo. Partridge señala un lugar llamado Ntan, cerca de Aro Chuku y no muy lejos de Akunakuna, del cual no poseemos más datos. Quizás fuera de ahí, también en territorio de captura carabalí, de donde procedieran los erón nta.

A la tribu ijaw adjudica Talbot la primacía en el poblamiento de Nigeria del Sur, posibles descendientes de una avanzada de raza negra que penetrara, en épocas muy remotas, las selvas del occidente africano.

Habitan parte del enorme delta del Níger lo cual, como ya apuntamos, propició su liderazgo a lo largo y ancho de un extensísimo territorio controlado por las casas-canoas de Bonny, Owome (Nuevo Calabar), Okrika y Brass (Nembe). Negreros portugueses, holandeses, ingleses, franceses, norteamericanos, brasileños y españoles fueron bien servidos de esclavos por estos puertos a lo largo de más de trescientos años.

La esclavización y concentración de ibos en las inmediaciones de Bonny fue de tal magnitud que, al cesar el tráfico esclavista, superaban numéricamente a los ijaw, extendiendo su propio país hasta el mar por una región conocida por Ubane o Ubani.

Son sub-tribus ijaw la de los kalabari, con un clan del mismo nombre; la ijaw inferior (*lower ijaw*) con sus clanes brass-nembe, ogbinya y brass-ijaw y la ijaw occidental (*western ijaw*) con los clanes warri, atissa y mini. Su localización en las ex-provincias de Warri y Owerri, con ramificaciones en Ondo, Benin y hasta Lagos; posibilitó la llegada a Cuba, como carabalíes, de esclavos propiamente pertenecientes al *stock* cubano del lucumí.

A los ijaw corresponden los carabalí iyó y en sus brass se haya la génesis de los carabalí bras o brasi de los cuales, según Ortiz, había en La Habana en fecha tan temprana como 1568.¹³

La tribu ekoi, los «appapas grandes» carabalíes al comparárseles con los efik o «appapas chiquitos», comparten con estos últimos la preeminencia tribal del mito-rito ñáñigo.

Puebla las que fueran provincias de Ogoja y Calabar y, según mapas del siglo XIX y primer cuarto del XX, partes limítrofes del Camerún, quedando geográficamente escindidos al repartirse los colonialistas ingleses y alemanes esta parte del continente africano avanzada la segunda mitad del siglo XIX.

Talbot los clasifica como tribu semi-bantú, pero él mismo —y otros autores—, al estudiar el lenguaje ekoi, le encuentra profundas resonancias bantú. Son sub-tribus ekoi las akaju, assumbo-ambele, banyangi, ekoi, keaka, manta, nde, nkumm, obang y olulumaw. A la sub-tribu ekoi pertenecen los clanes ejagham, itung y los ya citados kwa del pacto con los efik, los llamados por ellos abakpa o akpa.

Sir Henry Johnston afirma que «Ekoi es el nombre del Viejo Calabar o Efik para esta lengua. Su nombre real es Ejom, Ezam o Ejayam».¹⁴

Waddell menciona un poblado no efik llamado Abakpa cerca del efik Atakpa (*Duke Town*), corroborado por Goldei y Talbot; Forde reconoce su origen ekoi pero lo considera parte constituyente de los efik y G. I. Jones apunta que «en adición a las comunidades Efik, residían en el Viejo Calabar dos distintos y más antiguos elementos, el Efut y el Kwa. Estos dos grupos formaban sub-comunidades, análogas en tamaño a los barrios Efik. Mientras permanecían asociados política y económicamente con los otros distritos de Creek Town en caso de los Efut y de Duke Town en caso de los Kwa, conservaban distinciones culturales que continúan hasta el presente».¹⁵

Esta cita de Jones nos introduce en un segundo grupo ekoi, precisamente el más confuso y necesario para el ñañiguismo, el de los ekoi efut, conocidos en Cuba como carabalíes efo, efor o brikamos, los «appapas grandes»,¹⁶ habitantes del legendario Usagaré del mito ñañigo donde se confunden, en su sentido más general, con los ekoi.

La relación de tribus, sub-tribus y clanes de Talbot no recoge el nombre de efut a pesar de que en su mapa, que extiende a los ekoi por el Camerún, señala una región Efu, colindante con los ekoi bandangi, no muy lejos de otros ekoi a los que adiciona, entre paréntesis, la sugestiva palabra ekwe: ekci (ekwe). Otros grupos tribales que también limitan con Efu son los bantú bakundu, ngolo-batanga, balundu y bakossi (bafaw); hacia el sur localiza a los bantú bekondó. Todos estos bantú, habitantes del Camerún, situados hacia el este del Río del Rey, con nombres a los que habremos de volver al analizar el mito ñañigo y la sociedad secreta abakuá.

Según se ha visto todos los autores citados que describen el Viejo Calabar aseguran que los efut —al menos los del Río

de la Cruz— se unieron estrechamente a los efik, pero sin subordinarse totalmente a estos, así como que procedían del Camerún, palabra con que, a veces (ver Waddell), se les designa.

A este efecto apunta Simmonds, por ejemplo, que «cuando los Efik se establecieron en Creek Town encontraron un pequeño poblado Efut en su vecindad inmediata. Los Efut habían emigrado del Camerún del Sur y a mediados del siglo XIX aún conservaban huellas de su propio idioma». ¹⁷ Los mapas de Waddell y Goldie extienden su territorio entre los ríos de la Cruz (Viejo Calabar) y del Rey (Camerún), mientras que otros anotan, en esa misma región, efik-efut, ya con un sentido unitario; Forde contrapone el origen ekoi de los kwa, al bantú de los efut; Simmonds dice que los kwa habían emigrado de los ejagham ekoi del distrito de las colinas Uban y que eran llamados abak por los efik; Jones, tras dividir a los efik, según la tradición, en los iboku y los mbiabo-adiabo apunta que eran dirigidos por dos *obones*: el primero, *obón Ebunko*, tendría bajo su control a Ikot Itunko (*Creek Town*) con sus barrios Eyo, Ambo (Mbarakom) e Ibitam (Jack) con una posible extensión sobre Mbiabo (Ikot Ofiong e Ikoneto) y Adiabo (Ikot Mbo y otros); el segundo, *obón Iyamba*, controlaría Atakpa (*Duke Town*) con sus barrios Atakpa, Archibong, Ntiero (Antera) e Iyamba a los que se sumarían los poblados de Akabom (*Cobham*) y Nsidong (*Henshaw*). Obutong (*Old Town*) y el poblado kwa no aparecen bajo la gobernación de ninguno de estos *obones*. ¹⁸

El reverendo Waddell, que llegó al Viejo Calabar a principios de la década del 40 del siglo XIX, conoció personalmente en Ikot Itunko a un poderoso jefe con muchas tierras y esclavos de nombre Esien, Item o Ita Atep (o Aret), apodado Camerún, el cual dirigía con poder hegemónico el barrio Ambo. Simmonds agrega que «Ambo es el nombre de una familia ampliada de Creek Town conocida en Efik como *Mbarakom*. Pugnas entre las familias Ambo y Eyo produ-

jeron, a menudo, luchas internas. La familia Ambo posee la reputación de ser testaruda y recalcitrante. Posiblemente los Ambo se originaron en los Ekoi», con anterioridad señala que el «poblado Cobham es probablemente la pequeña comunidad Efut al sureste de Duke Town. Cobham es la anglización del nombre efik *Akabom*». ¹⁹ La existencia de estos barrios —o pequeños poblados— en áreas tanto de Ikot Itunko como de Atakpa vuelve a subrayar el estrecho lazo establecido entre los ekoi-efut y los ibibio-efik en el Viejo Calabar, que parece haber sido aún más amplio en la primera de estas dos grandes divisiones efik.

Con posible relación a lo anteriormente apuntado hay en el Camerún una bahía llamada Ambas en cuyas inmediaciones dos familias, Akwa y Mbelli, lograron controlar los principales centros esclavistas de la costa, históricamente vinculados con el Viejo Calabar. Talbot iguala Duala a Aquà o Akwa y apunta que Akwa fue el nombre de un «rey, clan y poblado». ²⁰ Bouchaud añade que «el rey Bell (anglicismo) es Mbedi o Mbeli» ²¹ y que Akwa se pronuncia también Akpa o Apkwa. De todo lo cual se infiere un posible parentesco entre los Akwa (Dualas) de la bahía de Ambas del Camerún y los Ambo de Ikot Itunko, así como de estos Akpa o Apkwa con los Abakpa o kwa de las proximidades de Atakpa. Muchas de estas palabras son muy sugerentes para explicar el origen de la que genéricamente sirve para designar las sociedades secretas ñañigas en Cuba así como a sus adeptos: abakuá o abakwá.

Cuando el reverendo Goldie visitó el Camerún, en la segunda mitad del siglo XIX, constató que dieciséis poblados comerciaban con los efik y hablaban su lengua, nueva referencia a la importancia de los vínculos económico-culturales entre estas regiones hoy separadas por la frontera nigeriano-cameruniana que, seguramente, hubieron de tener su más sólido fundamento en un secular tráfico de esclavos embarcados por el Viejo Calabar, a la cual se une otra de Talbot quien

menciona a otro reverendo, de apellido Ross, el cual anotó, tras visitar el Camerún, ya establecida su división con Nigeria: «Por todo visitamos trece poblados, tres en Usahavet y diez en el Camerún. Siete de ellos hablan efik y seis en Bakish (?) hablan una lengua diferente: todos alrededor de Río del Rey.»²²

Puede constatarse que algunas de estas nutridas referencias de los ekoi efut son contradictorias, pero dada la importancia de este grupo tribal para el estudio del ñañiguismo, todas son necesarias y útiles por facilitar un análisis comparativo. A este efecto y para dar claridad a contenidos que habrán de desarrollarse posteriormente es preciso retener, tanto de ellos como de los ibibio efik, los siguientes aspectos:

la condición inmigrante de los efik y su establecimiento definitivo en tierras del Viejo Calabar ya ocupadas por comunidades que se presentan, en general, como de origen ekoi: los kwa y los efut;

que los efik se convertirían en el grupo social dominante gracias a su control de embarcaderos claves para el tráfico negrero. Allí organizaron sus casas-canoas y de allí extenderían su influencia económica y cultural —incluyendo el lenguaje— por territorios, más o menos alejados, de las antiguas provincias del Calabar y Ogoja de Nigeria del Sur y del actual Camerún;

que la sociedad del leopardo, ekpe, exclusiva para hombres, jugaría un importantísimo papel para dicho control efik, uniéndose la coacción extraeconómica a la económica en un complejo sistema para la captura de esclavos, el enriquecimiento de algunas principales familias y la sujeción de grandes contingentes humanos sometidos a una condición de servidumbre (esto ya en la primera mitad del siglo XIX);

que el grado de integración efut-efik parece haber sido mayor que el efik-kwa, lo cual explica que Talbot no los

incluya en sus tablas demográficas a pesar de hablar de ellos. Tanto en Ikot Itunko, como en Atakpa, encontramos barrios (*quarters*) efut, con mayor importancia en Ikot Itunko. La existencia de estos barrios y su convivencia con los efik demuestra, por otra parte, que a pesar de su unión los efut conservaron bienes y aspectos culturales propios: se expone una unión entre iguales;

que a pesar de la residencia previa kwa-efut —respecto a la efik— en el Viejo Calabar, estos constituyeron también grupos de inmigrantes y que, en el caso efut, todos los autores sostienen su procedencia cameruniana, lo cual apoyan algunos otros datos ofrecidos entre los cuales no debe soslayarse el que les adjudica un origen directamente bantú;

que la procedencia efut se plantea, en general, como del sur del Camerún habiendo, a este respecto, una coincidencia con los ododop, no relacionados por Talbot como ekoi pero sí por otros autores y una de cuyas sub-tribus: okoyong, se ubica muy próxima a los kwa (mapa de Talbot), llamados por los efik abakpa y a quienes también se les asigna ser parte de la sub-tribu ekoi ejaghan asentada en las colinas Ubane (Simmonds);

que la sub-división efik-iboku estaba dirigida por dos obones: Ebunko para Ikot Itunko e Iyamba para Atakpa (estos no gobernaban sobre los efik de Obutong, ni sobre los ekoi-kwa). La autoridad del Ebunko comprendía Adiabo y Mbiabo);

que entre los lugares del Camerún hasta donde podía llegarse por canoa desde el Viejo Calabar está Usahavet (Ross) o Usahadet, con Bakasey entre paréntesis (Waddell); así como que el mapa del Camerún de Talbot señala una división ekoi (ekwe) y una efu rodeada por bantú bekondó, bakondo, batanga y bakossi;

La tribu ekuri-akunakuna, en Cuba carabalíes ekuri, kunan kuna o kunakuna, pequeña al comparársela con los ibo, ibibio, ijaw y ekoi, comprende las sub-tribus ekuri y akunakuna, la primera con los clanes ekuri, ikumunu y yakurr y la segunda con los akunakuna, abiri, abaiyonga y enna. Habita las exprovincias del Calabar y Ogoja limitando con los ekoi, mbembe, uynaga, ibo e ibibio efik. Partridge anota que los ekuri se autodenominaban nkokolle.

La tribu mbembe, en Cuba carabalí n'bembe, con sus sub-tribus adun, oshopong e igbo habitando en Ogoja, es también pequeña; y la tribu uyanga, de los carabalíes uyanga o muñanga, con apenas unos cientos de miembros, se localiza en el Calabar. Goldie escribe que por lo aislado y agreste de la localización uyanga se decía «Uyanga keset ikot» (Uyanga en el corazón de la selva).

Otros carabalíes son más difíciles de precisar en su originario habitat africano. Lachatañeré, sin citar su fuente, apunta que pertenecen a los ekoi los atam, un clan que fue conocido en Cuba por hatán, los berom, llamados berum y los nselle, que entraron en Cuba como «arará nezene».

Talbot, en efecto, relaciona entre los clanes de la sub-tribu ekoi nde a los atam y, en otra parte, los localiza en la exprovincia de Ogoja, calificándolos de sub-tribu: en 1770 «la antigua capital de los Atam fue Eting-Nta y allí murió el último rey de la sub-tribu».²³ Los nselle son también incluidos por Talbot como un clan de la sub-tribu ekoi nde, lo cual parece más probable que lo expuesto por Lachatañeré dado el enorme espacio geográfico que separa a los ekoi de los arará (Dahomey) haciendo muy difícil la posibilidad de una confusión entre grupos tribales de estas procedencias. (La poetisa y ensayista cubana Fina García Marruz ha apuntado que el trágico poeta esclavo, Francisco Manzano, era de ascendencia hatán.) De los carabalí berom no se ha obtenido ningún dato.

No obstante, en la queja, a que ya se ha aludido, de don Cándido Gamboa por la fuga cimarrona de esclavos carabalíes de su ingenio La Tinaja en la novela *Cecilia Valdés*, de Cirilo Villaverde, se recogen a Julián arará y a dos grupos étnicos, hasta ahora no mencionados, dados por Cleto gangá y Antonio macuá.²⁴

La dotación del ingenio de don Cándido se divide en carabalíes y congos (bantú) y este recalca su alta estima por los primeros por sus excelentes condiciones para el trabajo. La inclusión de Julián arará como carabalí puede haberse debido a esta práctica —los destaca de los propiamente hantú—, pero es también posible que el marco geográfico de captura del carabalí se haya extendido, por los ijaw, hasta territorios de embarque de los lucumíes que, en su gran mayoría, fueron de origen yoruba pero que, como los carabalíes, comprendieron varias otras etnias que incluyen a los arará.

Otro nombre recogido en Cuba como carabalí es el de tákua que, en un estudio de Gabriel Debien sobre las Antillas francesas, aparece unido al de los arará. Escribe sobre ellos que «del oeste de la Costa de Marfil actual... del país Senonfo, más al norte, venían los Tacouas».²⁵ ¿Es que fueron vendidos esclavos tákua —y arará— a esclavistas ijaw y embarcados por puertos carabalíes de donde recibieron esta calificación genérica en Cuba?, ¿es que en Cuba el carabalí, en oposición al lucumí o al congo, fue un término étnicamente más complejo de lo que hemos expuesto hasta aquí? Harold Courlander bajo «Panteón Desconocido» escribe «Takwa: se refiere posiblemente a la gente Takwa o Tacua de Nigeria»²⁶ y Philip D. Curtin expone en su libro *The atlantic slave trade*, con muy valiosas tablas demográficas, que «[...] en la actual Nigeria, los Nupe son listados como “Tacoua”, “Tapa”, u otras variantes similares derivadas de nombres Yoruba o Fon para Nupe. Este es, no obstante, el nombre más norteño encontrado en cualquiera de las listas

de Nigeria anteriores a 1790, cuando Gbari y Hausa aparecen por primera vez». ²⁷ Nupe, en efecto, se encuentra mucho más al norte que todos los pueblos hasta ahora citados, en un vasto territorio que cubre hasta el encuentro del río Kaduna con el vasto Níger, entre los Hausa y los Yoruba, muy lejos de la costa; Curtin dice que fueron vendidos a partir de la bahía de Benin, desde donde también salieron los arará pero, de forma más general que estos últimos, los tákua aparecen en mercados y relaciones de esclavos de Cuba como carabalíes. ²⁸ Hasta el torpe mapa del territorio carabalí en África trazado por mano ñáñiga (mapa 4) cuida de citarlos aunque su localización, como la de los demás grupos tribales que señala, esté errada. ¿Es que, de nuevo, fueron adquiridos esclavos nupe (tákua) por los ijaw del delta del Níger y vendidos como carabalíes, llegando otros como lucumíes? Curtin escribe sobre este tema y extiende el problema de precisar las etnias africanas embarcadas rumbo a América a toda el África Occidental:

Funcionaban dos tendencias: una era el hábito europeo de identificar nacionalidades usualmente embarcadas desde un particular puerto europeo por el nombre de ese puerto, como en el caso de «Senegalés». La segunda era escoger un término étnico o lingüístico para identificar un grupo mayor, como en el caso de «Bambara» [...]. La misma imprecisión terminológica reinaba a lo largo de la bahía de Benin. Ardra o Arada es una forma de Allada (hemos visto que en Cuba es arará), el reino africano en el actual Dahomey del sur, pero probablemente debe interpretarse como «gente vendida por Allada», no «gente de Allada». ²⁹

Desde principios del siglo XIX, sometidos a frecuentes incursiones de los fulani que llegarían a dominarlos y, particularmente, a partir de la muerte de Mallan Deudo en 1832 que desencadenaría sangrientas luchas internas entre los bandos partidarios de sus dos hijos Usuman Zaki y Masaba, el

país de los Nupe vivió en un completo caos que pudo facilitar su masiva esclavización y la importancia de esta etnia africana en Cuba en la primera mitad del siglo XIX, incluso como carabalíes.

Lo cierto es que la trata no diferenciaba, que reunía en los puertos de embarque de esclavos a africanos de múltiples etnias, unas más próximas y otras más alejadas de estos, y que como se confunden, en la parte norte del delta del Níger, lucumíes y carabalíes, se confundieron al sur, en el Río de la Cruz, carabalíes y congos. El propio Debien señala sobre los congos que «debe tomarse en un sentido muy amplio. No sólo eran considerados como del Congo los traídos entre l'Ogoue y el Congo sino también los Malembas, de los alrededores de Duala, en el Camerún, y aquellos reclutados al norte de Benguela, es decir en Angola, Luanda y Amboim». ¿Podía dar otro resultado la criminal rebatiña de la trata? De Duala, o de tierras próximas a la misma, suponemos que se embarcaron «carabalíes» desde el Viejo Calabar que, por otros puertos, podían salir como «congos».³⁰ Por añadidura, debe subrayarse que lo expuesto por Gabriel Debien, referido a las Antillas de lengua francesa, es valedero para Cuba, como también lo anotado de Curtin.

Por la misma razón se prestan a confusión los mina, etnia que también se cita como carabalí en algunos testimonios ñáñigos. Barret anota que los mina, huyendo de la opresión ashanti, se establecieron en los límites de Dahomey, que sus poblados principales, no muy distantes de Lagos (gran centro de embarque lucumí), fueron Porto Seguro, Agoué y Gran Popo, así como que las tres lenguas de la Costa de los Esclavos son el nago o yoruba, el djedje o fon y el mina. El etnólogo cubano José María de la Torre está por tanto equivocado al hacerlos proceder de la Costa de Oro pues Debien coincide con Barret situándolos en la Costa de los Esclavos, con los nagos (yorubas), ararás (aradas o alladas) y otros más que no interesan a nuestros fines presentes, como los

popos y mahís, acreciendo la confusa, heterogénea, masa esclava de Cuba colonial.³¹

Pero, como carabalíes, son aún más problemáticos Cleto gangá y Antontio macuá. Con ellos pasamos del Atlántico al Índico y, entonces, ¿cómo considerarlos carabalíes?

De los gangá no hemos encontrado ninguna referencia —o equivalencia— en las tribus estudiadas y comprobadas como progenitoras de carabalíes. Ortiz los ubica en una comarca africana tan lejana de Nigeria del Sur como el Cabo de Palmas (Liberia) y Debien coincide con él denominándolos cangás; pero Roberto Mesa, basándose en datos de 1880 apunta «gangoes de Mozambique [sic.] y de Zanzíbar».³²

Gabriel Debien anota que «no será sino después de 1770 que se irá a buscar esclavos más allá del Cabo de Buena Esperanza, a Mozambique»³³ pero creemos mejor informado a Fernando Ortiz cuando apunta bajo Mozambique que:

El comercio de esclavos con ese país fue iniciado por los portugueses en 1645, llevando las *cargazones* al Brasil, debido a las dificultades que ofrecía entonces la trata en las factorías de la costa occidental, dominada por los holandeses. Pero los esclavos importados del sur del Zambezi fueron escasos hasta mediados del siglo XVIII, cuando llegaron en gran cantidad.³⁴

En las tablas demográficas de Curtin aparecen mozambiques en América —en el Perú— al finalizar la primera mitad del siglo XVI, mucho antes, por tanto, de lo señalado por Ortiz y Debien.

Es en Mozambique donde José María de la Torre y, tras él, Ortiz, localiza a los macuá, anotando el último autor:

Macuá. Pueblo numeroso de la parte oriental de África, que confina con Mozambique. Dialecto *bantú* según Hovelacque. Hay, sin embargo, una población llamada

Makué en el interior del Congo francés; pero sin duda los *macuás* que con tal nombre llegaron a Cuba son de Mozambique, pues así lo confirman José Ma. de la Torre, T. Athol Joyce y E. T. Pichardo, en su mapa.³⁵

Las tablas de Curtin repiten, una y otra vez, a los «Maqua» (Makwa) como procedentes de Mozambique y, en efecto, existe un grupo tribal macuá (*macoua*) en el Congo (Brazzaville). Pero, ya se trate de uno u otro origen, ¿por qué aparece como carabalí en el ingenio de la familia Gamboa que describe Villaverde? ¿Acaso por error de nuestro novelista, tan cuidadoso en otros aspectos?... En la *Enciclopedia Británica* (1969), bajo Nupe, se halla un poblado importante llamado Mokwa que también recoge en un mapa Philips Stevens Jr. el cual no sólo menciona la estancia en el mismo de Leo Frobenius en 1911, sino que también hubo de visitarlo, en fecha muy reciente, para ver y estudiar a los danzantes ququ y a las máscaras elo a quienes describió, fotografió y filmó.³⁶ Mokwá pudo fácilmente convertirse en macuá, mezclando bajo una misma denominación y etnia a esclavos procedentes de regiones tan distantes como el país de los Nupe en Nigeria, de donde es muy posible llegaron habitantes de Mokwa como carabalíes y Mozambique de donde, sin dudas, llegaron makwá. Mokwa se localiza cerca del río Níger, el cual pudo servir de medio físico para embarcar esclavos de dicho poblado y Stevens compara sus máscaras con las de los yoruba y las de los ibo implicando un contacto cultural que subraya estrecha convivencia. Antonio macuá pudo ser, por tanto, Antonio mocuá y, de nuevo, tener razón el gran novelista cubano que lo calificara como carabalí. La procedencia de Nupe de los mokwa los emparenta con los tákwa.

Existen, en fin, «tierras» carabalíes que no han podido localizarse en África: metambán, beseni, ikumora, okankuá...; otras de indiscutible naturaleza carabalí dados sus puntos de embarque: ibo, ibibio, ijaw, ekuri, kunakuna, mbembe, ekoi,

uyanga y sus múltiples sub-divisiones...; otras que, considerando esos mismos puertos, son muy problemáticas, estando requeridas de investigación adicional: arará, gangá, macuá, tákua, mina... y otras más que analizaremos con posterioridad, al presentar el mito ñáñigo: moko, usagaré, bakokó, bekura, obán (obane)...

Además del mapa (No. 2) que localiza el espacio geográfico africano de donde procedieron los indiscutibles carabalíes cubanos, puede añadirse un resumen étnico comparativo entre nigerianos del sur y carabalíes que precise algunos de los datos ya analizados:

<u>Nigeria del Sur</u>	<u>Cuba</u>
<i>Ibo</i>	<i>Ibo</i>
— Isuama, eziama, isu	— Isuama, suama, súamo
— Elugo	— Olugo
— Issi Eke, ¿isiagu?	— Isieque
— Abaja	— Abaya
— Ndokki	— Ndoki
— Ozozu (etche) — uzuzu (alensaw)	— Ososo
— Briche (breeche)	— Briche
— Oru (orumbo)	— Oro
— Isu-ikwo-ato	— Sikuato
<i>Ibibio</i>	<i>Ibibio</i>
— Orón	— Oroón (oru-oro)
— Efik (efuk, eburutu)	— Efik, efi (appapas chiquitos)
— Kwa (A'kwa)	— Cuá (¿acocuá?)
— Ikot Ofion (mbiabo efik)	— Ikoriofong, ikirofiong
— Ekket	— Eketé
<i>Ijaw</i>	<i>Iyó</i>
— Brass-Nembe	— Bras, brasi
— Kalabari	— Carabalí (generalizado)

Nigeria del SurCuba*Ekoi*

— Kwa, akpá (Abakpa)

— Efut (efu)

— Atamm (ekoi-nde)

— Nselle (ekoi-nde)

Ekuri — Akunakuna

— Ekuri

— Akunakuna

*Mbembe**Uyanga**Ekoi*

— Cuá (¿acocué?, ¿kua-kuá?)

— Efor, efo, efok (brikamos, áppapas grandes)

— Hatan

— Nselle

Ekuri, Kunan kuna, kunakuna

— Ekuri

— Kunan kuna, kunakuna

*N'Bembe**Uyanga (¿Muñanga?)*

Están requeridos de un posterior, más exhaustivo análisis:

*Allada (ardra, arada)**Dahomey**Gangaes (¿Mozambique?)**Makwa (¿Mozambique?, ¿Nupe?, ¿Congo Brazzaville?)**Nupe (Tacoua o Tapa)*

Nigeria

*Mina (¿Dahomey?,**¿Nigeria?)**Arará**Gangá**Macuá**Tákua**Mina*

Los mismos testimonios que han servido para descubrir progenies y espacios habitacionales del carabalí gracias a su «recuerdo sagrado» en Cuba, conservan también, envueltos en mágica atmósfera de «misterios» y «poderes» místicos, los del surgimiento, significado y expansión de lo que, en propiedad, es ñáñigo: la sociedad —o sociedades— secreta abakuá, cuyas creencias y ritos se conservan hasta hoy y cuya investigación —como la del carabalí— precisa partir

de África, ahora posible por conocer los pueblos que la originaron.³⁷

Pero es cierto que Efik, si no le declaró la guerra abierta a Efor —aunque todas las tribus peleaban a menudo unas contra otras, si no los atacó como se dice, y no se llegó abiertamente a una guerra, los Efik tenían rifirafas [*sic.*], encuentros sangrientos a cada paso y muchas dificultades, precisamente por la ambición de Ekwe. Y por su Secreto temían a los Efor, aunque estos no tenían la pólvora.³⁸

Efor y efik, ekoi-efut e ibibio-efik del Viejo Calabar: comienza a entenderse el lenguaje testimonial ñáñigo.

La «ambición de Ekwe», la posesión del «Secreto», pólvora contra el Secreto o para el Secreto, luchas intestinas, historia, ¿qué quiere decir este ñáñigo?

N O T A S

- 1 P. Amaury Talbot: *The Peoples of Southern Nigeria*, London, Oxford University Press, Humphrey Milford, 1926, vol. IV, p. 16.
- 2 Federico Engels: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. En: Carlos Marx y Federico Engels. *Obras escogidas en dos tomos*, Moscú, Editorial Progreso, 1971, pp. 169, 246-248 y 250.
- 3 Ver William Balfour Baikie: *Narrative of an Exploring Voyage up the Rivers Kwora and Binué in 1854*, ed. cit.
- 4 Hugh Goldie: *Principles of Efik Grammar with Specimen of the Language: Old Calabar*, Printed at the Mission Press 1857, p. VIII.
- 5 D. Simmonds: «An Ethnographic Sketch of the Efik People.» En: Darryll Forde: *Efik traders of Old Calabar*. Published for the International African Institute by the Oxford University Press, 1956, p. 2.
- 6 Arthur G. Leonard: *El bajo Níger y sus tribus*. Londres, 1906, p. 34.
- 7 No obstante, Ortiz anota que los carabalí olugo hablaban isuama. Ver: «Los negros esclavos...», ed. cit.
- 8 «Testimonios». (En: Lydia Cabrera. *La Sociedad Secreta Abakuá*, ed. cit., p. 64.)
- 9 D. Simmonds: «An Ethnographic Sketch of the Efik People...», ob. cit. p. 1.
- 10 G. I. Jones: *The Political Organization of Old Calabar*. En: Darryll Forde. *Efik traders...* ed. cit., pp. 118-119.
- 11 D. Simmonds: «An Ethnographic Sketch of the Efik People...», ob. cit., p. 3.
- 12 El libro del nigeriano A. O. Sanda (1976) establece que «según Williamson (1971), la mayoría de las lenguas nigerianas pertenecen a tres principales familias lingüísticas». La primera, la Niger-Congo «incluye el Fulani, Busa, Bariba, Yoruba, Igbó, Edo (incluyendo el Bini y

(el Urhobo). Nupe, Ijo, Chamba, Vere, Jukum, Efik, Tiv, Birom, y Kambari». Más adelante, basándose en una compilación y clasificación de las lenguas de Nigeria del profesor Hoffman (1974) ordena en el sub-grupo Kwa de la familia Níger-Congó a las Ewe, Yoruba, Edo, Ebara, Nupe, Idoma, Igbo, Ijo, etcétera y en el Benue-Bantú a las del Río de la Cruz y las Bantoides. A. O. Sanda y otras: *Ethnic Relations in Nigeria*. Department of Sociology, University of Ibadan, Nigeria, 1976, pp. 4-5 y 41.

¹³ Fernando Ortiz: «Los negros esclavos»..., ed. cit.

¹⁴ Harry H. Johnston: *A Comparative Study of the Bantú and Semi Bantú Languages*. (Vol. I-II) Oxford at the Clarendon Press 1922, p. 672.

¹⁵ G. I. Jones: «The Political Organization of Old Calabar». En: Darryll Forde: *Efik Traders...* ed. cit., p. 123.

¹⁶ El origen y significado del término *appapa* es de los más herméticos. Apenas sabemos más de lo que anota Fernando Ortiz bajo *apapá* en su *Glosario de afronegrismos*, a cuyo respecto tenemos serias reservas: «Los habitantes del alto Níger, región que fue una de las principales que más la trata, llamaron Abakpá a los negros haussa (Samuel Crowther: *Journal of an Expedition up the Niger and Tshadde Rivers*. London, 1855, pp. 202-229), raza importantísima hasta el punto que su lenguaje es el más hablado en el Níger interior, en el África Central. Estos negros *haussa* parecen, pues, ser los *apapá* tan conocidos en Cuba y habitaron un tiempo hasta el Viejo Calabar. (H. H. Johnston: *The Niger Delta*. Informe a la *Royal Geographical Society Proceedings*, 1888 p. 754) (...) No obstante, los *haussas* debieron de entrar también en Cuba, en los dos primeros siglos de colonización, como *berberis*, *berberies* o *berberiscos*, y su importación fue prohibida, por razón de sus creencias mahometanas, que no debían pasar a Indias. Los *apapás* que habitaron en Calabar fueron sólo unas tribus de los *haussas*, enclavados allí por razones de afortunadas expediciones guerreras». Fernando Ortiz: *Glosario de afronegrismos*, La Habana, Imprenta «El Siglo XX», República de Brasil 27, 1924, pp. 28-29.

No hemos hallado referencias históricas a incursiones —y asentamientos— *haussa* en regiones tan remotas de la suya como las del Viejo Calabar. Todos los autores consultados relacionan a los *abakpá* con los *ekoi kwa*, nunca con los *haussa*, y es posible que *appapá* no sea otra cosa que una derivación en Cuba de *abakpá*, lo cual queda también pendiente de ulteriores investigaciones, pues, para hacer aún más problemática esta ascendencia, Deschamps Chapeaux ha localizado un cabildo llamado Isuama Apapa que relaciona a los Appapa con los ibo.

¹⁷ D. Simmonds: «An Ethnographic Sketch of the Efik People...», ob. cit., p. 4.

- 18 G. I. Jones: «The Political Organization of Old Calabar.» (En: Darryll Forde: *Efik Traders...* p. 117.)
- 19 D. Simmonds: ob. cit., pp. 69 y 71.
- 20 P. Amaury Talbot: *The Peoples of Southern Nigeria*. T. I..., p. 41.
- 21 R. P. J. Bouchaud: *Histoire et géographie du Cameroun sous mandat français* (folleto), 1944, p. 44.
- 22 P. Amaury Talbot: *The Peoples of Southern Nigeria*, ed. cit., p. 359.
- 23 P. Amaury Talbot: ob. cit., t. I, p. 227.
- 24 Fue costumbre de los terratenientes esclavistas dotar sus plantaciones con esclavos procedentes de distintas etnias africanas cuyas rencillas, trasplantadas y artificialmente conservadas en Cuba, favorecían su dominio clasista al dispersar y debilitar sus fuerzas en estériles querellas que alejaban el peligro de la confabulación e insurrección esclavas.
- 25 Gabriel Debien: *Les esclaves aux Antilles Françaises* (XVII^e-XVIII^e siècles). Base-Terre. Société d'histoire de la Guadeloupe, Fort-de-France, Société d'histoire de la Martinique, 1974, p. 50.
- 26 Harold Courlander: «The Loa of Haiti: New World African Deities». (En: *Miscelánea* de estudios dedicados a Fernando Ortiz por sus discípulos, colegas y amigos. Vol. I, La Habana, 1955, p. 443.)
- 27 Philip D. Curtin: *The Atlantic Slave Trade. A Census*. The University of Wisconsin Press. Madison, Milwaukee and London, 1969, p. 188.
- 28 Espasa Calpe expone bajo Nupe que se extiende por las márgenes del Níger desde su confluencia con el Benué hasta los 9° 50'N y que antes fue un estado con capital en Bida.
- 29 Philip D. Curtin: ob. cit., pp. 184-186.
- 30 Ver Gabriel Debien: *Les esclaves aux Antillas Françaises...*, ed. cit.
- 31 Dahomey fue un rico proveedor de esclavos. «La Costa de Oro [...] comenzaba en el cabo Apolonia y terminaba en el Volta [...]. Llegaban bajo nombres diversos porque en esta estrecha parte de la costa las lenguas eran muy variadas. Se les designaba bajo el nombre general de Aradas, a pesar de ser el de un pequeño reino de la Costa más oriental de los Esclavos, entre el Volta y el Benin». Gabriel Debien: *Les esclaves aux Antilles Françaises*, ed. cit., pp. 45-46. Adicional a Debien, recomendamos el notable libro de Basil Davidson: *The African*

Slave Trade. Atlantic-Little, Brown Boston/Toronto, 1961. Particularmente el capítulo 8 de su parte sexta: «The new Battle for the Coast.»

³² Roberto Mesa: «El colonialismo español en la crisis del XIX español». (En: nota de Güel y Rente, *Diario de Sesiones* día 27 de febrero de 1880.) Editorial Ciencia Nueva, Preciados 23, Madrid 13, España, 1967, p. 211.

³³ Gabriel Debien: *Les esclaves aux Antilles Françaises...*, ed. cit., p. 52.

³⁴ Fernando Ortiz: *Glosario de afronegrismos*. ed. cit., p. 353.

³⁵ Fernando Ortiz: «Los negros esclavos...», ed. cit., p. 41.

³⁶ Philips Stevens, Jr: «The Nupe Elo Masquerade» (En: *African Arts*, Summer 1973. Volume VI, Number 4., University of California.)

³⁷ Un estudio mucho más completo de los pueblos africanos que nos ocupan: su habitat, organización política y laboral, creencias y costumbres... se encuentra en nuestro libro *El carabalí*.

³⁸ Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakúa...*, ed. cit., pp. 102-103.

Capítulo 3

Relación ekoingbe-efikekpe

*El árbol pequeño
se adhiere al grande
y crece grande.*

Proverbio efik

El patrimonio de las sociedades, secretas o no, no fue exclusivo de Nigeria del Sur, ni siquiera de Nigeria. Fue un fenómeno social compartido por tribus sudanesas y bantú del sur del Sahara; aunque alcanzó en el territorio africano que nos ocupa una singular importancia.¹

Hubo sociedades de niños, por sexo y edad similares (*age-sets*) llamadas, en caso masculino, agrupaciones de circuncisos, para conformar su conducta a las necesidades y costumbres comunitarias que correspondían a su escaso desarrollo socioeconómico, con un relativo autogobierno bajo el padrinazgo de un jefe reconocido por su autoridad y prestigio. Los *age-sets* emulaban entre sí para alcanzar una sobresaliente consideración social, para que sus miembros llegaran a la pubertad gozando de la más alta opinión del colectivo en el cual vivían, a la vez admirados y temidos por su valor y hazañas, que podían incluir la occisión premeditada, no considerada condenable, en determinadas condiciones, dada su demostración de virilidad invicta, muy conveniente para la salvaguarda de un grupo social asediado por múltiples y, a veces, sorprendentes peligros desconocidos, ripostados con sensacionales hazañas triunfantes.

Las niñas, agrupadas en forma parecida, se preparaban para los arduos trabajos y responsabilidades que les correspondían: garantes de las principales tareas productivas, el buen funcionamiento de los hogares y la procreación.

Los *age-sets* efik incluían a todos los niños —varones o hembras— nacidos dentro de un mismo año o con pocos años de diferencia. Algunas de estas, masculinas, se encargaban de vigilar y prevenir en caso de amenaza exterior o interior: sublevación esclava.

En general, estas asociaciones educaban, premiaban o sancionaban y promovían a sus iniciados, alcanzados la edad y status requeridos, a las sociedades de adultos, muy variadas, algunas comprendiendo al total de la población, incluidos los esclavos.

Los propósitos de las sociedades de adultos eran múltiples: económicos, políticos, religiosos, de defensa y ayuda mutua, para la guerra y pillaje de bienes y esclavos, el culto de las insondables fuerzas y fenómenos naturales, el logro de abundantes resultados en la agricultura, caza y pesca... todas con sus respectivas liturgias y fetiches, misterios, jerarcas, bailes e instrumentos musicales entre los que descollaba el tambor, morada de espíritus, reverenciado y acatado poder parlante, conminador.

Un especialista francés recoge el conjunto de ceremonias de iniciación llamada *mambela*, de los babali del Congo, como sigue:

Primero:

bailes, unos vistos por todos, otros sólo por iniciados.

Segundo:

sesiones de flagelación, neófitos azotados por iniciadores.

Tercero:

estancia en un lugar aislado con prohibición de hablar a mujeres y a no iniciados.

Cuarto:

una enseñanza práctica para la caza y la pesca, sobre las costumbres de los animales, etcétera, hecha por el responsable de hacer la circuncisión, el «tata ka mambela».

Quinto:

una enseñanza moral consistente en algunas fórmulas esotéricas.

Sexto:

ver los «espíritus» de la iniciación (instrumentos simples para producir sonidos de animales).

Séptimo:

la dejación de los padres de todos sus derechos sobre los hijos.

Octavo:

la transmisión a manos de los iniciados de todos los poderes sociales.

Noveno:

exclusión de la mujer.²

Estas ceremonias, de iniciación de «hombres-leopardos», se repiten, en general, para otras sociedades africanas e igualmente, como habrá de comprobarse, se repiten en el ñañiguismo con variantes que analizaremos.

El carácter secreto de las sociedades difería mucho: desde las propiamente secretas, que condenaban a muerte al que divulgara o llegara a conocer sus «misterios», hasta las que estaban abiertas al conocimiento de todos.

En África, las más prominentes sociedades secretas del carabalí fueron las ibo maw y odu; las ijaw sakapu y obukele; las ibibio ekpe, idiong y ekpo njawhaw y las ekoi ngbe, nimm y nsibidi. Todas, excepto nimm asociada al culto a la serpiente y el agua, masculinas y organizadas para promover la fertilidad en plantas y animales —incluyendo al hom-

bre—, el culto a los antepasados propiciadores de la abundancia, la vida o la muerte, propietarios de la tierra, montes y aguas, intermediarios entre las impotentes criaturas humanas y los omnipotentes dioses ctónicos y celestes. Su culto sirvió de piedra angular para la cohesión tribal con representantes o voceros, sus sacerdotes, en los jefes de tribus, poblados, clanes y familias, encumbrados y alabados como reencarnados jefes muertos. De sus contactos con los ancestros, coaligados a los dioses, dependían el equilibrio y la prosperidad sociales por garantizar la afiliación y solidaridad de las diversas familias y, por tanto, su supervivencia.

Sus ritos para la siembra, lluvia, cosecha y muerte renovada en vida, fueron de la misma esencia de los de Eleusis o de los órficos, fantásticas inversiones de procesos naturales transmutados en religión: los del nacimiento, vida, pasión, muerte y resurrección con ingredientes mágicos, el sacrificio sagrado y la posesión —pérdida para el más alto propósito: la supervivencia.

La posición social del hombre se medía por el número de sociedades a que pertenecía, así como por el número de veces que hubiera comprado el acceso a sus más altos grados. Las más importantes eran privativas de los nacidos libres los cuales, tras complejos y dolorosos ritos iniciáticos, obtenían las ventajas adscritas a las mismas. Su organización facilitaba el ejercicio y los privilegios del poder a los nacidos libres y, entre estos, a los ricos, a los jefes de clanes y tribus —recordar las «casas-canoas»— que usufructuaban los privilegios de su dirección para extenderlos a expensas de los derechos colectivos.

Facilitaba también el dominio discriminatorio del hombre sobre la mujer, aunque algunas sociedades femeninas, sobre todo ekoi entre quienes aún a mediados del siglo XIX se conservaban huellas de un anterior matriarcado, eran tan vigorosas y temidas como las masculinas y se informa de otras, como ngbe, que tuvieron un origen femenino, perdido

su control —misterios— al arrebatarse los hombres la primacía social a las mujeres. Esta situación vejaminosa fue particularmente brutal entre los efik donde el hombre, sólo por su condición de tal y de libre, podía disponer hasta de la vida de su madre.

El tráfico esclavista acreció hasta la hipertrofia la servidumbre en los puertos de embarque de esclavos y en estos, y sus zonas de influencia, algunas sociedades secretas, hábilmente utilizadas por los jefes tribales y comerciantes blancos, se convirtieron, además de medios para la captura y embarque de miles de africanos rumbo a América, en instrumentos para la tiranía y la explotación internas, engendrando antagonismos sociales de todo género, ya de carácter clasista y no tribal, factibles gracias al terror organizado e impuesto a nombre de sus fetiches.

Esta característica no fue privativa de las sociedades secretas unidas a «casas-canoas», Talbot escribe respecto a la famosa sociedad yoruba ogboni que

es una sociedad secreta dedicada casi enteramente a propósitos políticos, a pesar de decirse que está bajo la protección de Oduduwa, la diosa de la tierra. Su membresía está confinada a los hombres, pero unas pocas mujeres ancianas, que ya no pueden tener hijos, son admitidas a título honorario [...]. Consistía en una oligarquía que regía el país, especialmente la de los Egba, Ijebu y, hasta cierta medida, la de los Oyo, donde el Alafin es su jefe.³

Waddell anota que los efik del Viejo Calabar encontraron la primitiva ekpe (egbo) en una tribu de la costa, hacia el Camerún, y Fitzgerald Marriot añade que:

La mayoría de las sociedades secretas de África Occidental son tribales y a ellas se enlazan las tradiciones y costumbres del pueblo, de manera que su extinción

total sería imposible aunque sí de desear, en algunos casos, modificaciones. Son, por sus orígenes, el desarrollo de la tribu a que pertenecen [...].

En el territorio del Níger las sociedades parcialmente religiosas se conocen por Egbo o Igbo, derivando su título del país de ese nombre, cuyo significado original es «tigre» o «leopardo», implicando que esta parte del país estuvo infectada por dichos animales, o puede referirse a una familia cuyo nombre derivara del mismo. La más importante sociedad Egbo es la del Viejo Calabar, donde fundamenta el gobierno nativo, siendo miembros el rey [*sic.*] y jefes. Su cabeza es el Abaw-Efik, una especie de sumo sacerdote que recibe su autoridad de los jefes de Egbo y mientras lo sustenta nadie está libre de su poder a no ser que le pague bien.⁴

Egbo, fue el nombre con que los ingleses generalizaron las sociedades ekoi ngbe y efik ekpe, las que interesan a nuestro estudio sobre los ñañigos, respecto a cuya fundación cameruniana coinciden otros autores con lo expuesto por Waddell.

Simmonds, por ejemplo, asevera que al instalarse los efik en la margen oriental del Río de la Cruz encontraron operando entre los ekoi ejagham una sociedad secreta, instituida como gobierno de aldea para el arreglo de disputas y la imposición de penas por violaciones serias de la costumbre.

Los ekoi corroboran que ekpe es la versión efik de su sociedad ngbe, lo cual aceptan los efik y, si se compara lo expuesto respecto a su expansión hasta el Viejo Calabar, se comprueba su exacta correspondencia con el movimiento de pueblos descrito al tratar a los ekoi y a los ibibio efik del Viejo Calabar:

la filiación ekoi de los kwa o atakpa, también relacionados con los ekoi ejagham y de estos, a su vez, con los ododop (Talbot, no obstante, clasifica a los ododop como tribu): mapas de Talbot localizan a los ododop okoyong

entre los efik del norte y del sur del Viejo Calabar, junto a los kwa, y a los ododop korawp en pleno país ekoi, extendidos hasta el Camerún (mapa 2). Los ododop, aseguran los autores, emigraron del Camerún del sur, estableciéndose los okoyong a unas diez millas de donde se fundaría Ikot Itunko.

También emigraron del Camerún del sur, de la península de Bakassey, llamada Usahadet, los ekoi efut, a los que hemos señalado como muy mezclados con los efik de Atakpa e Ikot Itunko, ya a principios del siglo XIX.

Fue de alguno de estos grupos ekoi, o de ambos, de donde recibieron los efik la sociedad secreta ngbe que tradueirían por ekpe, siempre con asociación leopardesca y extendiéndola, a su vez, por otros grupos tribales.

Al relacionar las sociedades secretas de Nigeria del Sur Talbot cita a ekpe entre los ibo abaja, abam, aro, ututu, ihe, asia, ndokki, ngwa, awhanzara, edda, isu, y nkalu; los ibibio anang, efik e ibionnaw; los mbembe y los ododop. A ngbe la cita entre los ekoi ejagham, nkumm, keaka y olulumaw y a ekpe nyampke, una importante rama de ekpe que parece haber tenido su centro en Atakpa, entre los ekoi banyangi, nde, nkumm, keaka y olulumaw, así como en ekuri-akunakuna.⁵

Una vez más se demuestra la preeminencia de ngbe entre los ekoi y la de ekpe en los demás grupos tribales, incluyendo algunos ekoi donde convive con ngbe y, por tanto, la extensión de la influencia efik, económica e ideológica, hasta regiones muy distantes de sus centros en el Viejo Calabar. Ekpe nyampke, cuyo nombre es también el de uno de los grados más altos de ekpe fue considerada, frecuentemente, como una sociedad independiente.

En general, ngbe y ekpe aparecen con siete grados.

Es posible que en sus orígenes ekoi la sociedad acogiera con exclusividad a los individuos afines al leopardo como animal totémico pero que al extenderse geográficamente, sobre todo por los efik, acogiera a todos los libres que pudieran pagar sus grados. Pasó de sociedad cerrada a abierta, aun cuando conservó limitaciones que favorecían a los jefes y un temeroso respeto por sus creadores y lugar de procedencia.

La admiración por el leopardo como animal excepcional, el más sagaz, sanguinario y veloz de la selva, estuvo muy extendida por el África sursahariana. Era el rey de la selva, considerado semi-divino y un animal afin a muchos, lo cual convertía en tabú ingerir su carne. Entre los sudaneses tanto el alafin de Oyo, como el obba de Benin, eran estimados reyes-leopardos.

Pero es entre los bantú —y semi-bantú— donde interesa estudiar el culto africano al leopardo.

Un periodista cubano que visitó la aldea Kizu, en la provincia angolana de Cabinda, reporta:

Aquí viven los denominados Zindunga, que durante las grandes solemnidades salen a los festejos ocultos debajo de máscaras hechas de madera y trajes de hojas de plátano para que nadie sepa quiénes son [...]. La leyenda cuenta que los Zindunga pertenecen a la secta aniótica (hombres leopardos). Según conciben los Zindungas ellos están destinados a castigar los desvíos de los usos y costumbres tradicionales del clan [...]. En la mano derecha portan una especie de escoba fabricada con la parte dura de las hojas de las palmas africanas. La tradición indica que esa escoba es el medio para castigar a los que hayan delinquido [...] conforman una institución de carácter secreto.⁶

Estos personajes enmascarados son llamados por los chaga, habitantes de las lejanas montañas del Kilimanjaro, tam-

bién bantú, *irimu*, y son considerados leopardos. Los wachaga y los akikuyo de Kenya poseen también sus irimu, sosteniendo los primeros que los suyos son «ex-leopardos» (*were-leopards*), hombres capaces de metamorfosearse en leopardos.⁷

Frazer califica al resultado de esta relación entre un animal —también puede ser un vegetal— y un hombre como «alma externada en animales» y anota:

La teoría de un alma externada del hombre y depositada en un animal parece imperar en África Occidental, particularmente en Nigeria, Camarones [*sic.*] y el Gabón [...]. También mantienen creencias similares los indígenas del valle del Río de la Cruz, en el interior de Camarones. Grupos de gentes, generalmente los habitantes de un poblado, escogen varios animales con los que creen estar en relación de amistad íntima o parentesco. Entre estos animales están los hipopótamos, elefantes, leopardos, cocodrilos, peces y serpientes, gorilas, todos ellos fieras que sean muy fuertes o que puedan ocultarse fácilmente en el agua o en la espesura de la selva [...]. Los balong de los Camarones piensan que cada hombre tiene varias almas, de las que una está en su cuerpo y otra en un animal como un elefante, un cerdo salvaje, un leopardo y otros parecidos [...]. Una creencia similar respecto a las almas externadas de los seres vivientes la encontramos entre los ibo, tribu importante del delta del Níger [...]. Los negros del Calabar, en la desembocadura del Níger [*sic.*], creen que cada persona tiene cuatro almas, una de las cuales vive siempre fuera de su cuerpo, en la forma de una fiera de la selva [...]. Un hombre y sus hijos tienen corrientemente la misma clase de animales para sus almas selváticas.⁸

El enmascarado que pudo observar el periodista cubano no ocultaba su físico sólo para evitar que se supiese quién era;

lo ocultaba, sobre todo, porque con ese atuendo *era* otro ser, superior, misterioso y ultramundano, facultado para golpear a cualquiera que transgrediera el orden establecido y, no debe desestimarse, el receptor de los golpes podía ser hasta un hombre-leopardo, que no aceptaba golpes de ningún ser humano. Se trataba de un antepasado ritualmente reencarnado que, dada la afinidad del «alma selvática» ,apuntada por Frazer, podía ser, en efecto, un leopardo: un irimu, o su equivalente, el mismo sorprendente personaje multicolor, musicalmente regido, que se conserva en las sociedades secretas ñañigas de Cuba con el nombre de íreme, irime o, con cristiano sacrilegio, infernalizándolo, «diablito».

En ngbe y ekpe el «secreto» se conservaba, cuidadosamente vigilado, en sus casas-templos donde celebraban, a puerta cerrada, su ñejeo ritual. Pero realizaban también espectaculares procesiones y otros actos en los cuales exhibían toda la fuerza y lustre de la sociedad con participación de sus ndem o idem (¿el equivalente efik del bantú irimu?), transitorias encarnaciones de antepasados o de fuerzas naturales. Se suponía que los ndem habitaban en los grandes árboles, piedras, manantiales y partes de los ríos: eran «poderes» representados por los miembros más jóvenes de la sociedad, enmascarados y con los cuerpos totalmente cubiertos con vestiduras de rafia o tela. A este respecto escribe Jones que

su esotérico ritual se relacionaba con el culto de un espíritu selvático cuya propiciación se consideraba esencial para el bienestar de la comunidad. Hay ocasiones en que el espíritu se trae al poblado, regresando posteriormente a la selva, y el espíritu tiene un número de espíritus menores como sirvientes suyos que son representados por los miembros más jóvenes de la sociedad usando trajes con capirotos o máscaras de rafia o tela.⁹

Este «espíritu selvático» debe ser, precisamente, el del leopardo, y sus sirvientes los ndem a que se ha hecho referencia.

Simmonds ayuda a completar la información y apunta que

en la esquina más alejada de la casa hay un santuario privado en el cual sólo pueden penetrar los privilegiados en las reuniones Egbo [...]. El rugido del leopardo se simula con un sonoro aparato secreto llamado mbok. Cuando los hombres-leopardos producen el sonido ocultan la habitación con una cortina de tela teñida a la forma Ibo en azul y blanco, *ukara*, y cuelgan la hoja del árbol *Newbouldia laevis* en la cortina para impedir la entrada de personas no autorizadas. Los que manipulan el mecanismo producen tonos de nombres, etcétera, facilitando que el mecanismo «hable» de forma análoga a las señales del tambor. El aparato (que no es un bramador) es considerado especialmente sagrado [...]. La Sociedad del Leopardo posee un tambor especial en el cual se pintan signos secretos [...]. El tambor a que nos referimos es probablemente un pequeño tambor de madera unimembranófono en el cual se pintan varios *nsidibi* o signos secretos sólo inteligibles para los miembros de la Sociedad Ngbe [...]. La tela ekpe o *ukara* es una tela teñida a la forma ibo con alternantes triángulos azules y blancos; en el diseño se presentan especiales signos secretos *nsibidi*.¹⁰

Simmonds parece confundir el aparato que llama *mbok* con el pequeño tambor secreto y parlante al que ha de volverse de nuevo, así como al uso de cortinas para ocultar el interior del templo, las grafías mágicas de *nsibidi*, el sacratísimo rincón alejado y vedado y el uso de triángulos azules y blancos en los trajes que encarnan seres suprahumanos.

Entre los efik el gran ekpe era el idem nyampke, la figura enmascarada con el grado nyampke, pero cada poblado ekoi o efik poseía su idem particular, que también podía habitar en objetos tales como canoas y tambores. Representaba

—era— un espíritu colectivo, como el ndem efik que moraba en una gran isla del Río de la Cruz.

Al ndem efik se le sacrificaba todos los años una muchacha albina —se consideraba a los albinos prodigios de la naturaleza— y su gran sacerdote, el obón (jefe: Adams) efik, era el hombre socialmente más respetado y venerado, el abaw efik que menciona Fitzgerald Marriot cometiendo un error al afirmar que «se le pagaba bien» para ganar sus favores pues, en realidad, el obón —no abaw— efik era, ya en el siglo XIX, una institución en decadencia porque un tabú le prohibía comerciar y, por tanto, hacerse rico como los demás obones que sí podían dedicarse libremente a la trata y al comercio de aceite de palma. La propiedad privada y la división social en clases condenó a muerte esta venerable institución gentilicia y Waddell, que conoció personalmente al último obón efik, narra que nadie se interesaba en ocupar su lugar a pesar de su dignidad pues estaba condenado a la pobreza y a la soledad.

Los ndem más fuertes eran los del agua, a veces como pez, cocodrilo o serpiente acuática; pero más numerosos eran los de la vegetación. Dado que su deidad máxima, el Obassi ekoi o el Abassi efik, era un dios lejano, casi indiferente al destino humano, sin culto específico, sacerdocio y lugar de adoración, los ndem, como los antepasados que podían representar, actuaban de intermediarios entre los hombres y él. De ahí que las ofrendas que se le tributaran, sus periódicas ceremonias y la aceptación de sus tabús se dirigieran a través suyo, en última instancia, a Obassi o Abassi.

En los grados más altos de ekpe el atuendo del idem, confeccionado usando sus reglamentados colores, se completaba con una campana a la espalda.

En el ritual de ngbe, o de ekpe, intervenía un gran número de *yuyús*,¹¹ entre los ekoi comenzaba con una invocación a Obassi Osaw y, entre los efik, a Abassi, sus todopoderosas

deidades celestes. La casa-templo servía también de casa consistorial donde los regentes de la sociedad discutían y determinaban asuntos relativos al comercio, la comunidad, las relaciones con otros pueblos y las ofensas o violaciones a sus «leyes»; efectuaban sacrificios (posiblemente con inclusión humana) y derramaban su sangre sobre una gran piedra, la *etai ngbe ekoi* o «piedra del leopardo», erguida ante el segundo pilar del templo o frente a un monolito fálico representando a los antepasados en cuya base colocaban piedras redondas —huevos de la tierra— para honrar su segunda grandeidad: *Obassi Nsi* para los *ekoi* donde *nsi* quiere decir tierra, e *Isong* o *Eka Abassi* para los *efik*, entre los cuales *isong* significa tierra y *eka*, madre (Adams). Algunas sociedades sustituían el monolito fálico por un recipiente lleno de agua con una piedra redonda, símbolos femeninos.

La sangre servía para fortalecer los espíritus de los antepasados, facilitaba su necesaria materialización, su sagrada presencia y aquiescente participación en las ceremonias: era el ingrediente básico de todas las «medicinas», especialmente de las que protegían contra los malos espíritus y el envenenamiento.

Ekpenyong, un fetiche muy reverenciado, compuesto por la rama de un árbol y un recipiente con agua y piedras redondas, se consideraba poseer una fuerza sobrenatural manifestada de forma impredecible, obstinada e ingobernable. Ya se ha apuntado que *ekpe* es leopardo en *efik* y *nyong* equivale a regreso, partida, o a ir y regresar (Adams), ¿debe ser, por tanto, traducido en relación con las temibles idas y vueltas del leopardo? Algunas personas, con características similares a las del fetiche, se llamaban *Ekpenyong* y, en Cuba, una de las principales «plazas» o jerarquías del ñañiguismo se llama *Ekweñón*.

La creencia en el doble espiritual selvático (Frazer) condujo a que se pensara que los muertos podían «vivir» en forma

animal mientras aguardaban su reencarnación humana: el leopardo fue una de ellas; otras el cocodrilo, el cangrejo, el elefante, el pez (especialmente el manatí), etcétera...

Este complejo sistema de creencias, concentrado en sociedades secretas como ekpe, mezclas de animismo y animatismo que no distinguían lo vivo de lo inanimado e identificaban los procesos naturales con la actividad humana, integraban el totemismo, el fetichismo, la reencarnación y su espera previa en el «espíritu selvático» o el «alma externada en animales» —o vegetales—, en un habitáculo temporal afín a su verdadera esencia natural-social, con la admisión de la posibilidad de la metamorfosis, alcanzada tras las iniciaciones —compra— a sus grados más altos, gracias a las cuales el hombre, cazaba como un leopardo, volaba como un pájaro sobre ignotas y lejanas regiones o nadaba como un pez y, unido a todo esto, la persuasión de la formación de cuerpos ectoplasmáticos o la posibilidad de obtener el don de la «doble visión», medio para lograr *ver* los espíritus en cualquier momento...

Lucha, ignorancia e ingenua explicación del hombre primitivo en su relación con la naturaleza y otros hombres. Inversión de la realidad. Mistificación de la naturaleza y las relaciones sociales.

Por los tambores sagrados hablaban los antepasados, las fuerzas naturales y hasta los dioses. Imponían orden, sancionaban y comunicaban pues su voz —yuyú— era inapelable, definitiva. Los había de aldea, grandes y con complejos tallados, cada sociedad poseía los suyos y los había también para amenizar fiestas, cantar y bailar.

Por las fuentes bibliográficas se llega a la conclusión de que el gran secreto de ekpe era un tambor, el recipiente material del «espíritu selvático» que se encerraba en el rincón vedado de la casa-templo.

A lo ya expuesto por Simmonds y Jones se suma Forde quien anota que los efik poseían varios tambores de una membrana y que en ekpe

el rugido del leopardo se simula mediante un aparato secreto llamado *mbok* [...] probablemente un pequeño tambor de madera con una parte cubierta de piel, en la cual se pintan varios *nsibidi* o signos secretos sólo conocidos por los miembros de Ekpe. Si un acreedor acude a la sociedad para que le pague un deudor, un mensajero lleva el tambor hasta la casa del deudor con un mensaje instándolo a aparecer en la casa-templo para estudiar su caso. La aparición del tambor con *nsibidi* subraya la importancia y confiabilidad del mensaje.¹²

Nueva mención a *mbok*, ahora ya definido como tambor pero conservando otra contradicción: el carácter hermético del objeto —el fetiche— reproductor del himplar de ekpe y este tambor *mbok* visto por todos pues era hasta llevado a casas de deudores morosos para hacerles pagar. *Mbok*, aclara Adams en su diccionario, equivale a «yo ruego», siempre en primera persona, aunque deba ser, en el caso del tambor, «yo ordeno». Por su forma y función sacra coincide con el tambor ñáñigo *mpegó*, no con el sacratísimo *ekwé* reproductor de la voz venerable, también conservado —sólo puede ser visto por muy pocos y altos dignatarios— en un rincón, de prohibido acceso, en la casa-templo ñáñiga en Cuba.

Waddell, Goldie y Talbot afirman que no sólo ekpe —mejor *ngbe*, madre de ekpe— sino todas las más importantes sociedades del sur de Nigeria fueron inicialmente femeninas y Talbot, en el primer tercio del siglo xx, pudo estudiar vestigios subsistentes de un superado período matriarcal *ekoi* del cual procedió, por ejemplo, el derecho de la mujer a abandonar libremente a su esposo llevando consigo los hijos de ambos.

Quizás relacionada con esta primitiva posesión femenina de ekpe haya estado la costumbre observada en el Viejo Calabar en ocasión de la muerte de un jefe de la sociedad secreta; se hacía suponer que ekpe había escapado de la casa-templo reintegrándose a su medio natural selvático, una profunda consternación se apoderaba de todos pues su ausencia los dejaba expuestos, vulnerables, a los peligros, solitarios e impotentes; se suspendían el comercio y todos los trabajos, un paralizante terror inhibía la acción y un deprimente silencio, cargado de amenazadores presagios abatía al vecindario: era preciso buscar a ekpe, traerlo de nuevo al poblado —¿la sustitución del jefe?—, restaurar el orden, el equilibrio derivado de su soberana presencia; hombres armados, miembros jóvenes de la sociedad, se internaban hasta los lugares más recónditos de la selva buscándolo inútilmente hasta que, finalmente, sólo mediante el concurso de una mujer anciana, perteneciente a una distinguida familia, representando a la primera mujer que poseyó el «secreto», ekpe respondía a sus desgarradores trenos y se dejaba conducir junto a los hombres.

Otro dato muy importante para conocer el origen africano del ñañiguismo es que el llamado de esta anciana a la bestia-tambor prófugo sustituye la palabra ekpe por ekwé: «¡ekwé!, ¿dónde está mi ekwé?»...¹³

Mbian, era el nombre dado por los efik a un brebaje mágico que, hipotéticamente, poseía el eficaz poder de matar a todo aquel que habiendo jurado por él mantener un secreto o cumplir un pacto, violase lo acordado: uno de sus ingredientes era sangre, substancia vigorizadora de uso muy frecuente. En muchos grupos tribales se utilizaban el fuego y la pólvora.

Brujos separados por sexos, beneficiosos o dañinos, pero más proclives a la maldad que al bien; se decía que también se organizaban en sociedades que practicaban aquelarres nocturnos antes de iniciar sus fechorías. Se creía que cualquier

persona podía ser brujo o bruja, lo cual mantenía un perpetuo estado de alerta recelosa que no excluía a los parientes más próximos, sobre todo por parte de los jefes ricos con numerosas esposas que cocinaban para él y podían provocar su muerte por envenenamiento. Se añadía que para engañar a los demás fingían dormir, pero como podían quitarse la piel como si fuera un traje era sólo esta la que estaba en el lecho y, en carne viva, se lanzaban al espacio exterior en depredatorios vuelos nocturnos. Amuletos y ofrendas servían para alejar estos indeseables seres.¹⁴

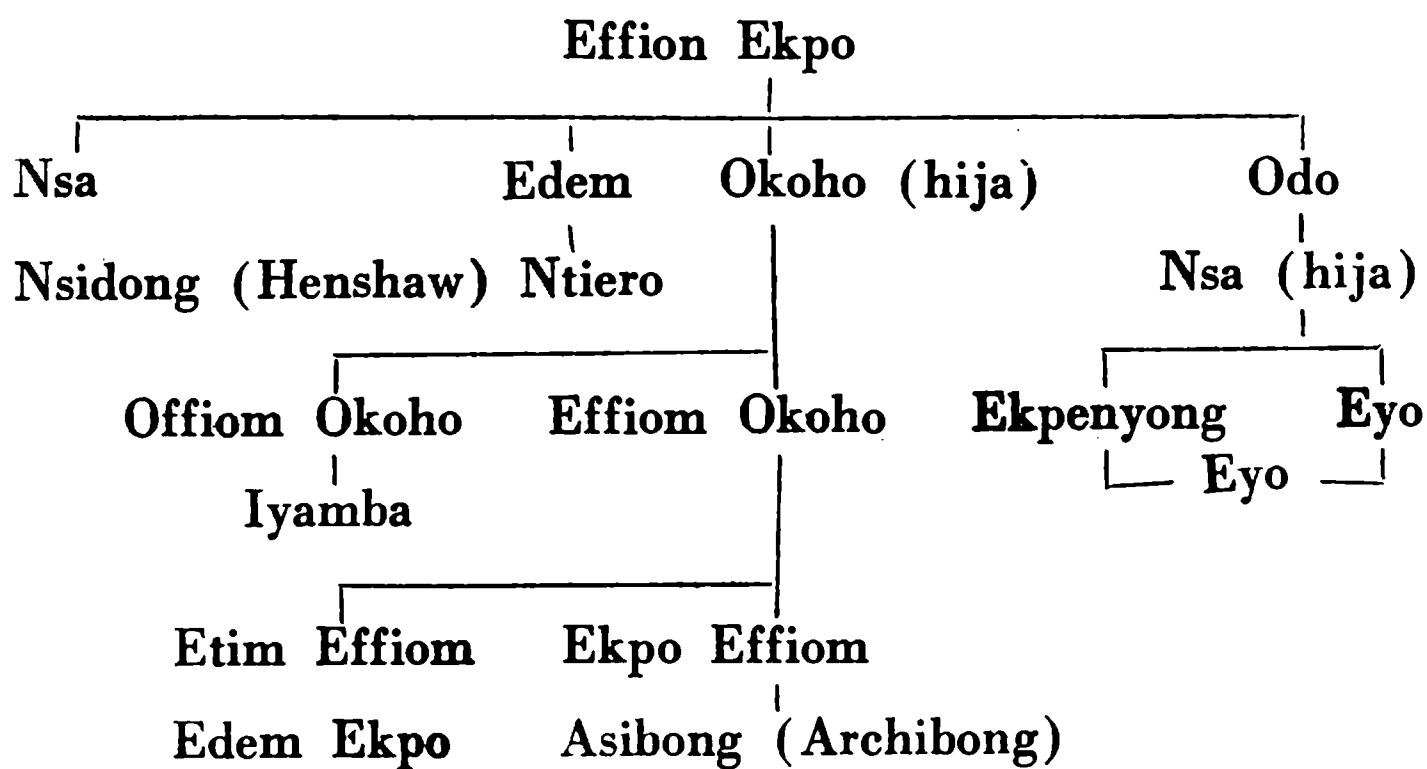
Si poseía los medios económicos, ya fuese efik, orón, ekkett, ckoi, aro, ekuri, ngwa, o de cualquier otro grupo tribal, todo hombre libre del Viejo Calabar y su zona de influencia era elegible para ekpe, incluyendo hombres blancos como el reverendo Waddell, a quien se le propuso ingresar, o al capitán negrero Burrell del barco Heywood de Liverpool que compró hasta el grado nyampke de la sociedad de Atakpa a fin de aprovechar sus ventajas para mayor seguridad en el cobro de deudas a africanos proveedores de esclavos. No se admitían esclavos para evitar que sus secretos fuesen revelados a esclavistas no asociados, pero si estos pertenecían a la misma y lo autorizaban, podían asistir como espectadores a muchas de sus ceremonias y hasta comprar su ingreso a grados inferiores. Los más profundos secretos, con su mezcla de espiritismo, clarividencia autosugestionada, adivinación y metamorfosis en un panteísta culto hidro, zoo y dendolátrico, sólo eran conocidos por los que hubiesen comprado todos los grados: los jefes ricos.

A la estructura socioeconómica de la sub-tribu efik compuesta por la familia ampliada (incluye «clientes» y esclavos), el grupo de familias con un gentilicio común, a veces separadas entre sí por decenas de kilómetros, el barrio (*quarter*) y el poblado, se sumó ekpe como forma política de dominio, sustituyendo antiguas instituciones tribales como las asambleas de ancianos y las asambleas generales.

Atakpa e Ikot Itunko fueron los centros de su poder económico, político, administrativo y judicial y a partir de ellas se extendió por tierras y gentes no efik.

G. I. Jones suministra cuadros genealógicos de las familias de Atakpa e Ikot Itunko usufructuarias de ekpe, útiles también por servir para ratificar la unión —ya consanguínea— efik-efut.¹⁵

A Atakpa corresponde el grupo:



— Effiom quiere decir, en efik, cocodrilo (Fiom: Adams) y ekpo es muerto, aparición... Siendo por tanto este animal el gran antepasado común de estos linajes.

— Iyamba puede traducirse como ala o flanco, ¿aleta?, del pez (iyak, iya: pez; mba: ala, flanco, fracción. Adams). A su significado volveremos para un análisis más exhaustivo.

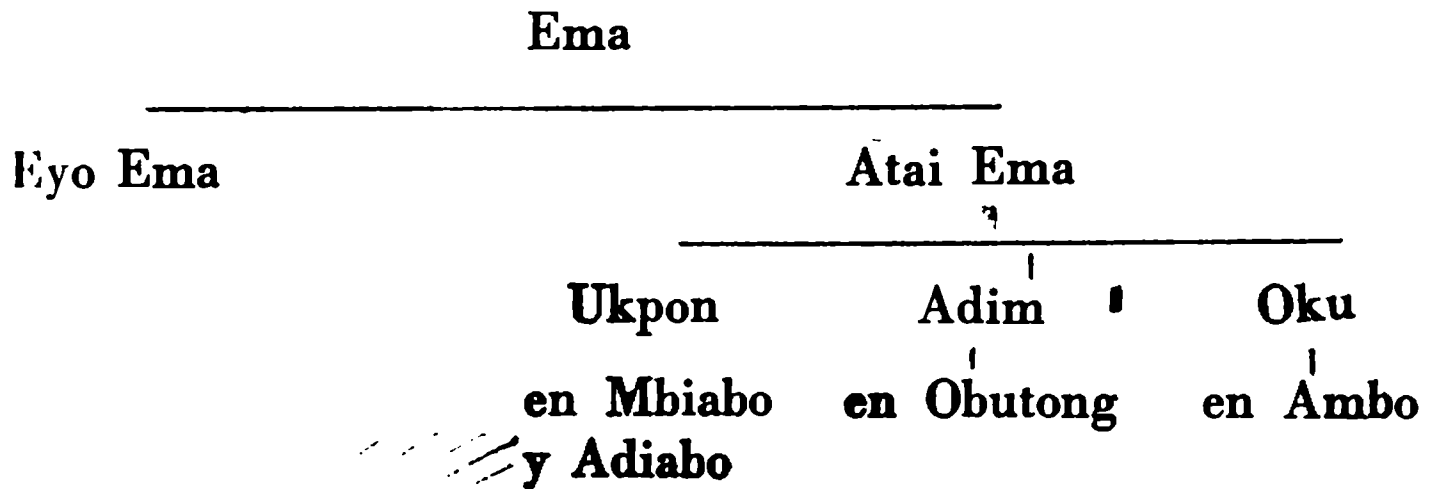
— ¿Es Edem Ekpo, Idem Ekpo?

— Eyo, en efik, quiere decir época o era (Adams).

— Es significativo que los linajes okoho y odo-nsa partan de una filiación femenina, sobre todo considerando que

el primero fue el más numeroso e importante de Atakpa, pues la descendencia efik, de acuerdo a lo que hemos investigado, se establecía por línea masculina.

A Itok Itunko corresponde el grupo:



Al grupo Eyo Ema «corresponden 12 linajes: 9 de los cuales son Cobham (Akabom) y 3 son Cobham e Ibitam». Es el más importante linaje Ema.

Si se analizan estos grupos gentilicios se llega a las siguientes conclusiones:

El grupo Effion Ekpo parece ser efik excepto por el sub-grupo Eyo que ofrece dudas por coincidir su nombre con uno, más numeroso, de Ikot Itunko que es, sin dudas, efut.

El grupo Ema es más complejo y es entre ellos, en Itok Itunko, donde más se evidencia la mezcla efik-efut (ibi-bio-ekoi).

Simmonds anota que «Cobham Town es probablemente la comunidad Efut al sureste de Duke Town»¹⁶ y los barrios Ambo e Ibitam estaban poblados por efut según el propio Jones y otros autores ya mencionados. El grupo Eyo Ema resulta, por tanto, efut.

Pero no sucede así con el Atai Ema que comprende los sub-grupos Oku en Ambo, reportados como efut, y Ukpon y Adim que aparecen como efik habitando los poblados

de Mbiabo, Adiabo y Obutong. Por añadidura, Jones señala una comunidad llamada Ibunda, entre paréntesis, consignada efut, bajo el control de Ikot Itunko a la cual subdivide en los barrios Eyo, Ambo y Jack o Ibitam y Simmonds anota que «Creek Town se conoce en Efik por *obio oko, esik edik y ekuritonko*. La última probablemente de origen Efut».¹⁷

Significativamente, la relación familiar de Jones no recoge a los ekoi kwa.

Estos datos refuerzan el planteamiento de la histórica alianza efut-efik y de ngbe-ekpe que «mostró ser un medio exitoso para unir gente de diferente origen étnico y explotar esta unidad para ganar ventajas del monopolio europeo del mar. Si los traficantes marítimos europeos actuaban conjuntamente en su propio interés, también con Ekpe lo lograban los traficantes terrestres del Río de la Cruz».¹⁸

En resumen, considerando estos datos y los expuestos en el capítulo anterior puede elaborarse un cuadro sobre los grupos gentilicios, su ubicación en poblados y barrios y la dirección ekpe a que estaban sometidos:

<i>Grupos gentilicios</i>	<i>Poblado o barrio</i>	<i>Obón</i>
Effiom Okoho		
(¿Effiom?)	Atakpa	Iyamba
Nsa-Nsidong	Nsidong (Henshaw) ..	Iyamba
Ekpo Effiom-Asibon .	Asibon (Atakpa)	Iyamba
Edem-Ntiero	Ntiero (Atakpa)	Iyamba
Effiom Okoho-Iyamba	Iyamba (Atakpa)	Iyamba
Odo Eyo	¿Atakpa?	Iyamba
Ema	Ikot Itunko	Ebunko
Eyo Ema-Akabom	Akabom	Iyamba
Eyo Ema	Ibitam (Ikot Itunko) ..	Ebunko
Atai Ema-Ukpon	Adiabo, Mbiabo	¿Ebunko?
Atai Ema-Oku	Ambo (Ikot Itunko) ..	Ebunko
Atai Ema-Adim	Obutong	Otro obón

Desde remotas regiones ekoi, ibibio, ekuri-akunakuna, ibo... se dirigían a Atakpa e Ikot Itunko jefes tribales a comprar los grados de ekpe, su autoridad, honores y ventajas económicas. De regreso a sus comunidades introducían entre los suyos la sociedad secreta y se convertían en encumbrados fundadores de nuevas ramas, subordinadas a los jefes máximos de Atakpa e Ikot Itunko, principales beneficiarios del sistema. Cuando se promulgaba una nueva ley de ekpe estos dos poblados, que se vigilaban recelosos, envidiosos y, a veces, hostiles, celebraban ceremonias idénticas para proclamarla por miembros de la sociedad secreta de Atakpa en Ikot Itunko y a la inversa.

A principios del siglo XIX un hábil y prepotente jefe de Atakpa llamado Orok Effiom —Duke Ephraim para los ingleses—, el primer hombre del poblado, hizo sagrados los barcos y personas de Inglaterra.

Entre este jefe y otro de la familia Nsa de Ikot Itunko, se desarrolló un conflicto por el poder hegemónico que condujo a la ruina del segundo poblado convirtiendo a Effiom en jefe indiscutido de todo el Viejo Calabar, pero en las décadas del 30 y 40 del mismo siglo, actuaba como jefe máximo de Atakpa un hombre denominado Iyamba y un descendiente del arruinado jefe de Ikot Itunko, Eyo o Eyo «el honesto» (*Honesty Eyo*) por su confiabilidad en las transacciones comerciales con los negreros ingleses, había rehecho la fortuna familiar gracias a su «honestidad» para la captura y entrega de esclavos y del apoyo inglés bajo cuya bandera navegó durante años aprendiendo sus costumbres e idioma.

Iyamba, repiten las fuentes, fue un impostor que prefería ser llamado por el cargo que ocupaba en ekpe a su nombre propio. Logró su posición gracias al número de veces que compró el grado nyampke de ekpe, los ingleses lo califican de Iyamba V, el quinto Iyamba. Este hecho nos lleva a considerar que el título de ekpe aplicado a este jefe tribal condujera, a su vez, a que se denominara con el mismo al grupo

gentilicio que dirigía y al barrio de Atakpa que poblaba. En realidad pertenecía, siguiendo a Jones, a la rama Offiong del grupo Okoho, emparentado con el de Effiom pero menor que el de este. De ahí, posiblemente, su carácter de impostor, porque los cuatro anteriores Iyambas pertenecerían a este segundo grupo, el más numeroso e importante de Atakpa.

Entre las familias Effiom e Iyamba (Offiom) se desarrolló también un violento antagonismo, en ocasiones cruento, que contribuyó a disminuir la importancia de Atakpa a favor de Ikot Itunko haciendo de Eyo II (*Honesty Eyo*), en la década del 40, el hombre más poderoso y rico del Viejo Calabar.

A la cabeza de la rama nyampke de ekpe en Atakpa estaba Iyamba y a la de okpokgo en Ikot Itunko,¹⁹ Eyo, expresiones de la unidad, diversidad y extensión de la sociedad secreta: okpokgo parece haber poseído el privilegio de imponer las leyes.

Waddell anota que ekpe tuvo diez ramas con varios grados cada una, algunos tan bajos que sólo servían para iniciar a niños y esclavos y otros tan altos que sólo los hombres libres, de viejas familias opulentas y alto rango, podían adquirir. Un poco más tarde, en 1858, Hutchinson expone que eran once grados, con el nyampke, okpokgo (*brass*) y kakunda como máximos aunque, como se ha apuntado, nyampke y okpokgo se presentan por otros autores, incluyendo a Talbot, como ramas, además de grados.

Eyo II e Iyamba V, en documento firmado con otros altos jefes del Viejo Calabar, los obones, incluyendo al efut del barrio Ambo de Ikot Itunko, fueron los primeros en autorizar el establecimiento de ingleses en tierras efik del Viejo Calabar, comenzando por el reverendo Hope M. Waddell, con experiencia misionera en las Indias Occidentales (Jamaica) a quien se le cedieron parcelas de tierra en Atakpa y otros lugares para establecer misiones, la vanguardia cristianizadora del colonialismo inglés a la que no tardarían en seguir sus

cónsules con soldados y cañones. Con anterioridad a la firma de este tratado, los ingleses —capitanes y tripulación—, tenían que permanecer a bordo de sus barcos, pudiendo desembarcar sólo con consentimiento efik.

Talbot suministra la gradación interna de ngbe entre los ekoi ejagham, considerada por algunas fuentes el antecedente inmediato de ekpe.

Comprende siete grados, los tres primeros no caros ni de difícil adquisición, incluidos bajo el genérico abonn ngbe (hijos de los ngbe, de los leopardos).

Primero: ekpiri ngbe (pequeño ngbe).

Segundo: ebu nko, para cuya adquisición se marcaban con yeso los brazos de los aspirantes (entonces, ¿es correcto llamar ebunko a una personalidad tan alta como el jefe máximo efik de Ikot Itunko?).

Tercero: moko, con sus miembros marcados en la frente con Madera Roja de Angola. (En otra fuente aparece como mboko que, para Adams, equivale a caña de azúcar: mbokok).

Cuarto: endibu, antigua palabra equivalente a desconocido y, en efik, a nyampke (en otras partes traducido por muerto). Comenzaba el segundo grupo de grados, al cual era un alto honor pertenecer. Considerado la «madre de los grados». Su jefe ocupaba el segundo lugar en la sociedad y como su iniciación revelaba oscuros secretos a sus miembros la expulsión de alguno de ellos equivalía a la muerte.

Quinto: asia o el efik oku akama, el «consentimiento sacerdotal», no caro ni importante pero necesario para obtener grados superiores. Se marcaba al aspirante con tinta (¿yeso? ¿arcilla?) amarilla en el abdomen y la parte trasera de los hombros. (Según Adams oku quiere decir «seguidor —o líder— de un culto especial» y akam es «oración, letanía»).

Sexto: *eturi u okpokgo* (*brass*) en efik, «bastón de mando» o «latón». En sus iniciaciones se apagaban todos los fuegos del poblado y se prohibían los ruidos.

Séptimo: *nkanda*, el grado más alto, la vieja palabra *ekoi* equivalente a *isong* que, en efik, se traduce por tierra. Un nombre aún más viejo de este grado parece haber sido *mutanda* a cuyo jefe se le llamaba *musungo*, pero después se generalizó el uso de la palabra efik *iyamba*. Este cargo sólo podía adquirirlo un obón, era el personaje principal de la sociedad y debía ser sustituido por su hijo, lo cual puede servir también para explicar la impostura de *Iyamba V*. El iniciado era frotado con polvo amarillo y se le dibujaban cinco círculos en el pecho y cinco en la espalda: dos amarillos alrededor de cada tetilla, uno blanco al centro, un poco más abajo, y dos amarillos, aún más abajo, formando un cuadrado con los dos primeros; estos signos se repetían en la espalda, pero invirtiendo los colores (el amarillo color de la vida, el blanco de la muerte). Sólo el jefe de *nkanda* conocía la forma de producir el sonido de *ngbe*.²⁰

Una similar relación de grados de *ekpe* hubiera posibilitado su comparación con *ngbe* y con nuestras sociedades ñáñigas, seguramente de origen efik, no *ekoi*, pero no hemos podido encontrarla. No obstante, puede establecerse que:

es posible que esta relación, recogida a principios del siglo *xx*, esté influenciada por la más extendida y pujante *ekpe* perdiendo algunas de las características originales de *ngbe*;

otras fuentes señalan que *nyampke*, que aparece como el grado *endibu*, era una rama y grado de *ekpe* en *Atakpa*, el preponderante con su jefe *Iyamba* que, en la relación, lo es de *nkanda*, aunque se señala que el título es de origen efik, sustituto del *ekoi Musungo*.

Con eturi, equivalente al efik okpokgo de Ikot Itunko, sucede otro tanto: es señalado en ekpe como la rama okpokgo (*brass*) dirigida por la familia Nsa.

No aparece el grado kakunda, reportado por Hutchinson, con nyampke y okpokgo, como uno de los tres principales.

Cabe preguntarse, ¿es que al pactar los jefes ekoi y efik los primeros no entregaron a los segundos todos los secretos de ngbe? ¿Es que los efik de Atakpa los recibieron hasta el grado cuarto y los de Ikot Itunko hasta el sexto, reservándose los ekoi los del séptimo excepto cómo producir el sacrosanto rugido del leopardo? En efecto, los autores consultados no coinciden en el número de grados de las sociedades ekpe distribuidas por Nigeria del Sur que varían entre cuatro y siete. Se adjudican cuatro, por ejemplo, a sociedades ekpe de los ibo abaja, isu y ngwa, en algunas de las cuales se denomina al grado superior okonko, nombre que no aparece en nuestra presentada ngbe, que en otras comunidades se relaciona como una sociedad distinta y que en otras, finalmente, se relaciona con una tercera sociedad denominada abang.

No obstante, tanto ngbe como las efik ekpe o ekpe nyampke, aparecen con siete grados: ¿es que los efik crearon nuevos grados, no originales, para alcanzar el sagrado número siete?

También los ñañigos cubanos, acaso siguiendo ese antecedente africano, crearon grados o, mejor, títulos honoríficos, y supervive, como ha de estudiarse, una gran confusión en cuanto al número y representantes de sus grados —o títulos— básicos y la persona de su jefe máximo.

El sistema de obtención de grados en el Viejo Calabar coincidió con características fundamentales del rito de iniciación por ser, en realidad, nuevas iniciaciones, aunque ya no a la edad adulta: el aspirante «moría» aparentemente para «renacer» en un estado superior al precedente —recordar el uso combinado del amarillo y el blanco— y con caracterís-

ticas de una empresa comercial y de un acto político que habrían de procurarle personales privilegios materiales, generalmente opuestos a los de la comunidad pero obtenidos a nombre suyo dada su investidura religiosa.

Estos honores y beneficios mundanos, individuales, se completaban con los que recibía en el «más allá», en la «tierra de los muertos», mientras esperaba su reencarnación como un nuevo jefe. De ahí que a su muerte, siguiendo una costumbre no exclusiva de ekpe sino muy extendida por Nigeria del Sur, se sacrificaran cientos de esclavos acompañados por algunas de sus viudas y hasta de hombres libres para garantizarle una existencia en la muerte similar a la que tuvo en vida. Entre los efik del Viejo Calabar gracias a la riqueza de sus jefes, esta abominable costumbre hubo de alcanzar enormes proporciones.

Como la preparación de estos funerales, con su dispendio de riquezas y vidas humanas, podía tomar meses —hasta años— y el cadáver se corrompía, se efectuaba un primer enterramiento, real, y, más tarde, un segundo, para ellos más importante, llamado ewonga o usiakk ekkpo, en el cual se suministraba al fallecido todo lo que pudiera necesitar durante su provisional incorporeidad ultramundana.

La ignorancia de muchas causas que provocaban la muerte fortalecía la creencia en la brujería y el envenenamiento, a la que se sumaban la desconfianza, la rivalidad, el ánimo hostil de esposas y concubinas en hogares polígamos y discriminadores, la enemistad esclava y la posible acción de un «yuyú» desfavorable, desencadenado contra el jefe por alguno de los factores apuntados para hacer suponer la muerte debida más a premeditación agresiva que a causas naturales. En la práctica se usaba, frecuentemente, la ordalía con un frijol venenoso —esere o «calabar bean»: (*physostigma venenosum*)— que resultaba fatal para muchos obligados a sufrir sus efectos en la búsqueda del envenenador o brujo ejecutor de la muerte de un jefe.

En caso de una grave disputa entre distintas ramas de ekpe podía convocarse una asamblea para determinar al respecto; para los problemas menores contaba con su cuerpo especial de policía, constituido por los hombres más jóvenes de la sociedad que intervenían en los tumultos populares o actuaban de mediadores para imponer orden en las peleas entre facciones rivales. «Soplar» (*blew*) ekpe por un cuerno especial o la amonestación (*ban*) de ekpe causaban terror pues conllevaban la ruina, esclavización o muerte; un hombre libre se convertía en proscrito, se sometía a servidumbre una familia, un barrio o poblado caía en la miseria. Atakpa e Ikot Itunko no tenían que atacar, generalmente, las comunidades que se insubordinaban, bastaba con que las bloquearan, cerrando todos sus accesos al «soplo» de ekpe.

Su mayor debilidad, que creció en la medida que aumentó numéricamente, estuvo en la masa esclava de las plantaciones, sin derechos ante sus amos-padres efik o ekoi efut, que llegó a organizarse en una «Fraternidad de la Sangre» sistema de defensa —pero no de ataque— esclavo contra ekpe en base a un sagrado juramento obtenido con la mezcla de sangre de sus adeptos. La «Fraternidad de la Sangre» amenazó tan seriamente a los jefes de ekpe en la década de los 50 del siglo XIX que tomó el poblado de Atakpa y, apoyada por los ingleses, los forzó a aceptar su reclamación básica: que cesaran los sacrificios humanos, indiscriminados y masivos, a la muerte de uno de ellos.

Pero en la primera mitad del siglo XIX, todavía más profunda que la división clasista esclavo-esclavista, era la división por sexos, sancionada por su antigüedad, que relegaba a la mujer a la condición de objeto de trabajo y de placer. Una serie de tabús regulaban las relaciones sexuales: se prohibían entre miembros de una misma familia hasta primos, con la mujer del padre o hermano aún siendo viuda y con las hermanas de la esposa. No se podía fornicar con la mujer con menstruación por considerarse impura, ni en los sembrados, sobre la tierra, porque era una ofensa a Isong, la

«madre tierra» que podía provocar la ruina de los cultivos y traer el hambre y la muerte. En la casa-templo de la sociedad se representaban en pinturas, esculturas y con objetos naturales, los órganos sexuales, masculinos y femeninos, con formas variadas: falos y huevos de piedra, caparazones de tortuga, serpientes y tortugas pintadas y vasijas llenas de agua, reverenciados símbolos de la fertilidad, de la abundancia y la supervivencia.

Ekpe impuso su voluntad a través de siete sanciones:

- El boycot, prohibiendo a una persona, o grupo de personas, comerciar y mantener relaciones con otros hasta no obedecer sus dictámenes.
- La interdicción al dueño, u otros en su lugar, al uso de su propiedad hasta que no se removiera el sello de la sociedad.
- Las multas, en ocasiones tan excesivas que provocaban ruinas a favor de los beneficiarios miembros de ekpe, como en el mencionado caso del padre de Eyo II arruinado por Effiom de Atakpa.
- El arresto, o la entrega del inculpado a la parte demandante, a quien podía servir —o ser vendido— como esclavo, incluyendo a otros miembros de la familia.
- La ejecución por decapitación o la mutilación. Un horrible castigo, posiblemente relacionado con la infidencia, consistió en arrancar la mandíbula inferior al acusado vivo, posteriormente atado a un árbol para que fuese devorado por las fieras.
- El confinamiento del sancionado en su casa, eficaz medio para evitar enfrentamientos entre clanes, barrios, facciones o familias enemistadas.
- La destrucción o el apoderamiento de los bienes del ofensor.

En resumen, ekpe logró armonizar, bajo el control de los jefes ricos del Viejo Calabar, lo religioso ancestral con los más recientes requerimientos, económicos y políticos, para el incremento del tráfico esclavista: supo utilizar la coacción extraeconómica con magníficos resultados económicos para una insignificante minoría que diezmó, asoló, aterrorizó y arruinó una importante parte de Nigeria del Sur y el Camerún. Waddell apuntó, tras haber vivido en este medio durante algunos años que «el comercio extranjero reforzó la necesidad de un “nexo de unión” entre las distintas familias y una autoridad superior que impusiera la paz entre ellas. De ahí surge Egbo».²¹

Realmente egbo, es decir ekpe, no nació de ahí, como ya se ha comprobado, pero sí sirvió para reforzar el «nexo de unión» pues, como añade Waddell, «no se fundó para reprimir el crimen, sino para hacer corresponsables de él a algunos jefes tribales» que lo utilizaron como órgano represivo, oscurantista, alienante y criminal, que contrabalanceaba, equilibrando, su poder en medio de una sociedad, a la vez, amenazada y amenazadora; de un frágil orden socavado por odios traidores, sangrientos, que sólo ekpe podía evitar estallaran en violencia abierta, entre unas y otras «casas» cuyos jefes sabían que sólo así podían preservar la estabilidad del orden social que los favorecía garantizándoles ingresos vitales a través de los «derechos» pagados por los nuevos iniciados, además de los más cuantiosos procedentes de la trata.

Son de destacar cuatro etapas en la historia de ekpe: la primera, con el surgimiento ekoi de ngbe, bajo control femenino, en una formación socioeconómica correspondiente al matriarcado en la Comunidad Primitiva; la segunda, con el paso de su control a los hombres al ocupar éstos la prioridad social en el seno de la comunidad primitiva; la tercera con el traspaso de sus secretos a los efik al establecerse en el Viejo Calabar, a finales del siglo xvii o principios del xviii: surgimiento de ekpe ya con intereses asociados a los de la trata esclavista; la cuarta, en pleno desarrollo de la esclavitud.

vitud por el incremento del tráfico negrero, la desintegración de la comunidad primitiva y el surgimiento de una sociedad dividida en clases antagónicas con ekpe, bajo control efik, convertido en un instrumento al servicio de los jefes tribales propietarios de «casas-canoas», grandes suministradores de fuerza de trabajo africana para el mercado americano. La última etapa comprendería también la extensión de ekpe por el territorio del Viejo Calabar y regiones vecinas a éste.

Esas son las fases africanas del desarrollo de ngbe-ekpe. La quinta etapa es ya nuestra, la del ñañiguismo cubano.

N O T A S

¹ Por ejemplo, se hizo muy famosa, en la década del 40 de este siglo, la sociedad mau-mau de los bantú kikuyo de Kenya.

² P. E. Joret: *Les sociétés secrètes des hommes-leopards en Afrique Noire*, París, Payot, 1955 (Informe de 1936. Apéndice no. 4) p. 204.

³ Con los yoruba, vendidos como esclavos lucumíes en Cuba, llegaron también muy importantes aspectos de su cultura en África. Pero la sociedad Ogboni nunca llegó a constituirse en sociedad secreta como lo fue la de los ñañigos. Para datos sobre Ogboni ver: P. Amaury Talbot: *The Peoples of Southern Nigeria*, t. III... ed. cit.

⁴ H. P. Fitzgerald Marriott: «The Secret Societies of West Africa.» (En: *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1907, p. 21.)

⁵ P. Amaury Talbot: *The Peoples of Southern Nigeria*, t. III, ed. cit. pp. 797-801.

⁶ Eloy Concepción: «Del folclor angolano: los Zindunga». (Reportaje, enviado por Prensa Latina. En: *Revolución y Cultura*, no. 50, octubre 1976.)

⁷ P. E. Joret, se preocupa por la existencia de sociedades de este tipo y su tono, escandalizado por algunas prácticas que el propio dominio colonial pudo exacerbar, no puede ocultar su temor «oficial» ante la acción de instituciones que podían escapar al control metropolitano y volverse contra el mismo: «Por todas partes hemos podido constatar manifestaciones idénticas: dolorosas iniciaciones de neófitos, pruebas de coraje, empleo de exitantes a base de carne humana, muerte de un paciente próximo por el neófito o por el miembro de la sociedad, antropofagia, terror que inspiran los criminales y, sobre todo, temor de los indígenas a quejarse porque los expondría a represalias sanguinarias. En 1947 el presidente de la misión administrativa en el sur de Nigeria ordenó a toda la población y a los ancianos de los poblados a comprometerse ante él a: (...) advertir a las autoridades de toda tentativa de renacimiento de una sociedad que tenga por finalidad el exterminio de

alguna vida humana, como *Ekpe Owo, Nka Ibok Mkpá.*» P. E. Joset: *Les sociétés secrètes des hommes-leopards en Afrique Noire...*, ed. cit., pp. 12 y 158.

Con ekpe como leopardo en efik y owo como hombre: Ekpe Owo se traduce por hombre-leopardo (Adams).

⁸ James G. Frazer: *La rama dorada*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, 1972, pp. 766-769.

⁹ G. I. Jones: *The Political Organization of Old Calabar...*, ed. cit., p. 136.

¹⁰ D. Simmonds: *An Ethnographic Sketch of the Efik People...*, ed. cit., pp. 17-19; 71 y 76.

¹¹ *Yuyú*: palabra usada en África Occidental —y, al menos, entre los ñáñigos cubanos— para describir seres y fuerzas sobrenaturales. Deriva del francés *jou-jou*: muñeco por fetiche. Según Waddell, la palabra *yuyú* fue traída de alguna otra parte de la costa (se refiere al Viejo Calabar) y adoptada tanto por los nativos como por los blancos para designar objetos venerados, pero el término sirvió para incluir todo lo desconocido y mágico: los vientos, la tierra, las aguas y objetos de todo género; desde un plátano o ramas de árboles en un cruce de caminos, hasta un cráneo humano. También se calificó de *yuyú* la forma de influir —controlar— en estas fuerzas mediante fórmulas preestablecidas.

¹² Forde, Darril: *Efik Traders of Old Calabar...*, ed. cit., pp. 18-19-71.

¹³ Tanto Waddell como Talbot en *The Peoples of Southern Nigeria*, t. III, p. 515, ofrecen datos al respecto. Otro autor inglés agrega que al autorizársele a ver el «secreto» cuando era traído de vuelta al poblado pudo atisbar el interior de una gran jaula conducida por hombres de la sociedad, totalmente cubierta por follaje para impedir que del exterior se viera su contenido, y descubrió que estaba vacía. Seguramente ekpe —al menos su objetivación en el tambor— nunca había abandonado la casa-templo, pero sí su voz —el «yuyú hablado» de los ñáñigos—, la parte que equivalía al todo del leopardo, y la gran representación dramática no sólo tenía una finalidad social, sino también un fundamento mágico-religioso.

¹⁴ Un folleto anónimo de 1900 ofrece un ejemplo de la transmisión de esta creencia en Cuba que, por otra parte, coincide con algunas procedentes de las Islas Canarias y, ¿por qué no?, con otras del medioevo europeo. Dado su interés lo transcribimos completo:

«Vivía un matrimonio de color, ya muy entrado en años, en un bohío de esta provincia (La Habana). La gente había dado en decir que la morena era bruja; pero su marido jamás había querido creerlo, atri-

buyendo a murmuraciones y envidias aquellos rumores contra su compañera. Esta tenía como natural de África muchas supersticiones, ocupándose en sus momentos de descanso en hacer bailar a dos muñecas hechas por ella con rara perfección, que tenían cada una su nombre y que durante todo el día permanecían sentadas en un rincón del aposento al lado de una cazuelita en que la morena les echaba la comida. El moreno viejo desde prima noche caía en un supor que no podía explicarse, quedándose profundamente dormido hasta el amanecer. Varias veces se había fijado en que aquel sueño pesadísimo que se apoderaba de él era consecuencia de una bebida con aguardiente que acostumbraba darle su mujer todas las noches y aún le parecía que, entre sueños, veía iluminarse el aposento y ocurrir a su lado cosas inexplicables.

»Una noche se resolvió, por primera vez, a usar de engaño con su mujer, botando en un rincón la bebida y haciéndose el dormido. Entonces pudo ver que su vieja compañera se desnudaba completamente y después de echar varias drogas en un anafe encendido, se entregaba a una animada conversación con las dos muñequitas (que eran del tamaño del asiento de un taburete), las cuales comían ante ella de todo, en la cazuelita, corrían de un lado para otro, se burlaban del negro viejo que aparentaba dormir y al fin, a una señal de la vieja, se sentaban silenciosamente al lado del anafe, donde la vieja se calentaba.

»Después de esto, la bruja empezaba a desnudarse de la piel arrugada que la cubría, y tomando de la mano a las muñequitas, se echaba al campo, de donde no regresaba hasta el alba.

»Una de las noches que el asustado viejo vio estas horribles escenas, se decidió, ya ausente su mujer, a echarse de la cama y recogiendo la piel que estaba en un rincón, la rellenó de polvo de pimienta de Guinea volviendo a colocarla como estaba y acostándose.

»Al volver la bruja acompañada de las muñequitas, las hizo acostar en un rincón y se metió dentro de la piel, como si se tratara de un camisón, pero al parecer la pimienta de Guinea hizo su efecto y encarándose con su marido que ya despierto y sentado en la cama la contemplaba volvió a quitársela y después de limpiarla se la puso.

»El viejo asustado dio parte a la policía, hizo relato de todos los hechos y la vieja bruja fue presa lo mismo que las muñequitas.

»Entonces se dijo que desde que la bruja vivía en aquel sitio todos los meses moría un niño en la finca cercana, niño que al ser enterrado desaparecía, siendo devorado por la bruja y las muñequitas». X.X.X. *La brujería y los brujos de Cuba*. Imprenta de «El Cubano», La Habana 1900 (folleto), pp. 23-24.

15 G. I. Jones: «*Addendum.*» En: Darryll Forde: *Efik Traders of Old Calabar...* ed. cit. p. 159.

16 Simmonds: «An Ethnographic Sketch of the Efik People». En: Darryll Forde: *Efik Traders of Old Calabar...*, ed. cit., p. 72.

17 De acuerdo al diccionario *Efik-English* de Adams, *obio* es país o tierra y *oko*, el otro, más allá y un tipo de ñame amarillo. *Esik* es remolino o corriente y *edik*, riachuelo o ensenada. *Ekuritonko* debe ser *Ikot Itunko* con *ikot* como gente, pueblo o parentela, *itun* como esquina o ángulo y *ko* como reunir o agrupar. La traducción en este caso, sería: *obio oko* por «tierra lejana»; *esik edik* por «riachuelo con remolino» e *ikot itunko* por «pueblo agrupado».

18 Basil Davidson: *The Africans. An entry to Cultural History*, [England] [1973], p. 99. Penguin African Library.

19 Adams apunta que *ebunko* es un juego «egbo», es decir, una rama de *ekpe*. La palabra *okpokgo* no aparece en el diccionario efik de Adams, siendo *okpoho* su equivalente significando latón, cobre y alta oficialidad.

20 P. Amaury Talbot: *The Peoples of Southern Nigeria*, t. III..., ed. cit., p. 786.

21 Hope M. Waddell: *Twenty-nine Years in the West Indies and Central Africa a Review of Missionary Work and Adventure*, London, T. Nelson and Sons, Patternoster row: Edinburgh and New York, MDCCCLXIII, p. 156.

Capítulo 4

Origen y expansión del ñañiguismo

Sólo el mar conoce el fondo del barco.

Proverbio efik

En el pequeño poblado pesquero de Regla, frente a la bahía habanera, se asegura se creó, en 1836, (según Calcagno en 1834) una sociedad secreta tipo ekpe cuyos miembros, inicialmente esclavos de «nación», recibieron el nombre de ñañigos o «arrastrados» y sus misteriosas creencias y prácticas litúrgicas los de ñañiguismo o ñanguitua, actualmente más conocidas por abakuá.

Esta afirmación, repetida por estudiosos de abakuá y por fuentes ñañigas, precisa ser mejor comprobada. José. L. Franco, erudito investigador de nuestros orígenes africanos, al pesquisar para escribir la historia de la conspiración anti-esclavista que en 1812 dirigiera el negro libre José Antonio Aponte localizó documentos con «contraseñas de origen “abakuá” usadas por los conspiradores en sus documentos secretos» escribiendo que:

Bajo un juramento secreto —cuyo alcance y seriedad sólo conocen los *abakuá*— el brigadier Narciso (haitiano) se comprometió con Aponte en ponerse al frente de los rebeldes cuando estos tuvieran las armas en su poder.

Por medios que solamente ellos conocían, y que aún guardan en secreto algunas potencias *abakuá*, los conspiradores de La Habana avisaron a los abolicionistas blancos y a núcleos de hombres de color libres o esclavos de Norte América, Santo Domingo, Haití e incluso de Brasil, de la revolución que se estaba organizando, y se les incitaba a imitar a los cubanos.¹

Esto significa no sólo la existencia de abakuá muchos años antes de 1836 sino también una vasta organización de la misma, el conocimiento de su grafía fuera de Cuba y su composición interna no limitada a esclavos, sino también a libres «de color», y hasta a blancos, apenas iniciado el siglo XIX.

Por otra parte, este tipo de juramento —y grafía— no fue exclusivo de los ñáñigos, en la propia Cuba existen evidencias de signos bantús muy parecidos a algunos —firmas— de abakuá (ver anexo).

Efik Butón, dicen muchos que aseguran que la organización ñáñiga surgió en 1836, fue la primera sociedad secreta, creada al amparo del cabildo negro Appapa Efor cuyos miembros, de origen ekoi, lo autorizaron; otros difieren, llamando al cabildo Bricamo Carabalí Appapa Efik, sustituyendo la composición étnica efor (ekoi) por efik.²

Del cabildo negro ya se ha tratado pudiendo añadirse, con Fernando Ortiz, que «era algo así como el capítulo, consejo o cámara que ostentaba la representación de todos los negros de un mismo origen. Un magnate esclavizado, cuando no el mismo jefe de la tribu [*sic.*], pero generalmente el más anciano, era el *rey* del cabildo.»³

Estos primeros datos sobre Efik Butón y el cabildo negro posibilitan nuevas valoraciones y dudas:

la primera sociedad secreta ñáñiga, organizada a comienzos de la década del 30 del siglo XIX, coincide cronológicamente con un período de gran auge del tráfico esclavista cubano, con barcos negreros abarrotados de la mercancía humana en constante arribo del África donde, en el Viejo Calabar, los jefes tribales eran prácticos negociantes que todavía no habían firmado con los ingleses documento alguno para cesar la trata;

es posible que el cabildo Appapa Efor reuniera a gentes de las comunidades ekoi y efik, reproduciendo en Cuba

el «nexo de unión» que integrara en el Viejo Calabar a los efut y efik. Esto explicaría el permiso de Appapa Efor a Efik Butón que también refleja la primacía de los ekoi en Cuba en la posesión del «secreto» y, por tanto, su preeminencia. En Cuba se dice que efor es la «madre de abakuá» y que a los ekoi, «appapas grandes», les correspondió en África la «tierra de cementerio y majá», mientras que a los efik, sus herederos, los «appapas chiquitos», les correspondió la «tierra de la pólvora, la sal y el agua»;

del gran número de cabildos carabalíes fundados en La Habana hay constancia en fecha tan temprana como 1753 de acuerdo a una carta dirigida por el obispo de Cuba al rey de España en la que da cuenta «de los medios que ha puesto para consuelo espiritual de los negros -de La Habana» ordenando que en los veintiún cabildos a la sazón existentes, de los cuales cinco son carabalíes, se enseñase doctrina e imágenes cristianas para «que estas 21 casas que hasta ahora han servido al Demonio, se convirtiesen en Templos de Dios vivo, quiero decir en Hemitas» [*sic.*]⁴;

el hecho de ser efik la primera sociedad ñáñiga es muy importante si se considera que en Atakpa y sus zonas de influencia predominó la rama nyampke de ekpe con su Iyamba y otras características a las que habría de volverse posteriormente;

pero Efik Butón podría corresponder a Efik Obutong, el «Viejo Poblado Efik» del cual se ha escrito. De ser Butón una corrupción de Obutong y de ser ciertamente Efik Butón la primera sociedad secreta establecida en Cuba, tendríamos la certeza de cuáles efik fundaron a abakuá en Cuba.

Al contrario de lo que sucede con la palabra carabalí, fácilmente analizable, los términos ñáñigo, appapa, abakuá y ekwé, básicos en nuestras sociedades secretas, resultan muy

oscuros, difíciles de determinar en cuanto a su etimología y significado real, primario.

Al presenciar una ceremonia de ekpe en el Viejo Calabar Talbot se sorprendió de los extraños movimientos de algunos de sus personajes, inquirió por su causa y se le respondió que «Ekpe no puede caminar derecho, es conducido hacia acá y hacia allá por los movimientos de la bestia».⁵

La bestia, cuyos movimientos se remedaban, era el leopardo y, también en Cuba, algunos personajes de abakuá realizan «extraños» movimientos que sirvieron para denominarlos en el siglo XIX, cuando seguramente se conservaban más fielmente sus ritos, como ñañigos o *arrastrados*.

El diccionario de Adams define las palabras *nyan-nyan* (léase ñan-ñan) como errático, acaso por su relación con el movimiento «hacia acá y hacia allá» del leopardo que se arrastra y da vueltas alrededor de su presa hasta el mortífero salto final: si ñañigo procede de efik *nyan-nyan*, aplicado a los sorprendentes movimientos del hombre-leopardo remedando la bestia, hay aquí una equivalencia lingüística con la lengua efik de perdido significado objetivo porque el leopardo no pertenece a la fauna cubana y la filiación por afinidad, consubstancial con la fauna africana, se debilitó hasta desaparecer, casi totalmente, en las tierras del Nuevo Mundo de los hombres-leopardos sin leopardos. Ñañigo, inicialmente, pudo servir para calificar los movimientos de algunos personajes del rito pasando a designar después, vulgarmente, al miembro indiscriminado de la sociedad secreta, y por antonomasia, a esta misma.

Ortiz iguala íreme a ñañigo: «Entre los *abakuá* de Cuba los “diablitos”, propiamente llamados *ñañas*, *ñañigos*, *íreme* o *íreme* son los personajes que figuran la transitoria personificación ritual de un espíritu ultramundano, exactamente como en África».⁹

Considerando lo expuesto al tratar sobre los irimu u hombres-leopardos de los bantú del oriente africano no se comprueba

contradicción entre lo expuesto por Ortiz y lo analizado por nosotros respecto a los ñañigos. Se trata de un doble significado, no exactamente igual, por el cual íreme conservaría su significado inicial, casi sin modificación gramatical, designando al personaje totalmente enmascarado que continúa representando en Cuba un ente sobrenatural pero, en ambos casos, se debilitaría la relación con el leopardo que fuera su esencia primigenia.

El análisis conjunto de los términos ñañigo e íreme también permite adelantar un resultado que se analizará posteriormente: que la jerga abakuá presenta palabras —muchas muy modificadas— procedentes de distintas etnias carabalíes. Según Johnston espíritu se expresa en lenguas bantú y semi-bantú con palabras como limu (¿íreme?), zumbi y nyanya, la última de las cuales puede leerse como ñaña, término que también se adjudica al «diablito» ñañigo, el ñaña abakuá. Según Ortiz, por añadidura, ñañigo puede proceder del bantú ngo: leopardo y de ñaña: simulador; de ahí ñaña-ngo: simulador (¿espíritu?) del leopardo.

Appapa, precisan los ñañigos, es sinónimo de ekoi: «Enseñaba Mónico Biabangá, y decía verdad de acuerdo con los antiguos, que los Efor —o Efok como pronunciaban también algunos viejos— eran los Appapa Erensua Ekoi: Ekoi la gran tribu antigua, Ekoi Efó namerutón, la dueña (wanañón) de algo sublime, del Poder que sonó en la profundidad del agua»⁷ y Ortiz apunta, como ya se expuso, que los habitantes del alto Níger llamaban Abakpa a los haussa y que son estos, «sin duda, los *appapa* de Cuba pues habitaron un tiempo hasta el Viejo Calabar». Es esta, repetimos, una afirmación que debe estudiarse con mayor profundidad por lo analizado respecto a la relación abakpa-kwa y la lejanía haussa del Viejo Calabar.

En cuanto a abakuá que, en el siglo XX, se utiliza para designar, en su conjunto, a la organización de sociedades secretas en Cuba y, suplantando la palabra ñañigo, a sus adeptos, las conjeturas sobre su significado son aún más inciertas:

Akwá en la jerga ñáñiga se traduce por «muerto» y «matar», coincidiendo con ñankue: «muerto» o «difunto», ñampe: «muerto» y ñampear: «matar».⁸ Adams apunta que akwá, en efik, equivale a «grande», «importante», de «alto rango»: traduce «matar», de wot: bigi y ediwot y a «muerto» de emi akpade: mpakpa o kpa. ¿Es que acaso se ha sustituido el significado efik, original, de akwá, por otro distinto en Cuba y abakuá está señalando, subrayando, la condición superior que el ñáñigo gusta adjudicarse?, ¿de dónde proceden las variantes ñankue, ñampe, ñampear, trocables por akwá?, ¿acaso existe alguna relación entre la rama-grado nyampke de Atakpa, ñankue y ñáñigo?...;

akwá es también el nombre de una región, río, clan y poblado mencionados por Talbot en el país ekoi del Camerún; no muy distantes de donde suponemos surgió la primitiva ngbe;

kwa, nombre de la estudiada subtribu ibibio, sirvió con anterioridad, como se ha expuesto. para englobar a todos los ibibios. Unido a Abak, nombre de un clan y división territorial también ibibio (Talbot), resultaría en Abak-kwá;

kwa designa, por añadidura, a la sub-tribu ekoi que los efik denominaran akpa o akwa;

finalmente, hay también similitud entre abakuá y Abakpa el poblado ekoi kwa del Viejo Calabar y con Atakpa o Akwa Akpa, el tantas veces mencionado poblado efik donde se impuso nyampke ekpe. Entre los significados que da Adams de aba están los de «cavidad», «hueco». «valle» y «cañada»; de ata los de «actual» y «experto»; siendo kpa equivalente a «morir», «muerte» o «estar exhausto»: los poblados de Abakpa y Atakpa podrían traducirse como «muerto en el valle o la cañada» y «el muerto actual o experto», lo cual podría aplicarse, dadas sus características. tanto a ngbe-ekpe como al ñañiguismo o abakuá.

Pero todas estas comparaciones lingüísticas no pasan de ser meras especulaciones lógicas. La incógnita respecto a la génesis nigeriana o cameruniana, semi-bantú o bantú, de las palabras ñáñigo, appapa y abakuá subsiste y subsistirá hasta que se efectúe el necesario intercambio científico entre lingüistas cubanos y nigerianos o camerunianos.

A ekwé, que presenta similares dificultades, lo analizaremos en el siguiente capítulo.

Las sociedades secretas ñáñigas son declaradas, indistintamente, como «tierras», «potencias», «juegos», «naciones» y «partidos»: «tierra», seguramente, por evocación filiativa africana; efik, efor, oru (ibibio), muñanga, etcétera, son «tierras», así como las tres grandes ramas del ñáñiguismo: efik, efor y oru; «potencia», por el esencial fundamento mágico, todopoderoso, del conjunto de sus tambores, cetros, trajes litúrgicos, personajes..., así como por su organización interna sustentada en el criterio de su autosuficiencia, al margen del Estado y sus instituciones de gobierno: «La ley de la Potencia es una, y la del Juez, de la república, otra»;⁹ «juego», quizás, como resultado de comparar sus representaciones con los «juegos escolares» del medioevo español, con los cuales coinciden por ser espectáculos dramáticos, de carácter litúrgico, donde actúan personajes prodigiosos que utilizan una peculiar forma de expresión exclusiva de los iniciados: abakuá «es imitación, repetición de situaciones, trasunto de los actos que tubieron lugar en los orígenes de la sociedad [...] no se hace nada que no esté fundamentado con el conocimiento de lo que se hizo en un principio. Cuando abakuá juega todo se sintetiza al tiempo antiguo»,¹⁰ esta característica da a la sociedad secreta su calidad dogmática, conservadora; «nación», por su índole cerrada, singular: a abakuá, a partir de sus creadores negros «de nación» y tras no pocos conflictos se incorporaron negros y mulatos criollos, españoles, cubanos blancos, chinos..., la sociedad se abrió a todos los que, cumpliendo los requisitos de entrada, acepta-

ron sus creencias y leyes y pagaron sus cuotas, pero se conservó como entidad hermética, igual que en sus inicios. «de nación», aun cuando no pudiera permanecer ajena a influencias extrañas de todo tipo —económicas, políticas, ideológicas— que no lograron trastornar las particularidades básicas que trajera de África; «partido», también como posible reflejo de una realidad exterior: igual que hubo partidos cubano y español en la colonia, hubo un «partido» abakuá, e igual que hubo partidos políticos de tendencias diversas en la pseudo-república existió un «partido» abakuá, pero este sólo con campo de acción en el seno de la «nación» y en lo que pudiera afectarla directamente, básicamente interno, restringido a las «tierras», a lo propiamente ñáñigo.

Abakuá, sociedad secreta, exclusiva para hombres, autofinanciada mediante cuotas y colectas recaudadas entre sus miembros, con una compleja organización jerárquica de dignatarios (plazas) y asistentes, la presencia de seres ultramundanos, un ritual oscuro cuyo secreto —celosamente guardado— se materializa en un tambor llamado ekwé, ceremonias de iniciación, renovación, purificación y muerte, beneficios temporales y eternos, leyes y castigos internos de obligatoria ejecución y aceptación, un lenguaje hermético, esotérico y un lenguaje gráfico, complementario, de firmas, sellos y trazos sacros constituye, hasta nuestros días, un fenómeno cultural sin paralelo en Cuba y América, de gran importancia para el conocimiento de nuestra tradición e instituciones culturales, de nuestro folclor. De él provienen fonemas, inflexiones del lenguaje y formas sintácticas de uso habitual, así como rasgos psico-sociales que sirvieron en el pasado para calificar a los ñáñigos de jaques petulantes, camorristas naturales proclives a la delincuencia hasta por lombrosianas causas natas.

Arthur Ramos escribió «o los pueblos en contacto son amigos y no existen entre ellos antagonismos fundamentales de raza ni de cultura, y en este caso la regla está en los casamientos mixtos, o bien hay antagonismos irreconciliables, y entonces

entran en acción los distintos prejuicios, el primero de los cuales es la línea del color (*color fine*)». ¹¹ La historia del ñañiguismo, con la división social en clases y razas durante el colonialismo español y la república neocolonial, muestra que la sociedad es un fenómeno social superviviente por corresponder al segundo de los casos citados, el estigmatizado por «antagonismos irreconciliables».

Desde la segunda mitad del siglo XIX y hasta muy entrado el XX los ñañigos fueron acusados de criminales —lo cual, en casos particulares, fue cierto— y brujeros, temidos, vituperados y envueltos en una atmósfera sensacionalista que lucró con el temor, producto de la ignorancia respecto a la naturaleza de sus creencias y ritos e intereses clasistas, alarmistas, oportunistas y desvergonzadamente falsos, anticientíficos. Esto puede objetivarse, por ejemplo, con el siguiente artículo aparecido a principios de la década del 30 del actual siglo en una publicación habanera:

En el traspatio de una casa, donde todo tramara el vicio sus planes y en el que se entraba por los tejados, tal y como anda la maldad por los terrenos más escondidos y escabrosos, tenía aquella secta criminal su cuarto de conversión, y esa noche veíanse reunidos en él los principales jefes y maestros al humoso [*sic.*] reflejo de una lámpara de aceite de carbón que arrojaba sobre aquellas cabezas de enmarañada pelambre y pletóricas de sangrientos cálculos, sus nimbos infernales. Toscos letreros cubrían las paredes. En un ángulo se levantaba una especie de altar con todos los atributos de la infame corporación, y entre africanos tambores, siniestros puñales cuyo brillo palidecía medroso [*sic.*] en aquel cuadro de horrores y tinieblas, veíanse colgados de la pared en grandes garfios cencerros que su silencio hacían estremecer el ánimo con sólo pensar en sus ecos diabólicos, cuando fuesen agitados por los cantos y bailes del ritual. Cirios apagados y amarillos, entre los

cuales colgaban sus redes las arañas. Rasgados cortina-
jes rojos, que parecen teñidos de sangre humana, y en-
tre aquel abigarrado conjunto, de aquel nunca soñado
amontonamiento de cosas espantables y raros objetos,
una virgen del templo católico, surgía asentada sobre
el impío tabernáculo [...]. Algo del viento, encendido
y huracanado que agita las seculares selvas africanas,
parecía rozar aquellas frentes, dejando al pasar, como
un eco perdido, el lejano rugir de las fieras que lo
habían aspirado [...].¹²

Tremendo. El sórdido ambiente de la reunión de truhanes,
ladrones y asesinos negros —¡no hay blancos!— que se des-
cribe está marcado por prejuicios que falsifican la realidad
de una reunión ñañiga pero, a pesar de su pésima redacción,
fue publicado como digno de fe. Es el producto de un mer-
cenario imaginativo, un libelista de ocasión inspirado por la
descripción de los bajos fondos parisinos o londinenses del
siglo XIX al estilo del de *Los misterios de París* de Eugenio
Sué o del de *David Copperfield* de Charles Dickens, pero sin
mojar su pluma en el tintero de Sué o, mucho menos, de
Dickens. Su intención, evidente, es desacreditar el medio
ñañigo por hamponesco, propio de la hez de la sociedad cu-
bana; su finalidad, vender el artículo y contribuir a crear un
estado de opinión pública alarmista y, posiblemente, diversio-
nista, pues en esos años el pueblo cubano protagonizó una
revolución contra la dictadura de Gerardo Machado, demo-
crática y antimperialista.

Esta propaganda masiva contra el ñañiguismo fue acompa-
ñada de otra, la «erudita», que tuvo en el periodista Juan
José Martín cotizado autor de numerosos artículos «cien-
tíficos» publicados en los diarios *El Popular*, *El Mundo* y
El Diario de la Marina su expresión más alta y su resumen
final en un pequeño libro titulado *Ekué, Shangó y Yemayá*,
en realidad un amasijo de datos inconexos, contradictorios,
turbios, no referenciados, desconcertantes, falsos...

El autor, valiéndose de su dominio de «más de veinte idiomas», según se hace constar al comenzar a publicarse una serie de estos artículos llega, por ejemplo, a exponer respecto al ñañiguismo y la palabra ñañigo que hay

similitudes ñañigas en Nueva York [...] la palabra ñañigo teniendo «go» el valor de «palma» en bantú significa: «el sacerdote que integra el colegio que tiene por objeto de sus adoradores la «Palma», el «gombé» o «bongó». En cafre «bongó» significa «la palma hueca» [...]. De la palma nació «Ecué» [...] es también el río que es afluente del Congo.

El tambor como «expresión de la unión de las tribus de una misma nación conocido universalmente como Nkitu o Ngaito, nombre que se le da en Cuba al fundador del ñañiguismo, al primer ñañigo en África, el gran antepasado común [...] Nkitu, que, en nuestro ñañiguismo, sería traducido por seseribó, o tambor sacramental.

La institución no es ñañiguista en África (es decir, presidida por el culto a los antepasados), ateniéndonos a la etimología de la voz. «Nyem» es espíritu en los más antiguos lenguajes bantúes. «Nyana», en Vei, es «espíritu del río», ondina, sirena, ñeque fluvial. Un río, en efecto, figura en la tradición original del Nangaipo, pero es un río como el Aqueronte.

Ñañigo igual a espiritero, nigromante. Raíces en el Camerún en Bosa ñgaña igual a lo cruel y espantoso, lo atroz. Ngañgañ, la centella. Ngo, nombre de un poderoso espíritu de la selva, que reúne, en una colectividad, a los individuos descendientes de un mismo antepasado, con cicatrices al juramentarse.

De ahí que ñañigo equivalga a individuos señalados por las cicatrices juramentales.

Procede de muñanga (doble espiritual cuyo significado no explica).

Procede del genérico «ñyam» o «ñan», equivalente a misterioso, espiritero o sortilegierno.¹³

En el saco vacío de J. L. Martín cabe todo y el lector que haya tenido paciencia para extraer sus propias conclusiones aprenderá que ñáñigo es igual a: sacerdote de adoradores de la palma, tambor, espíritu y espiritero, cruel, espantoso, atroz, individuos con cicatrices iniciáticas, muñanga...; y que por su etimología no practicó el culto a los antepasados, a pesar de que ñgo reúne colectivamente a los cicatrizados descendientes de un antepasado común...

Frente a estas variantes de plantear el ñáñiguismo se situó la labor de investigación, el diligente trabajo, equitativo y docto, de don Fernando Ortiz y sus discípulos y seguidores. Y el propio ñáñigo que, finalmente, ante las difamatorias campañas, reveló algunos de los aspectos de su institución, aceptó públicamente que dentro de sus filas se contaban personas con pésimos antecedentes penales y aclaró que esto no era responsabilidad de las sociedades secretas, aunque tenía que admitirse que iban dejando de ser lo que fueron en los gloriosos años de su fundación.

Abakuá es una sociedad de socorros mutuos y de ayuda fraternal, de amaos los unos a los otros [*sic*] que guardan los secretos de la sociedad y adora su secreto como lo adoraron en África nuestros mayores. Los ñáñigos son los masones de África, y nosotros, los cubanos, sus descendientes. El ñáñiguismo no es lo que la gente cree [...] porque el ñáñiguismo no es hoy lo que era en su tiempo, ¡hasta a cinco pesos el juramento!, ahora cualquiera sin acreditar que es un hombre, puede ser ñáñigo [...]. No es verdad que después de jurarse un abakuá tenía que matar al primer cristiano que encontrase. Sí, eso era lo que se decía. Asesinos nos lla-

maban. ¡Qué calumnia! Lo que se jura, por lo que jurábamos categóricamente era no descubrir nuestro secreto. No derramar sangre de prójimo, y tan verdad es que lo digo, que al gallo y al chivo [...] como nos está prohibido usar armas cortantes se mata de un palazo y se descuartiza con los dientes y las manos. Los partidos tienen fondos para las desgracias, para enfermedades, accidentes y sepulturas, como se hacía antes en los cabildos de cualquier nación [...]. Se atiende a las viudas cuando no se echan otros hombres; y a los padres que pierden el hijo que los mantenía [...]. Resultando que abakuá es bueno, y los malos son los abanekues.¹⁴

Los ñañigos como los masones. Este paralelo se repite una y otra vez y lo acepta hasta Fernando Ortiz.

En *La guerra y la paz* León Tolstoi describe el proceso de ingreso en la masonería de Pierre Bezujov y, en efecto, los elementos compartidos entre ñañigos y masones son considerables; en su ceremonia de iniciación se establece que: «La finalidad, la base de nuestra orden, que ninguna fuerza humana puede echar abajo, consiste en la conservación y transmisión a la posteridad de cierto misterio importante... que llega a nosotros de los tiempos más remotos, incluso del primer hombre...» Como abakuá, los masones poseen ramas, están clasificados por grados y consideran sagrado el número siete, investido de un valor mítico:

las 7 virtudes correspondientes a los 7 grados del templo de Salomón [...] primera la discreción (respecto al secreto de la orden); segunda la obediencia a los superiores; tercera las buenas costumbres; cuarta el amor a la humanidad; quinta el valor; sexta la generosidad y séptima el amor a la muerte [...]. Nuestra orden imita las sociedades antiguas, que expresaban sus doctrinas

por jeroglíficos. El jeroglífico es el símbolo de una cosa abstracta que contiene en sí las propiedades del objeto que simboliza.

Como en África, como en Cuba, los masones hacen uso de la magia simpatética y sus «virtudes» conforman un cuerpo ético con parciales resonancias ñañigas, son siete, como también son siete los «mandamientos» de abakuá y Tolstoi hace mención a «la significación de las columnas y de las siete gradas del templo: siete ciencias, siete virtudes, siete vicios y siete dones del Espíritu Santo».¹⁵

Bezujov es sometido a pruebas y, vendado, debe soportar con valentía lo que hacen de él, sólo después se le muestran los objetos sagrados, entre los cuales están una calavera, un féretro lleno de huesos y Los Evangelios. Igual se hace con el iniciado al ñañiguismo cuyo ceremonial se estudiará con más detalles y que, después de probar su valor, puede ver los tambores, bastones de mando y otros objetos sacros de abakuá. En ambas sociedades secretas hay vestiduras especiales para officiar, preguntas y respuestas reguladas, un propósito unificador fraternal, señales especiales como las de los «caballeros de Oriente y Jerusalén» y objetivos principales que para los masones son, siguiendo a Tolstoi.

«Primero: Conservar y estudiar los misterios; segundo: Purificarse y corregirse a fin de poder participar en ellos; tercero: Corregir al género humano por un deseo de purificación.»¹⁶

Los dos primeros objetivos lo son de abakuá, pero no el tercero.

Estas equivalencias masonería-ñañiguismo pueden encontrarse en otros organismos de similar origen en todas partes del mundo. Son, en definitiva, supervivencias, más o menos sofisticadas, más o menos evolucionadas, de requerimientos

sociales de comunidades humanas en estadios muy primitivos de desarrollo socioeconómico y cultural.

A partir de Efik Butón las sociedades ñáñigas se multiplicaron en Cuba extendiéndose por Regla, La Habana, Guanabacoa, Matanzas y Cárdenas, conservando su carácter urbano y portuario, alrededor de las bahías de La Habana, Matanzas y Cárdenas. A finales del pasado siglo contaba ya con algunos miles de miembros y durante décadas de la República neocolonial constituyó una importante fuerza laboral y electoral.

El investigador José L. Franco sorprende al afirmar que incluso existió una «tierra» abakuá de chinos y que la sociedad secreta llegó a aparecer en Cienfuegos hacia 1914.

Existe en Matanzas un juego de ñáñigos formado por chinos y sus descendientes que se nombra Fi-Etete-Efi, y a cuyas fiestas y ceremonias acuden gentes de todas las demás provincias. Es necesario indicar que el ñáñiguismo sólo ha existido en La Habana, Regla, Guanabacoa, Marianao, Matanzas y, esporádicamente, en Cienfuegos.¹⁷

Se impone la necesidad de una investigación exhaustiva que permita confeccionar una relación de potencias ñáñigas facilitando estudiar su historia, origen social y número de integrantes, así como sus momentos de auge y decadencia. Utilizando algunas relaciones incompletas, publicadas por estudiosos cubanos, la prensa nacional y algunos testimonios¹⁸ puede presentarse un provisional inventario de «potencias» en el cual se ha procurado uniformar las variantes con que se presentan sus nombres, se señala la «rama» a que pertenecen, su expansión geográfica y su original división racial, pero que adolece de varios defectos y limitaciones: no recoge las «potencias» de Cárdenas; se desconocen, en general, sus fechas de creación y desaparición, no presenta el número

<i>La Habana</i>	<i>Regla</i>	<i>Guanabacoa</i>	<i>Matanzas</i>
<i>Rama efik</i>			
Abakuá Iro. y 2do (n) Acamaró (n)	Abakuá		
Abarokó	Abasi (n) Abarokó Iro. y 2do.	Abarokó	
Akanarán (n) Aniabón (n)	—	Akanarán (n)	
—	—	—	Anakurié
Anamiró Añumané			
Appapa Umoni Araucón Atereñón	—	Araucón (n)	Araucón Muteque
Barondó Iro. y 2do. (n) Butón (n)	Barondó		
—	Camarón		
Ebruitón Ebute (o Fibute) Ecoria Appapa (n) Efigueremo (n)			

Efik Iro.

**Ekerewá (Moni y
Kanfioró) (n)**

Ekerewá

**Ekerewá
Emacué**

Ekerewá

Erón

Erón

Erón ntoti

Eriabangá

Etete (n)

Etete

Etereñón

Ibiocó

Ibondá (n)

Indiagumé

Iriabón Iro., 2do. y

3ro. (n)

.Isún

Kondó (n)

Konfiore (n)

Kunakuá

Mbemoró (n)

Iriabón

Kondó

Kunakuá

Mbemoró Iro. y 2do. (n)

Memcomoro

Makaró (n)

Nkientati (n)

Ntote Iro. y 2do. (n)

Ntoqui

<i>La Habana</i>	<i>Regla</i>	<i>Guanabacoa</i>	<i>Matanzas</i>
Nyemiyá (n)	Nyemiyá 2do. y 3ro.		
Numané (n)			
Nurobia			
Oddán Iro. y 2do.			Oddán
Tákua			
Ubane			Ubane Ukano
Uriabón (¿Urianabón?) (n)			
<i>Rama efut (efor)</i>			
Abakuá	Abakuá (n y b)		
Abakuá Ekoi			
Abatanga (b)			
Abaroko Iro. y 2do.			
_____	Abasí (n)		
Akanarán Efor Iro. (b)			
Akuabatón			
Anandibá			
_____		Appapa Ntireñ	
_____		Appapa Ndura (n)	

Appapa Umoni	—	—
Bakokó (n)	—	Bakokó
Berondó	—	—
Betongó	—	Betongó
Biabangá (b)	—	Biabangá Muñón
	Dibó (b)	—
Ebión (b)	—	Ebión (b)
Ecobio Iro., 2do., 3ro (¿Taibá?) (b)	—	—
¿Ecobio Mucarará?	—	—
Ekerewá (Momi y Kanfióró) (b y n)	—	—
Ekoi	—	—
	—	Eriabangá
	—	Eron Nta (n)
	—	Erube (n)
	—	Esierón (n)
Gumán Iro., 2do (n)	—	Gumán
Ibiabangá	—	—
Ibondá (n)	—	Ibondá (n)
Icondó	—	—
Isún Iro., 2do. (b)	—	—
Kondondibó (n)	—	—

<i>La Habana</i>	<i>Regla</i>	<i>Guunabacoa</i>	<i>Matanzas</i>
Macaró (b)	—	—	Mbemoró
Mocandá	—	—	
Mucanba	—	—	
Muñanga (n y b)	—	—	
Mutanga (n y b)	Mutanga		
—	—	Ndibó (b)	
Noroco	—	—	
Nseniyén (b)	—	Nseniyén	Nseniyén
Nyegueyé (b)	Nyegueyé (b)	—	
Nyemiyá (n)	—	—	
Numané	—	—	
Obón Tánze	Obón Tánze	—	
Oddán (Oddani)	—	—	
Otán (n y b)	Otán	Ficunacuá (n)	
—	—	—	
Uriabangá Muñón (n)	—	Urabacuá (Ndure) (n)	
—	—	—	
Uria Appapa 1º, 2º (n)	—	—	
Usagaré (Mutanga y Munankere) (n y b)	—	—	

Rama efut (eforí)

Araucón (n)

Bakokó (n)

Barondó

Betongó (n)

Guma (¿Bumá?) (n)

Kondó (n)

Mukaro (n)

Nkomo (b)

Ororó Iro, 2do. (n)

Onandibá Mosongo

(n y b)

Rama orón (oru)

Abakuá Oru

Ecobio Etán Oru

Oru Abakuá

Oru Appapa Iro., 2do.

Oru Bibi

Oru Bibi

de sus integrantes y, es incompleta la de los centros urbanos estudiados.

El resultado final arroja la existencia histórica, entre 1882 y 1940, de más de cien «potencias» para La Habana, veinte para Matanzas y diez para Regla y Guanabacoa. (Ver páginas 132 a 137.)

No han podido ubicarse las «tierras» de La Habana Esierón, Ntoqui (n), Otiabangá Petinaroso, Ekuerepón 1ro. y 2do., Mucundo, Anglona, Morondó, Erube Abakuá, Ecobio Abakuá (n), Bacoquí (n), Eboca (n), Cunambere (n), Ebio-cocó (n), Etereñón (n), Amiabón, Ndibó Abasi Irionga, Ekweñón...; de Guanabacoa Gunsá (¿Gumán?), Erume (n), Ndenta (n), Muteque, Munandibá, Nbere, Idianabón...; de Matanzas Mbecaro, Aricibón, Fia Barocó...; de Regla Quendenyuao...

El análisis de la relación ratifica algunos planteamientos hechos y suscita nuevas dudas:

las tres grandes ramas ñáñigas son, como se ha hecho constar, efik, efor (con efori) y oru. A la última se la señala también como ibibio, lo cual subraya una de sus sociedades: Oru Bibi;

además de incompleto, el inventario es contradictorio. De la rama oru sólo aparecen sociedades en La Habana y, por ejemplo, Biabangá de Matanzas, registrada en efor, se informa por algunos ñáñigos que fue la primera fundada en oru en Matanzas. La palabra Muñón que se le adiciona indica, precisamente, ese carácter primario, troncal, eminente, de la Biabangá matancera: muñón es el nombre dado en abakuá a los «plumeros», varillas adornadas con plumas de gallo que coronan algunos tambores como símbolos de los personajes —y sus antecesores— que los tienen a su cargo, recipientes transmisores de su vida y autoridad: Adams apunta que monyo es igual a cetro, varilla, bastón de mando, alcurnia o linaje usado en la sociedad ekpe;

Efik Butón, la primera «potencia» creada en Regla según múltiples fuentes, aparece relacionada en 1882 como una «potencia» habanera, ¿acaso desapareció antes de este año y la consignada es una filial de la originaria reglana? ¿acaso se trata de error de una de las dos versiones recogidas?

dentro de una rama varias sociedades poseen el mismo nombre, distinguiéndose una de otras por el ordinal que expresa precedencia temporal y, por tanto, linaje. Hay sociedades que apadrinan (pueden llegar a muñón) sociedades ahijadas, esa es su forma de multiplicarse, conservando las primeras un indiscutible prestigio y autoridad sobre las segundas, que pueden llevar su nombre —con el correspondiente ordinal— u otro distinto. Estas sociedades se localizan en una o varias comunidades y sobresalen entre ellas las «tierras» Efik Abakuá, Abaroko, Araucón, Barondó, Ekerewá (la única con «juegos» en todas las comunidades), Erón, Iriabón, Kondó, Kunakuá, Mbemoró, Nyeniyá, Oddán y Ubane y las Efor Abakuá, Bakokó, Betongó, Biabangá, Ecorio, Gumán, Ibiondá, Isún, Muñanga, Nseniyén, Nyegueyé, Otán y Uria Appapa;

algunos nombres se repiten en efik, efor y oru, mientras que otros son exclusivos de una u otra rama lo cual, como habrá de verse, tiene gran importancia para el análisis de sus orígenes africanos. Su significado es muy variado y, a menudo, oscuro, pero en la mayoría de los casos parece referirse a regiones o localidades de los territorios tribales estudiados en los dos primeros capítulos como ekerewá, barondó, erón, kondó, mbemoró, oddan, ubane, bakokó, betongó, nseniyén, usagaré... algunos mencionados en el mito que narra los acontecimientos de su surgimiento en África. Esta es una segunda relación de «tierras» menores —ya no se trata, en general, de tribus o sub-tribus— que estudiaremos oportunamente. En otros casos los nombres pertenecen

a algunos de los personajes del ñañiguismo como Abasi, Obón Tánze, Ekueñón...;

un grupo de «potencias», agrupadas bajo efori, coincide por sus nombres con otras efor: Bakokó, Betongó, Isún...; o efik; Araucón, Kondó...; otras, como Ororó o Nkomo, no presentan equivalentes en las ramas principales efik y efor. Los ñañigos no se refieren a efori como una rama adicional, sino como parte integrante de efor, pero no aclaran la causa de su derivación. Lydia Cabrera traduce efori como brujería, palabra que los ñañigos hacen también corresponder con birumbia, eforisisi, mafogó, murumbería y moruba; según Adams brujería en efik es ifod, palabra mucho más parecida a efor que a efori;

abakuá se aplica a varias sociedades efik, efor y oru e, incluso, a otras no ubicadas. Es posible que esta universalidad del término haya sido el factor que motivara que abakuá asumiera en el siglo xx el valor que tuvo ñañigo en el siglo xix, y hasta que lo superara pues este último fue —todavía lo es— aplicado exclusivamente para sustantivar al iniciado, indistintamente llamado abakuá o ñañigo;

el análisis, también incompleto, de la división de la sociedad por ramas arroja datos adicionales de gran interés. En la rama efik no se consigna ninguna sociedad de blancos (b), mientras que efor —y efori— las tiene de negros (n), blancos (b) y mixtas (n y b), y sociedades negras efik como Akanarán y Nyemiyá se reportan blancas en efor. La causa de esta división racial entre efik y efor, que puede no haberse mantenido a lo largo del siglo xx, estuvo en la división social clasista-racista de la colonia y, debido a ella, en el tardío ingreso de los blancos en el ñañiguismo;

Camarón y Tákuá, ambas efik, sugieren de nuevo, en el primer caso, la relación del ñañiguismo con territorio cameruniano y, en el segundo, la existencia de esclavos de dicho origen embarcados como carabalíes.

Abakuá, creada por negros esclavos, «de nación», no hubiera podido subsistir sin dar ingreso a negros criollos, libres, descendientes de esclavos que reclamaron su derecho a ser ñañigos y, más tarde, a un segundo contingente, ahora de mulatos, cuya entrada ya provocó antagonismos racistas porque los negros no querían «sangre mezclada» en sus filas. Pero el gran cisma del ñañiguismo lo engendró el ingreso de blancos facilitado, según algunas fuentes, por el famoso Isué de Bakokó Efor, Andrés Facundo Cristo de los Dolores Petit, en 1857, tras la entrega de su secreto por «510 duros o 30 onzas de oro»;¹⁹ otras fuentes afirman que no fue sólo Bakokó Efor, sino también Efik Butón, quien vendió el secreto a los blancos por igual precio y que, debido a esto, los blancos pudieron organizar sus «tierras» tanto en efor como en efik.

La segunda versión parece menos verosímil pues, de ser cierta, ¿cómo se explica la histórica oposición efik?, ¿por qué la también histórica aparición blanca en efor y no en efik y la multiplicación de sociedades secretas de la primera rama integradas por blancos?, ¿por qué no se castigó a Efik Butón como se castigó a Bakokó Efor?...

El aspecto delincuencial del ñañiguismo se remonta a esos años. Aumentó el número de sociedades con nuevas y masivas promociones de iniciados, incluyendo a muchos individuos con antecedentes penales que buscaron en ellas protección y ocultamiento. Se aceleró su proceso de sincretismo con el cristianismo. Se promovieron rencillas de todo género que, bajo la fachada de enfrentamientos raciales, ocultaban

las profundas contradicciones de la colonia española de Cuba con una población mayoritariamente ignorante, miserable y discriminada. Los «viejos» estrenaron sus quejas porque ya el ñañigo y el ñañiguismo no eran los de antaño.

Se castigó a Bakokó, pero los blancos fueron consagrados tras pasar los siete años reglamentarios, en 1863, con el juramento de sus «plazas», incrementándose las luchas callejeras entre los efik y los recién oficializados blancos.

Roche Monteagudo apuntó a principios de siglo en *La policía y sus misterios en Cuba* que

el ñañiguismo militante se divide en dos ramas que difieren entre sí. La colectividad Efo [...] Abanecues jurados y bautizados con tierra de cementerio [...]. A esta rama pertenecen los juegos de blancos umón [...]. La rama Efi, la que siempre ha prohibido y se opone a la iniciación de los blancos, no autorizando jamás que juren ni hagan su entrada a la misma.²⁰

Roche Monteagudo reafirma lo anteriormente expuesto respecto a la negativa efik a recibir blancos ñañigos.

Para unos la primera sociedad blanca se denominó Ecobio Efor o Ecobio Efor Mucarará, traducible por «amigos de efor» o «amigos blancos de efor»; para otros, fue Akanarán Efor, «madre de efor», con Ecobio Efor en segundo lugar. La antigüedad y preeminencia de Akanarán Efor la ratifica un documento ñañigo donde se la presenta como Akanarán Efor Muñón No. 1, por el número de «potencias» que brotaron de su tronco germinal que, por ser muñón, no pudo ser inferior a cuatro y su tiempo de duración, a partir de la fecha de su fundación, no menor de veinticinco años. De Akanarán Efor, se informó a Lydia Cabrera, nacieron «todos de los demás “partidos” mixtos de blancos y negros» a lo

largo de un proceso de crecimiento que puede servir para ejemplificar cómo prosperó abakuá entre los blancos en sólo diez años de la segunda mitad del siglo XIX.

<i>Año</i>	<i>Padrino</i>	<i>Ahijado</i>	<i>Localización</i>
1857	Bakokó Efor (n)	... Akanarán Efor No. 1	?
1874	Akanarán Efor No. 1	.. Ecobio Efor No. 1	Calzada de San Lázaro
1875	Akanarán Efor No. 1	.. Abakuá Efor	Regla
1880	Ecobio Efor No. 1	... Ecobio Efor No. 2	Calle Egido
1880	Ecobio Efor No. 1	... Nseniyén	Cerro
1882	Akanarán Efor No. 1	.. Nyegueyé	Regla
1882	Akanarán Efor No. 1	.. Ebión	Guanabacoa
1882	Ecobio Efor No. 1	... Ecobio Efor No. 3	Calle Trocadero

Este proceso es similar al descrito sobre la expansión de ngbe-ekpe en Nigeria del Sur y el Camerún. Los barrios de La Habana y sus poblados marítimos más próximos ocuparon el de los barrios (quarters) y poblados controlados por las grandes familias de las «casas-canoas» del Viejo Calabar y de otros grupos tribales no efik. También se heredaron conflictos, celos y antagonismos cuyo contenido, basado en la división social en clases antagónicas, fue el mismo en África y Cuba, aunque varió su forma que, entre nosotros, se expresó a través del racismo que inferiorizaba al negro por el color de su piel y en la actitud jaquetona, agresiva, del ñáñigo inculto que debía hacer frente a una sociedad hostil, discriminadora.

Los jefes de sociedades como Bakokó, Akanarán y Biabangá, gracias a sus relaciones paternas con varias sociedades ahijadas, a su condición de muñón, integraron «tribunales superiores» a donde se acudía para resolver los más graves problemas surgidos en (o entre) las sociedades por ellos consagradas: como los Effiom, Iyamba y Eyo de Atakpa e Ikot Itunko, gozaron de gran autoridad, prestigio e indiscriminado poder sobre sus subordinados: eran grandes «plazas» promotoras de abakuá.

Sobresaliente ejemplo de esto lo hallamos en el mencionado Andrés Facundo Cristo de los Dolores Petit, ñáñigo, «brujo», «santero», cristiano y milagrero según los que lo conocieron, el Isué de Bakokó Efor que se atrevió a desafiar a todas las «potencias» efik cuando decidió entregar el secreto ñáñigo a hombres de raza blanca. Un alto título, el de Yambéke, parece relacionarse con esta actividad generadora de «tierras». Lydia Cabrera anota una anécdota referida a un ñáñigo matancero que se lo adjudicó sin merecerlo: las grandes «plazas» de Matanzas y La Habana se reunieron y lo pusieron en su lugar explicándole con fina ironía que «cuando una nación consagra a cuatro naciones es Dueña de un Continente, pero no es Yambéke. Si su potencia, suponiendo que viniese de Efor, hubiese dado al río, como derecho, un Tigre [...] ¡Ud. tal vez podría esperar que le llamaran Yambéke! Pero no tenemos tigres».²¹

El «tigre» que el supuesto Yambéke africano sacrificara en África sería, seguramente, el reverenciado leopardo, desdichadamente también inexistente en la fauna cubana para el Yambéke criollo que, además, por efik, no podía acreditarse las eminencias de un Yambéke de efor aunque sí las que les corresponderían a su «nación» como muñón, como «Dueña de un Continente» con cuatro «tierras»... ¿cuántas corresponderían a un Yambéke real?

Los datos de que disponemos sobre la génesis de las primeras «tierras» ñáñigas son mucho más imprecisos y reba-

tibles que los relacionados sobre «tierras» blancas. En *El monte* se expone, según testimonio ñáñigo, que:

Appapa (Efo) el fundamento de abakuá en Cuba, autoriza a Efik Butón, quien autoriza a Efik Kondó, Efik Numané, Efik Acamaró, Efik Kunacuá, Efik Efiguere y a Efik Nyemiyá; a Efori Isún, Efori Kondó, Efori Ororó, Efori Mukaro, Efori Bumá, Efori Araocón. Son estas las siete filiales o ramas de las dos potencias creadoras de Efi y Efo.²²

De nuevo es Appapa Efo el «fundamento» del ñañiguismo, pero:

no parece ser mencionado como cabildo sino como «tierra» germinadora de las primeras siete ramas de efik, a partir de Efik Butón, y las siete de Efor, que sólo serían seis si se eliminara a Appapa Efor;

tanto las potencias efik como efor se localizan en La Habana, volviendo a plantear la duda respecto al surgimiento de abakuá en Regla (pero en la relación no se presenta, bajo efor o efori, una «tierra» que coincida con el nombre del cabildo Appapa Efor);

excepto Appapa Efor (¿cabildo o «tierra»?) todas las «potencias» creadas inicialmente en efor lo fueron bajo la enigmática denominación efori.

Una vez más se impone investigar los archivos de La Habana, Matanzas, Regla, Guanabacoa y Cárdenas.

Según Gerardo Castellanos son «partidos» importantes de Guanabacoa «Edibo Efor fundado en 1906 con ciento cuarenta miembros. De los más antiguos Clen-Ntati hoy con cuarenta afiliados, Oru Viví un cuerpo joven con cien miembros. Uru-bacuá muy viejo, que también llaman Endure, con

doscientos miembros. Del Ficunacué sólo quedan ocho o diez hermanos. Erube Efor es más bien juego de La Habana dirigido desde Guanabacoa. En Guanabacoa plantan y funcionan, además de los ya dichos, muchos de La Habana». ²³ Endibo fue el cuarto grado de ngbe, equivalente al nyampke efik, significado desconocido en ekoi según Talbot. De corresponderse al apuntado Edibo Efor poseemos una nueva prueba, semántica, de la relación ñáñiga con los ekoi, además de los efik; nduri, en efik (Adams), es dibujo, quizás relacionado con Endure y el trazo mágico...

La mención de Erube Efor como «partido» habanero dirigido desde Guanabacoa y la de que en esta última ciudad funcionaron muchos «partidos» de La Habana retoma el hecho observado al relacionarse las «tierras» geográficamente y, dadas las múltiples consecuencias en ellas de su distribución de zonas de influencia donde imponían su orden, se promueven nuevas interrogantes: ¿qué causas determinaron que fueran unas y no otras las así extendidas?, ¿cuál fue el papel que jugó en ello la organización del trabajo en Cuba colonial y Cuba capitalista?, ¿es que sirvió también para extender la delincuencia?... Equereguá fue el nombre de sociedades en La Habana, Regla, Guanabacoa y Matanzas que sabemos hubieron de tener gran importancia para el control de fuentes de trabajo dadas por varias empresas portuarias, al menos, en La Habana y Regla. De Ibondá y Bakokó puede decirse otro tanto.

Considerando sólo a La Habana hubo sociedades secretas en los barrios de Jesús María, Barracones (Carlos III), Carraguo, Pueblo Nuevo, Colón, Belén, Los Sitios, Atarés, San Lázaro, Pocito, Monserrate, El Horcón, Tallapiedra, Chávez, Vives, Punta, San Felipe (La Pluma), del Cristo, del Ángel San Francisco y partes del Vedado, Cerro y Marianao. En la práctica Jesús María fue territorio ñáñigo, con numerosas sociedades fuertes, belicosas, como Ibondá, Kondondibó, Ekerewá Memi, Anandibá, Ibiabangá, Barondó, Oru Appapa...

«tierras» efik, efor y oru desafiantes, integradas por ñañigos prestos al escándalo y la navaja.

El folleto de 1882, la primera valiosa fuente de información sobre el ñañiguismo, explica que

para fundar una nueva «potencia» se reúnen 25 hombres, forman una sociedad y nombran padrino, que es uno de los juegos ya constituidos en cualquier barrio de la población. Aceptado que sea el padrinzago, le imponen una contribución a los ahijados cuyo monto asciende a 200 pesos (billetes), que sirvan para pagar el trabajo de *jurarlos* a fin de que sean reconocidos por los demás juegos; siendo de cargo del padrino todo lo concerniente al ceremonial del juramento. Para ser reconocido por los demás juegos es necesario también pagar un derecho a cada juego, el cual consiste en un gallo que se entrega al jefe de cada uno, para lo cual unos días antes del juramento se pasan oficios a todos los jefes a fin de que la presentación de este documento sirva de credencial para exigir el derecho mencionado. El juramento lo presta un nuevo «juego» ante otro «juego», ya acreditado.²⁴

Varios informantes añaden a estos requisitos, que parecen haberse conservado en lo esencial, otros más, complementarios:

una solicitud firmada por trece abanekwes (miembros adeptos al ñañiguismo) que reconocen y garantizan la nueva «potencia»;

el juramento de los cuatro obones (las grandes «plazas», los jefes principales) a los que se entregan las «piezas» y objetos necesarios para officiar la liturgia ñañiga;

si el personal con que se inicia la «potencia» no alcanza los óptimos veinticinco, los obones están facultados pa-

ra auxiliarse en los ritos con abanekwes de otras «tierras». A medida que su número crezca, hasta veinticinco, los nuevos adeptos se responsabilizarán con las «plazas» y cargos pendientes.

Algunas sociedades llegaron a contar con varios cientos de miembros, como Bakokó en tiempos de Petit que se calcula alcanzó hasta seiscientos.

Los números uno, cuatro (tres más uno), siete (cuatro más tres), trece y veinticinco corresponden el uno al jefe principal, el cuatro a los obones, el siete a las grandes «plazas» y el veinticinco suma catorce «plazas» auxiliares. La totalidad de miembros es el «placerío». El siete conservará, como en África, un carácter sacro.

NOTAS

- 1 José L. Franco: *La conspiración de Aponte*, La Habana, Publicaciones del Archivo Nacional LVIII, Cuba, 1963, p. 30.
- 2 Lydia Cabrera: *El monte*, La Habana, Ediciones C. R. 1954; «cabildo Abakuá Efor», p. 196. Periódico *El Popular* de enero 24, 1913: cabildo «Bricamo Carabalí Apapa Efi». Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá...* ed. cit., «cabildo Appapa Efi»...
- 3 Fernando Ortiz: «Los cabildos afro-cubanos». *Revista Bimestre Cubana*, vol. XVI, año 1921, La Habana, no. 1, p. 6.
- 4 Fernando Ortiz: «Los cabildos afro-cubanos»..., ed. cit. «Carta del Obispo de Cuba a S. M. Da cuenta, con testimonio, de los medios que ha puesto para consuelo espiritual de los negros de La Habana. Habana 6 dic. 1753.»
- 5 P. Amaury Talbot: *The Peoples of Southern Nigeria...*, ed. cit., p. 78.
- 6 Fernando Ortiz: *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, La Habana, Publicaciones del Ministerio de Educación, 1951, p. 357.
- 7 Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá...*, ed. cit., p. 63.
- 8 Ver Lydia Cabrera: *El monte y La Sociedad Secreta Abakuá...*, ed. cit. y Cándida Quesada Miranda. «Remanentes de una lengua africana utilizada por la sociedad secreta de los abakuá en Cuba.» (En *Islas*, Revista de la Universidad de Las Villas, (no. 45, mayo-agosto, 1973.)
- 9 Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá...*, ed. cit., p. 32.
- 10 Lydia Cabrera: *El monte...*, ed. cit., p. 205.
- 11 Arthur Ramos: *Las culturas negras en el Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 319.
- 12 Adolfo G. Merino: «Juramento ñáñigo». Artículo en revista *Bohemia* (—) (El autor toma información del folleto de 1882 y la hace pasar por propia.)

¹³ Juan Luis Martín: periódico *El Mundo* de agosto de 1929; *El Popular* de agosto de 1934; *El Diario de la Marina* de abril-mayo 1937; *Revista de La Habana* de febrero de 1930. *Ecué, Shangó y Yemayá* (Ensayos sobre la sub-religión de los afro-cubanos) Habana, Cultural S. A. 1930.

¹⁴ Lydia Cabrera: *El monte...*, ed. cit., p. 201.

¹⁵ El siete es también sagrado para los cristianos, relacionado con su Santísima Trinidad y los cuatro elementos de la naturaleza. Otra novela, *Retrato de un artista adolescente* de James Joyce presenta también un universo de misterios, iniciaciones, castigos y salvación cuando el joven Stephen Dedalus hace su «retiro» en honor de San Francisco. Ver: James Joyce: *Retrato de un artista adolescente*, La Habana, Editorial Nacional de Cuba, 1964, p. 112 y ss.

¹⁶ León Tolstoi: *La guerra y la paz*, La Habana, Biblioteca del Pueblo, Editorial de Arte y Literatura, Instituto Cubano del Libro, 1973, pp. 292-293 y 357-360.

¹⁷ José Luciano Franco: *La diáspora africana en el Nuevo Mundo*, ed. cit., pp. 212-214.

¹⁸ Incluye: artículos periodísticos de *El Popular* y *El Día* de 1912; un informe del jefe de la policía de La Habana en 1882, D. Trujillo Monagas, redactado por orden del Gobernador General Rodríguez Batista para elevarlo al Ministerio de Ultramar; *Los ñáñigos; su historia, sus prácticas, su lenguaje con el facsimile de los sellos que usa cada uno de los juegos o agrupaciones*, La Habana, Imprenta de «La Correspondencia de Cuba», calle de Obrapia No. 24, 1882, (folleto); de Rafael Roche Monteagudo: *La policía y sus misterios en Cuba* (con un prólogo del eminente criminalista dr. Felipe González Sarrain), La Habana, La Moderna Poesía, Pi y Margall 135, 1925 (3ra. edición corregida y aumentada de 429 a 1 000 págs.); una relación de 1931 de J. L. Martín y relaciones y testimonios ñáñigos...

¹⁹ Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá...*, ed. cit., p. 53.

²⁰ Rafael Roche Monteagudo: *La policía y sus misterios en Cuba*, ed. cit., pp. 75-76.

²¹ Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá...*, ed. cit., p. 132.

²² Lydia Cabrera: *El monte...*, ed. cit., pp. 196-197.

²³ Gerardo Castellanos: *Relicario histórico. Frutos coloniales y de la vieja Guanabacoa*, La Habana, 1948, pp. 598-599.

²⁴ D. Trujillo Monagas: *Los ñáñigos, su historia, sus prácticas, su lenguaje con el facsimile de los sellos que usa cada uno de los juegos o agrupaciones*, ed. cit., p. 7.

Capítulo 5

Abakuá: organización interna

*Grandes hombres de la tribu,
entren, vengan.*

Frase ñáñiga

Uno, cuatro y trece, números de los más importantes jefes ñáñigos:

La agrupación la rigen los altos sacerdotes o dignatarios de la sociedad, cuatro obones o jefes superiores asistidos por sus ayudantes, encarnaciones de los personajes, trece en total, que crearon en el Calabar la primera «Potencia» o «nación» [...]. Deciden los asuntos más importantes [...] ponen en acción la leyenda abakuá en la dramaturgia de los «plantes» o «ceremonias».¹

Obón, en efik y en ododop, no en ekoi, significa rey, jefe, líder, monarca, con un significado más moderno que en Cuba —y posiblemente con el que efectivamente tuvo— pues ni en Cuba, ni en el Viejo Calabar, hubo reyes de acuerdo a la concepción europea sino, allá, jefes tribales que lo eran de casas-canoas y de ekpe y, aquí, jefes ñáñigos; miembros preeminentes en las sociedades copartícipes en su dirección, responsables de los ingresos, disciplina y conservación de sus reglamentos. En ekoi es ntui la palabra que significa jefe y una «plaza» ñáñiga es el obón ntui (nkrikamo), ¿posee una doble jefatura, en efik y en ekoi?

Los cuatro obones en Cuba, repiten los ñáñigos, son Iyamba, Mokongo, Isué e Isunekwe, nombres que pueden modificarse de acuerdo a determinadas características personales que se les adjudican, o a las variantes de su participación en los distintos momentos del rito como, por ejemplo, Mokongo u

Okongo, que también es Yabuyabuya por padre de Sikán, Èribonsene por su alta importancia, Ma Cheberé por su valor, Mokuire por su propio nombre antes de entrar en la sociedad secreta... Ellos son las grandes «plazas» de abakuá, a veces calificados como Indiobones y Eoptes.

Al estudiar a nyampke ekpe en Atakpa se hizo mención a su obón máximo, Iyamba, exactamente el nombre de uno de los cuatro obones de abakuá, y a que otras ramas de la sociedad secreta tenían otros jefes, con otros títulos: una organización de sociedades con dirigentes jeraquizados actuaban de consuno —cuando no los oponían los profundos antagonismos que tendían a enfrentarlos— a fin de garantizarse beneficios comunes.

Esta puede ser la causa de la falta de acuerdo ñañiga, la no existencia de un consensus unánime sobre quién es la primera personalidad en abakuá que, para unos, es Iyamba, para otros, Mokongo y, para otros más, Isué. En *El monte* se expone que «la dignidad más alta es Iyamba —rey— en los ecobios Efo y la de Efimeremo Mocongo Obón, en los Efik.»² y en *La Sociedad Secreta Abakuá* otra fuente lo contradice exponiendo que el brujo «medio congo» Nasakó, creador de la primera sociedad masculina, invistió a los jefes alrededor del pez sagrado como sigue: «al más grande de todos, aquel cuyo cargo haría imperecedero, el que mandarí­a vivo y muerto, a Mokuire, lo arrodilló a la derecha de la parte delantera del pez; a Isué sobre la izquierda. En la cabeza situó a Moko, y a Iyamba, a la derecha, paralelo a Isué. Él, Nasakó, se situó en la cola para officiar y mandar con su brujería».³ Si fueron los ekoi los primeros en poseer el secreto e Iyamba un jefe efik —su equivalente ekoi posee otro nombre— ¿por qué aparece en la primera versión como «rey» efor y Mokongo como «rey» efik? Si el «secreto» pasó de los ekoi a los efik, ¿por qué aparecen en la segunda versión, investidos conjuntamente, Iyamba y Mokongo con los otros dos grandes jefes?...

Que Isué es el primer jefe se expone en el valioso folleto de 1882 confeccionado por Trujillo Monagas, en el Acta de Constitución de Ecobio Efor No. 1 (ver anexo) a cuyo respecto debe recordarse el fundamental papel que para su creación jugara Petit, el famoso Isué de Bakokó que vendiera el «secreto» a los blancos, y en un artículo del periódico *La Lucha* de 1896 en que, una vez más, al detenerse a quien fuera a la sazón Isué de Ecobio Efor No. 1 se le adjudica ser su autoridad máxima.

Roche Monteagudo afirma en la primera edición de su libro *La policía y sus misterios en Cuba*, en 1908, que el jefe principal es Iyamba y en la tercera edición, de 1925, lo sustituye por Isué dada su calidad de «obispo» de las sociedades ñáñigas, admitiendo haber cometido un error al adjudicarlo a Iyamba en 1908. Una «libreta ñáñiga» especifica que las cuatro columnas que sostienen el edificio son: primero, Iyamba, «padre de la potencia»; segundo, Mokongo, «representante de la tribu»; tercero, Isué, «consejero-orador de la tribu» y sustituye a Isunekwe en el cuarto por Mosongo, «gobernador de la tribu». Otra «libreta», que parece de Matanzas, adjudica a Mokongo la primacía, seguido por Iyamba, Isué e Isunekwe, al igual que un sorprendente artículo publicado en Cuba en 1899, en inglés y español, bajo la primera ocupación militar norteamericana, donde se asegura que Mokongo «es un señor que manda y gobierna como soberano absoluto, o mejor como déspota [...] es inaccesible para sus súbditos [...]. Los que siguen inmediatamente son el *Isué* y el *Illamba* encargados de discutir las *leyes* de la agrupación».⁴

Por último, una tercera «libreta» contribuye a oscurecer más lo expuesto recogiendo que el líder abakuá se llama Embacararibó, el segundo al mando Iyamba, el tercero Mokongo y el cuarto Isunekwe. Mbákara es uno de los íremes ñáñigos y según Adams quiere decir, en efik, «hombre blanco», siendo eribó la urna-tambor bajo el cuidado de Isué, ¿acaso este Embacararibó se descompone en Mbákara y eribó para signi-

ficar «el hombre blanco del eribó»? ¿acaso es otro nombre aplicado a Isué en una sociedad de blancos?

Esta confusión jerárquica no deja dudas, sin embargo, respecto a que los cuatro jefes principales, generalmente aceptados, son Iyamba, Mokongo, Isué e Isunekwe y de que son sólo los tres primeros, procedentes de distintas «tierras», los que ceden su primacía en unas u otras versiones de acuerdo a que se trate de sociedades efik donde parece prevalecer Iyamba, efor para Mokongo y oru para Isué, las tres ramas de abakuá en Cuba.

Mokongo es el jefe supremo, para algunos, por ser el padre de la joven Sikán, primera poseedora del «secreto» sacro. Es el «abanderado» porque su itón (bastón de mando), un palo hueco de un metro de largo cuyo interior se «carga» con fragmentos animales y vegetales de las diversas ofrendas y sacrificios hechos en el rito, sirve para identificar las sociedades distinguiéndolas entre sí, como si fuera una banderapalo decorado con abalorios multicolores, cauris africano, vistosas pieles de leopardo o tigre y hasta cristos crucificados exponentes del «cristianismo» abakuá.⁵ Mokongo es Chabiaca Mokongo Ma Cheberé, un guerrero o jefe tribal valiente hasta la temeridad, autoritario pero justiciero; su plaza no puede permanecer vacante y su firma se traza en el parche de ekwé. En Ecobio Efor No. 1, donde ocupa el tercer lugar, tras Isué e Isunekwe, realiza funciones de secretario de estos, cobra los derechos por nuevos ingresos, los reparte entre los abanekwes y otras «potencias» y está presente en todas las ceremonias gobernando las partes que se desarrollan en el exterior de la casa-templo dirigiendo «el camino, marcha y orden». Se le adjudica también la responsabilidad de organizar el «juego», verificar el buen estado de los tambores y controlar los gastos e ingresos de la «tierra».

Iyamba, es el «jerarca del sacerdocio porque produce la Voz», porque hace «hablar» a ekwé merced a la virtud mágica de que está investido. Es el «responsable de los nacimientos»,

de las iniciaciones que aprueba el bronco sonido del tambor. Comparte con Isué la función de velar por el buen funcionamiento de la sociedad e inspira respeto por su carácter grave, sereno, reposado. Durante los ritos permanece oculto en el fambayín o iriongo, el sacratísimo rincón vedado de la casa-templo donde se conserva «lo divino», ekwé o mosongo, el tambor que hace «hablar» sujetándolo entre sus piernas y fricando sobre su parche con un yin o güin, también sagrado, que sujeta entre sus dedos empapados con sangre de gallo o chivo, coronado por una pluma blanca que representa el alma de Sikán. Su itón, que no se pone en el «altar» ñáñigo, es una caña brava de casi un metro de largo, con tapa del mismo vegetal, dentro de la cual se guardan los güines con que se frica, arriba y abajo, a ekwé: es llamado «Vara de la Paz» y «Juez y Parte». Bajo su custodia está ekwé, lo monta y desmonta, lo alimenta con las sangres del sacrificio y, repetimos, produce su Voz para autorizar las ceremonias y recibir abanekwes. En algunas versiones él es el padre de Sikán.

En el capítulo 3 traducimos Iyamba como «ala o flanco —¿aleta?— del pez», palabra indudablemente efik con su equivalente en la jerga ñáñiga donde iyá es «pez» y «madre». Esta relación Iyamba-peza se complementa en el mito con la anécdota de la captura del venerado pez-antepasado Obón Tánze cuya voz resuena en ekwé. Según sir Harry H. Johnston pez en bantú es tsanzi o sanzi⁶ por cuanto, desde Cuba, volvemos a poder establecer un vínculo entre los ibibio-efik y los bantú y, de nuevo, a constatar una raíz bantú en el origen de la sociedad secreta africana.

Isué es una misteriosa autoridad ñáñiga del que se dice que recibió el «secreto» y su título de manos de una mujer y que, en «tierra» Uyanga, vestía ropas femeninas; afirmaciones que lo sitúan, aún más que a Mokongo e Iyamba, en el centro del conflicto de la transmisión de los poderes mágicos de la antigua ekoi ngbe femenina al hombre: ¿fue él una mujer

que el mito transformara en hombre al asumir este la dirección y el usufructo discriminatorio de la sociedad secreta?, ¿se debe a esta condición el hecho de que sea el único gran jefe que *no* puede transformarse en íreme, es decir, en un antepasado? Isué, se añade, fue un albino —recordar referencia a «hombre blanco»—, persona altamente considerada en muchas regiones africanas por ser tenido como un prodigio de la naturaleza⁷ y sus características personales lo destacan por su clemencia, cordura, buen consejo y oposición al crimen y a la violencia; es el sumo sacerdote, la figura central en el «bautizo» ñáñigo. Como Iyamba con ekwé, es responsable del tambor conocido por sese en «tierra» efor y seseribó en «tierra' efik, un tambor emblemático que no se percute cuyo nombre, sese, se traduce por «sagrado», sin haber hallado su equivalente en efik donde no aparece tal palabra pero sí se significando exhibición, espectáculo: *sendi*. Más un recipiente que un tambor el seseribó s la «urna de la brujería», más antiguo que ekwé, también «alimentado», «fortalecido», con sangres de chivo y de gallo y «cargado» con todopoderosas «fuerzas de la naturaleza». Es la «imagen» de Isué quien, además de responsabilizarse con él, reparte los derechos para la celebración del oficio ñáñigo, hace conocer el respeto que debe guardarse durante los ritos, y en sociedades como Ecobio Efor No. 1, cumple las obligaciones que corresponden a la primera «plaza».

Hay versiones que aseguran que Isué vino de Oru, otras de Mbemoró y otras de Betongó, regiones desconcertantes pues a los Oru se los considera ibibio y Betongó y Mbemoró, como hemos de ver, parecen ser divisiones bantú del Camerún.

Isunekwe aparece en el mito como marido de Sikán siendo, por ello, su representante en la sociedad con derecho a los parches de ekwé por haber heredado la piel de su mujer cuando se la inmoló para reproducir con ella la voz de Tánze. Es guardián del iriongo, en cuya entrada se traza su firma y, por delegación de Iyamba, a quien auxilia —se dice que fue

su hijo—, alimenta, fragaya y reproduce la voz divina en ekwé. Puede representar a los tres jefes descritos, como lo atestigua su firma con doce óvalos —en efor— por los cuatro de Mokongo, de Iyamba y de Isué. En las ceremonias de iniciación se sitúa fuera de la casa-templo, a su entrada, para vigilar el orden e introducir al neófito tras hacerle dar tres vueltas reglamentadas. Algunos ñáñigos dicen que fue rey de Ekwendube, lugar que no ha podido localizarse.

A veces es llamado Insún, traducido del ñáñigo como «máscara de íreme», pero, más frecuentemente, con su variante Isun, equivalente a «cara». Isunekwe querría decir, por tanto, «máscara —o cara— de ekwé», no del íreme. En efik (Adams) isún se traduce por delegado o mensajero, con cuyo significado, con más propiedad, sería Isunekwe el «delegado de ekwé».

Sikán o *Sikaneka* no es, propiamente, un personaje de abakuá más que en su mito, aún cuando existan versiones de que, en ocasiones, puede ser representada por una mujer muy vieja, que haya pasado sus años de menstruación, o por un hombre disfrazado de mujer. La palabra parece derivar de nsi que, en ekoi, quiere decir tierra y de kan que, en efik, es dirigir, vencer, conquistar, ganar (Adams): Sikán = Nsi kan = «quien gana la tierra»; eka, también en efik, se traduce por madre o abuela (Adams): Sikaneka = Nsi kan eka = «madre que gana la tierra».

Los muñones de Mokongo, Iyamba, Isué e Isunekwe coronan el sese, pero hay otros tres tambores, cada uno con su muñón respectivo, que representan los tres jefes adicionales que componen los siete temidos y envidiados integrantes de la junta directiva de abakuá: Mpegó, Nkríkamo y Ekweñón:⁸ «Sobre el cuero de Tánze, Nasakó inició a los siete hijos de Ekwe, los siete primeros, quienes representaban a las siete tribus de Efor».⁹

Mpegó, también conocido por Binara Bomé, Aminarán Bom o Batánga, es el «dueño de los yesos» —ngomo en ñáñigo

y ndon (Adams) en efik— con que se trazan los signos y firmas sagrados que representan las jerarquías, sitúan las partes del rito y vinculan al hombre con el «secreto» y el «más allá»; el sacerdote que «raya» a los abanekwes y neófitos —los jefes principales son «rayados» por Iyamba—, los tambores y objetos litúrgicos. Plantado en el umbral de la casa-templo, bajo las órdenes de Isunekwe, impone el silencio con un toque a su tambor para comenzar la ceremonia de iniciación. Su nombre puede proceder de mbok, el pequeño tambor de madera que sirvió en el Viejo Calabar para forzar el pago de deudas con su «yo ordeno». Es él quien «raya» a los aspirantes a ser iniciados y quien los entrega a Isunekwe, con el pecho descubierto, sin sombrero ni zapatos, para que este los introduzca al templo. Alimenta su tambor, el «tambor de orden», con las sangres y residuos de ofrendas, impone el orden y hace valer el derecho de los visitantes de categoría, obones de otras «potencias», para penetrar en el recinto sagrado. Se dice que fue rey de Mucando Efor y su firma aparece en el parche de su tambor. Su sabiduría consiste en el conocimiento de los signos y firmas que representan el «valor unitivo» [*sic.*] de los símbolos en la consagración.

Ekweñón o *Moko*¹⁰ se certifica que fue de origen «congo» (bantú), un cazador, muy unido a Iyamba, que inmolaba a ekwé leopardos y hombres. Es el «verdugo» por haber ejecutado a Sikán, el «matador» que introduce su espíritu en su tambor ekweñón, que sale al «monte», antes de comenzar las ceremonias, a buscar, atraer y conducir su espíritu —de Sikán— y el de Tánze para que, posteriormente, penetren en ekwé por su parte inferior, siguiendo un trazo sagrado (gandó) hecho en el piso del templo, extendido desde su entrada hasta el iriongo, obteniéndose la presencia indispensable que habrá de oírse al fragayar Iyamba a ekwé (al terminarse el rito o «plante» los espíritus de Tánze y Sikán se irán por el aire, regresarán al río por el yin sa-ekwe). A Ekweñón le gusta la sangre, es su «ministro», el que prepara las sangres —gallo, chivo— para la comunión ñañiga con Sikán, el ali-

mento humano y de los objetos; es quien verifica que los «derechos» estén completos, el que busca las yerbas y demás elementos necesarios para alejar «la cosa mala», el que los prepara para lavar a ekwé pues es esclavo del tambor.

Ekpeñong, se ha apuntado, fue el nombre dado en el Viejo Calabar a un ídolo doméstico muy reverenciado, consistente en un palo o rama de un árbol especial clavado en la tierra, coronado con un cráneo humano, adornado con plumas, teñido de amarillo y embarrado por la sangre de sacrificios, que concedía favores a sus poseedores; fue también un nombre propio o, como el de Iyamba, un alto título de ekpe que los europeos consideraron e hicieron aparecer como propio según consta en el cuadro genealógico de la familia Effiom Ekpo en el capítulo 3. Ekpeñong puede corresponder al ñáñigo Ekweñón, como ekpe a ekwé, y de nuevo nos encontramos con nyon: regreso, partida, salida, ir o venir de alguna parte que, en el caso de Ekpeñong y Ekweñón ¿puede tratarse de un ir o venir de ekpe relacionado con la actividad de Ekweñón de salir a buscar y traer al santuario los espíritus de Tánze y Sikán que permitirán «hablar» a ekwé?

En la *Enciclopedia Británica*, bajo *Cameroons*, se divide su población bantú en las siguientes etnias: «Maka, Bakokó, Bakundu y Fang (o Pangwe), pareciendo ser los tres primeros muy antiguos y el último un pueblo invasor de principios del siglo XIX.»¹¹ Los ñáñigos aseguran que Ekweñón fue un congo¹² que también respondía al nombre de Moko, ¿estará este último relacionado con los Maka del Camerún? Moko es también un grado de ngbe entre los ekoi ejagham de donde deducimos que Ekpeñong puede ser el nombre cfik del ekoi-bantú Moko. Curtin incluye a los Moko entre los esclavos embarcados por la Bahía de Biafra añadiendo a esta palabra: (Bantús noroccidentales), y apunta a su respecto que «a lo largo de la Bahía de Biafra, donde los ingleses dominaron la trata por mucho tiempo, la nomenclatura sigue la versión inglesa a pesar de no ser más precisa que la francesa. Los “Moco” o Moko fueron una escala diversa de pueblos

y culturas embarcados desde puertos esclavistas del bajo Río de la Cruz. “Calabari” podría significar gente embarcada desde Kalabari (o Nuevo Calabar), en cuyo caso podrían ser Ibo o Ijo, o podrían referirse al Viejo Calabar, en cuyo caso podrían ser Efik, Ibibio, o aún llevar en gran medida el mismo significado de Moko». ¹³ Debien añade que

lo que se llamó el reino de Benin tenía límites muy imprecisos. Comenzaba en Lagos y terminaba en el cabo López, comprendiendo Benin, Bonny, los dos Calabares, Biafra y el Camerún actual [...]. Del fondo del golfo eran originales los Ibo, los Moko y los Gambaris-del Calabar; los Haussa llegaban del norte. ¹⁴

Nkríkamo acompaña a Ekweñón cuando este va al monte a invocar los espíritus de Tánze y Sikán y conducirlos al templo en su tambor. Entonces es Moruá, el que domina a los muertos, a los íremes, a los antepasados y fuerzas naturales con su palabra y el sonido de su tambor *nkríkamo* que los llama, ordena y lleva al santuario para que participen dando fe de los ritos que han de celebrarse. Es el «cazador», el que recuerda a los íremes que, después de *ekwé*, es quien los gobierna mediante su tambor, un ñame, el *erikundi*, ¹⁵ los cercos (*nkaniká*), un yeso (*ngomo*) o el simple trazo de una cruz blanca (color de los muertos), el «cuatro vientos», en la palma de la mano. *Nkríkamo*, «capataz de los muertos», es sanguinario, implacable, cruel e inescrupuloso brujo: no se compadece, no perdona, no tiene amigos; es el único íreme que habla y miente. Inconmovible, hace cumplir los castigos que ordenan Mokongo, Iyamba, Isué e Isunekwe tras haber juzgado y condenado en nombre de *ekwé*. En esa nueva función se transforma en Efimeremo Obón Ntui, en «castigo no tiene corazón»: toca su tambor para llamar un íreme y le ordena pegar al reo, hacerle pagar sus culpas a golpes de caña que sólo él, por no ser un hombre de carne y hueso, puede suministrar a un ñáñigo que ha jurado no dejarse pegar por nadie. Baila y guarda el interior del templo, rocía

el «altar» y el suelo para purificarlos, «da rama» para «despojar» a los abanekwes presentes, se «da rama» a sí mismo para «ver», para bailar y «da rama» a los objetos del culto, al cielo, a la palma, a la ceiba.... Hace desfilar a los íremes en las procesiones-precedidos por el íreme Eribangandó. A su respecto circulan historias no divulgadas sobre hechos delictivos, abusos y envenenamientos cometidos por este peligroso personaje y sobre obligaciones secretas que no pueden escribirse. Otro nombre suyo es Bonkri u Obonkri.

Muruá, apunta Adams, es tanto el instrumento utilizado en un «juego» ekpe como el personaje que lo utiliza y ntui es un nombre propio ekoi, como puede comprobarse en el libro de Talbot *In the Shadow of the Bush*¹⁶ donde aparecen cuenteros llamados Ntui Nenshaw de Nfamosing o Ntui Obassi de Mbeban, así como la palabra que sirve para designar a un jefe.

A estas siete principales «plazas» se añaden seis «plazas» secundarias para completar los trece personajes que, según el mito, se juraron en el primer baroko o ceremonia de consagración de los grandes creadores en la legendaria Usagaré cuando se creó la sociedad secreta entre los ekoi.¹⁷ Estas «plazas», según criterios mayoritarios, son: Mosongo, Abo-songo o Abasonga, Nkóboro, Eribangandó, Nkanima y, con mayor imprecisión, Nasakó, Mboko, Mbákara o Anamangüi, muchas de las cuales son ya, propiamente, íremes.

Mosongo se dice que fue un rey-pastor, guardián de Ubane y traficante de esclavos. Es considerado la «confianza de Iyamba» y, en efecto, tanto él como su itón están íntimamente relacionados con Iyamba y ekwé al cual se le llama también, a veces, mosongo. «Padre de las cabezas de abakuá», Mosongo autoriza con ekwé el nacimiento del abanekwe y encierra en su itón la vida del iniciado: allí, «como en una trampa», están su aliento, su palabra, su sangre, su ser, de tal forma que si el abanekwe traiciona lo pactado, puede

aniquilarlo volviéndose en su contra. Ese poder del itón mosongo, la «vara de la ley» que autoriza los sacrificios, reside, según algunos testimonios, en que es el único de los tres itones que contiene brujería en su interior, lo cual se contradice con lo expuesto respecto al itón mokongo: la brujería de mosongo consiste en partes de la oreja del chivo sacrificado por haber recogido el juramento del neófito, la lengua del gallo para garantizar que no divulgará los secretos, partes del yeso con que se trazaron los signos mágicos y de las «esencias» de ekwé mezcladas con las sangres del sacrificio. La misma fuerza que actuará para proteger al abanekwe, basada en el principio de magia simpatética de que un fragmento equivale al todo, desencadenada en su contra por traidor al ñañiguismo.

Musongo, recordemos, fue el nombre ekoi del jefe del grado más alto de ngbe, sustituido en ekpe por el Iyamba efik de Atakpa. Es por ello muy posible que el Musongo ekoi sea la más lejana fuente africana del Mosongo ñañigo, una personalidad venida a menos en la evolución de la sociedad secreta, primero en África y, después, en Cuba, a pesar de haber conservado algunas de sus funciones principales reflejadas en la estrecha relación Mosongo-Iyamba-ekwé y la coincidencia calificativa ekwé-mosongo.

Abasongo es, con Mokongo y Mosongo, el propietario de uno de los tres itones que representan la religión, la justicia y el orden abakuá. Es un personaje tardío pues se le considera efik: Otowá Nbéke, el responsable ante su «tribu» (efik) y ante efor del destino de la sociedad secreta porque fue a través suyo que se estableció la alianza que dio fin a la guerra entre ambas comunidades, recibiendo los efik el «secreto» que anhelaban y efor el derecho a «comerciar» (es decir a abastecer de esclavos, quizás ahora directamente) con negreros europeos de quienes recibían, a cambio, pólvora, sal, ginebra... El itón abasongo representa la «mayoría de edad» de la potencia, su independencia, sus méritos, su res-

ponsabilidad. Por ser ayudante de Iyamba puede producir la voz de ekwé, pero fue consagrado con el sese de efor. Representa a Sikán en tierra efik y advierte al abanekwe que si traiciona su palabra de fidelidad pagará con su vida. Su bastón da derecho a hablar.

Nkóboro: íreme, el primer «diablito», el más importante, temido y antiguo, el «policía», el único que testimonia —en silencio, con gestos— como «censor de la liturgia» y «testigo de vista». Amenazador, inquisitivo, inflexible en cuanto al estricto cumplimiento de las formalidades del rito, presencia y da fe de los juramentos e impide que alguien se aproxime a ekwé parado ante la cortina que oculta el iriongo, unido al tambor mágico por uno de sus pies, desnudo y rayado, que introduce por debajo de la cortina hasta tocar el «secreto». Hijo de ekwé y ayudante de Isué guarda al sese y a ekwé. Provoca temblores cuando se le conmina a aplicar un castigo, pero cuando nace un abanekwe proclama su júbilo moviendo frenéticamente hombros y cintura para hacer sonar sus cencerros.

Eribangandó: íreme de río, auxiliar de Isué, nace del sese. Purifica el camino y lleva al río las ofrendas que corresponden a Tánze y otros espíritus. Persigue y atrapa a los que huyen y quita las cuñas de ekwé cuando cesan las ceremonias. Un gallo, que cuelga de su cintura cuando no lo utiliza, recoge las máculas y purifica el ambiente de «malos espíritus».

Nkánima: íreme dueño-del-monte, también Ñaña Obe. Su «plaza» debe ocuparla alguien que sepa de carpintería pues es responsable del abastecimiento de madera para las ceremonias. Su función es «pagar su derecho al árbol», llevar la parte de las ofrendas que le corresponden.

Nasakó: como Moko «congo», el gran brujo, se dice que es frecuente que su «plaza» la ocupe un tata-nganga (tata = padre; nganga posiblemente derivado del bantú ñgaña o

gañga equivalente a «doctor» [sic] según Johnston), el sacerdote-brujo de las manifestaciones religiosas de pura rai-gambre bantú en Cuba. Es sobresaliente su papel en el origen africano del ñañiguismo, pero no ocupa una posición preeminente en su jerarquización de plazas: fue quien estructuró a la sociedad en África, el que logró dar su carácter sacromágico a los objetos del ritual, el que inició las grandes «plazas», el que pudo reproducir la voz de Tánze, el que determinó la muerte de Sikán, el que propició la grandeza de efor... pero la tradición cuenta también que provocó la gran pugna entre efik y efor que llegaría a Cuba y que puso en crisis su hegemonía como fundador al negarse a tomar el juramento que aceptaron los demás para conservar una libertad no expuesta a los castigos que la magia por él creada imponía a los demás miembros si divulgaban los fundamentos del «gran misterio». Quizás fuera esta negativa la causa de la subordinación con que aparece en abakuá al provocar la quiebra de su poder, aunque parece más verosímil que la causa real residiera en la permanente lucha por el poder sostenida por los jefes tribales, criterio reforzado por una versión adicional que expone que, en definitiva, fue jurado por Isué quien, sorpresivamente, le presentó el sese. Nasakó «habla» con Sikán a través de los caracoles que manipula, sirviéndose de ellos para interrogar las «fuerzas ocultas». Se vale de siete kunansas o ayudantes de los cuales sólo tenemos certeza de uno: Ekoumbre, el «brujo botánico» conocedor de las virtudes de las yerbas que carga en su cuerno mágico, también igual al que se usa en las «reglas congas» en Cuba.

Sin que el orden numérico, por las razones ya expuestas, implique una afirmación categórica de precedencia jerárquica, consideramos que las trece plazas que gobiernan las «potencias» abakuá son:

Las cuatro primerass

Mokongo con itón

Iyamba con tambor ekwé (bongó en efik) e itón
 Isué con tambor-urna sese (el sese-ribó efik)
 Isunekwe ayudante de los tres primeros

Las tres que completan siete:

Mpegó con tambor mpegó
 Nkríkamo con tambor nkríkamo, jefe de los íremes
 Ekweñón con tambor ekweñón

Las seis que completan trece:

Mosongo con itón
 Abasongo con itón
 Nkóboro los íremes
 Eribangandó íreme
 Nkánima íreme
 Nasakó brujo creador de abakuá

A estas trece «plazas» se suman otras más hasta integrarse el «placerío», hasta que se ocupan todas las dignidades y cargos de una «potencia», a fin de garantizar el cumplimiento de todas sus funciones haciendo un gran total de veinticinco, aunque en la práctica puede pasarse de este número porque

al correr de los años, allá en Guinea, se crearon otros cargos o Plazas en las «naciones», ya para atender a las exigencias del culto, ya para recompensar los méritos de algunos ilustres, como el de Yuansa, con que se honró a un sabio anciano de Efor, cuyos profundos conocimientos lo llevaron a consejero de los jefes de la «sociedad» y, en Cuba, siguiendo esta práctica «los criollos inventaron muchas plazas por afán de lucro»¹⁸

o para satisfacer convenientes intereses personales.

Considerando su importancia y funciones específicas, hasta tanto no se investigue para lograr mayor certidumbre, consideramos que las doce «plazas» complementarias son:

Mboko	íreme
Mbákara	íreme
Anamangüí	íreme
Ekoum̀re	auxiliar de Nasako. Brujo
Morúa Yuánsa	cantador-encantador de íremes
Aberisún y Aberiñán . . .	íreme
Kundiabón	íreme
Ibiandí	íreme
Nkandemo	íreme
Koifán	íreme
Abasi	con la cruz cristiana
Moni-Fambá o Famballín .	íreme

Mboko: íreme asociado a la caña de azúcar que se ofrenda como tributo y es uno de los ingredientes del brebaje conocido por *mokuba*, así como a las cañas —no de azúcar— utilizadas para castigar a los que delinquen en el seno de la sociedad. Es el «guardián de las ofrendas», el encargado de entregarlas a los obones cuando estos las necesitan para algún aspecto del ritual. Se representa por una canasta invertida que lleva su firma y no abandona el templo excepto cuando participa en las procesiones acompañado por *Ekweñón*. También es función suya vigilar a los condenados a sufrir castigos.

Como en Cuba, *mbokok* es, en *efik*, caña de azúcar (Adams) y aparece como el tercer grado de *ngbe* que presenta Talbot aunque también suele llamársele *moko* (ver capítulo 3).

Mbákara: para unos, íreme de Muñanga, para otros, hijo de *Isué* a quien ayuda a cuidar los muñones del *sese* pues está autorizado para sostenerlo en sus manos. Custodia a la víctima del sacrificio atada a una palma o ceiba: el chivo

(mbori) que sustituye a Sikán y, ya sacrificado, a su venerada piel que habrá de servir como vibrante cuero donde resonará la voz del misterio. El candidato a ocupar su cargo es cubierto con una piel de chivo.

Como ya anotamos mbákara es, en efik, hombre blanco que, en jerga ñáñiga, es niakarará. Desconocemos si existió en ekpe algún nexo entre este íreme y el hombre blanco (puede ser un albino) o entre el niakarará abakuá y el íreme Mbákara. Mbarakom es, por otra parte, el nombre de una familia ampliada de Ikot Itunko (ver capítulo 2).

Anamangüi: íreme indispensable en los ritos funerarios, los «llantos» o nlloró; es el «muerto que lleva el muerto», el guardián-responsable de los cadáveres. Dado que su cargo no se jura cualquiera puede realizar sus funciones, vestir su «saco».

De *Ekoumbre* ya dimos referencias. Un mapa de Talbot del Camerún presenta un territorio llamado Ekumbre habitado por la sub-tribu del mismo nombre, parte integrante de la tribu bantú Mbonge.

Moruá Yuánsa: íreme. Representa a su «nación» ante la música. Dirige a los «diablitos» con su erikundi y responde a las «puyas» a su «potencia» por algún invitado a un «plante», acompañado del bongó, tambor de la orquesta ñáñiga.

Aberisún y Aberiñán: íremes, los gemelos Abere que tomaron el lugar de Ekweñón en el sacrificio cuando mbori sustituyó a Sikán. Son «guardieros», para algunos, de Ekerekwá Kanfioró, país vecino de efor y, para otros, Aberisún es bibí: protegen las fronteras de sus «tribus». Intercambian sus papeles en la litación del chivo, ya para sujetarlo y evitar que berree al darle el golpe fatal —su «voz» llegaría a Abasi y este se condolería de su triste suerte evitando el sacrificio—, ya para dar el golpe de gracia con un pesado madero. Como todas sus funciones se realizan en el patio de la casa-templo

donde se efectúa la litación, desfilan las procesiones y se prepara y disfruta la comida de comunión, no penetran en esta. Los ingredientes de la comida están bajo su custodia y, una vez preparada, deben dar a Nasakó su parte para que sea el primero en su disfrute y autorice la distribución al comprobar que no está envenenada.

Kundiabón: íreme ayudante de Mokongo que cuida sus derechos y realiza funciones de tesorero: cobra y administra los fondos de la sociedad.

Ibiandí: peligroso íreme de la comunión con el que «no se puede jugar». Arroja partes de la comida al aire ofrendándola a los «cuatro vientos» y entierra otras para alimentar la tierra.

Nkandemo: íreme cocinero, prepara la comida utilizando los ingredientes prescritos: chivo, si ha sido sacrificado, gallo, pescado, ñame, jugo de caña de azúcar, vinagre, plátano, etcétera. Según algunas versiones es él, no los Abere, el encargado de servir los alimentos siguiendo un orden jerárquico pero, por las razones apuntadas, comenzando por Nasakó.

Koifán: íreme barrendero, el que «limpia» el templo cuando finaliza el baroco barriéndolo de adentro hacia afuera, expulsando los espíritus y «cosas malas» auxiliado con yerbas benéficas como la albahaca y la escoba amarga, borrando los signos sacromágicos, lanzando al exterior el gallo impuro por haber recibido las máculas que deslustraban a los iniciados y arrojando al río el manojo de yerbas de la «limpieza» para que sus aguas lo lleven lejos... lejos...

Abasi, no íreme, sólo «plaza» creada en Cuba, posiblemente por los efor que vendieron los secretos al hombre blanco. No parece tener una función específica, sino ser un cargo o título honorífico. Su existencia subraya el sincretismo ñáñigo-cristiano pues, a pesar de ser el nombre de la preeminente deidad celeste efik del Viejo Calabar, se representa en Cuba por el crucifijo y se dice que es el dios cristiano cuya en-

trada fortaleció a abakuá. A su respecto se ha recogido un testimonio que informa que «sobre todo está Abasi, Eromina Abasí, Dios Todopoderoso. Eremabiorina Abasi Okambo —el Dios Viejo africano del Calabar [...]. Hay dos Abasi, uno mejor, más fuerte, está más cerca de la tierra que el otro, el Altísimo [...] Abasi que dijo... soy viejo, y le dejo el mundo a otro.¹⁹

A estos abasí ñáñigos correspondieron los dos abasí del Viejo Calabar a cuyo respecto añadimos que hay uno terrestre, cuyo simbolismo fue perdiéndose en el siglo XIX, posiblemente femenino, el denominado eka abasí, «abasí madre», y otro masculino, el creador germinador habitante del cielo con el cual sólo podía establecerse relación a través de los antepasados y de los ndem. Equivalentes de abasí y eka abasí, aunque quizás más antiguos, son los también citados ekoi obassi osaw, lejano dios de los cielos, todopoderoso e impredecible en sus lluvias, truenos y sequías y obassi nsi, dios de la tierra, más querido por los hombres que el iracundo osaw.

Moni Fambá o *Famballín* es el íreme que cuida la entrada al fambá o templo ñáñigo, el «dueño de los umbrales» que otorga el permiso a su acceso. Como Abasi, dicen los ñáñigos, no es «plaza» africana.

Otras «plazas» conflictivas —hay versiones que afirman que las originales fueron veintiuna, no veinticinco— son *Kofombre*, íreme encargado de los «sacos» o trajes que visten los íremes y que son sus propias «imágenes» o dobles pues es el «saco» el que hace al íreme presente, visible; *Moruá Eribó*, ayudante de Isué como *Moruá Ngomo* lo es de Mpegó para el «rayado» ritual y *Moruá Bonkó* (¿*Bongó*?) el fabricante de tambores de la orquesta ñáñiga que toca su gran tambor bongó-nchemillá.

Boñgw es, en bantú, estómago, barriga y canoa, teniendo, entre otros, los sinónimos timba y mimba (Johnston). En «tierra» efik el ekwé es también denominado bongó.

Otros íremes son exclusivos de una sociedad o de un pequeño grupo de ellas, como el deforme *Mbema*, seguramente relacionado con alguna enfermedad terrible pues sólo el contacto de su traje retuerce los huesos y pudre la sangre, un mal procedente del río o del mar. En Abarokó de Matanzas baila una vez al año y también se le denomina *Akurumina*, peligroso espíritu procedente del monte, de pozos cercanos a una «ceja de monte» o del fondo de los ríos; *Mirabá* es privativo de «tierra» Urianabón, íreme guardián del mar que no sale del templo y *Mosoco* es íreme oru, de Oru Appapa, Oru Abakuá, Abakuá Oru, Oru Bibí y Ecobio Etán Oru.

Se dice que fue en Oru Appapa donde participó, por excepción, una mujer que, por razones ya argumentadas, debía ser anciana —la «ñata», la vieja—, representando a Sikán, presenciando los juramentos y autorizada para que, siguiendo a Sikán, llevase la tinaja del pez Tánze sobre su cabeza en las procesiones.

En el capítulo 4 se han expuesto datos sobre los íremes, a los que pueden añadirse:

que «ñañá íreme» dice Nkríkamo cuando ordenan algo al «diablito» y, como se ha apuntado, a Nkánima también se le conoce por Naña Obe;

todos los jerarcas de abakuá, excepto Isué, pueden ser íremes, todos antepasados que pueden vestir el «saco»;

su presencia en las ceremonias rituales, da un valor trascendental a estas: atestiguan y supervisan, purifican, castigan... «Hablan» con el movimiento de sus cuerpos y manos, pues no emiten sonidos y —supuestamente— no ven, actuando bajo la fuerza mágica del mandato musical de Moruá;

a veces tratan de rebelarse a este mandato y sus movimientos indican su resistencia, pero el conjuro rítmico los domina y quien los sacó del monte para llevarlos al fambá y forzarlos a cumplimentar sus funciones los

hace regresar al lugar de donde vinieron, a su ámbito invisible;

su pantomima es incesante, expresándose en los pasos y ademanes de su danza, todo un sistema de símbolos en el que intervienen el itón que sostienen en una mano y la rama (ifán) que sostienen en la otra, así como los cencerros que cuelgan de sus cinturas y que agitan para hacerlos sonar de maneras diversas;²⁰

como toda en abakuá, el «íreme» es «rayado» y purificado antes de poder cumplimentar sus obligaciones. Se vuelve de espaldas a la cortina que protege el iriongo, dobla la rodilla e introduce un pie para que Iyamba, oculto en el interior del iriongo, «raye» su planta con el cuatro vientos y los óvalos de efor, su autorización para el baile;

su espalda, por alguna razón que desconocemos, es sagrada y vulnerable: «si un rival, otro íreme de una Potencia enemiga llegase a él y con un yeso blanco que esconde entre los dedos del pie (con las manos el efecto es nulo) ráyase su espalda, quedaría para siempre invalidado, jamás podría volver a vestir el «saco», ni servir a la religión de Ekwé. “Deja de ser abanewke”. Es muerto. Se le echa de la Potencia. “Se convierte en mujer”. Se considera la mayor desgracia, lo más trágico que puede ocurrirle a un abakuá».²¹ El resultado de esta impar desgracia es matar o perecer, pero, no obstante, como los espíritus no pueden dar la cara a los vivos, los íremes, cuando se sientan, lo hacen dando la la espalda al público.

Los íremes, representantes de fuerzas naturales o sociales, son un peculiar, fascinante producto de su deificación y explicación, consecuencia, como apuntara Marx de que

un bajo nivel de progreso de las fuerzas productivas del trabajo por la natural falta de desarrollo del hombre dentro de su proceso material de producción de vida;

y por tanto de unos hombres con otros y frente a la naturaleza [...] se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos.²²

El recinto ñáñigo comprende el templo, pequeña casa o habitación llamada fambá, butame o butamú que, como su matriz en África tiene forma rectangular, no presenta ventanas visibles y posee una sola puerta de entrada para uso exclusivo de los iniciados a los más profundos secretos de la sociedad secreta y el insaroko, espacio exterior y público donde se celebran las partes de las ceremonias que pueden ser observadas por extraños.

Efambá es, en efik, la «arena preparada para efectuar los juegos» (Adams) con significado muy parecido al de fambá.

Cada sociedad secreta tiene su fambá, al fondo del cual, hacia la izquierda y, como se ha dicho, oculto por una cortina, está el iriongo, eriongo, fo-ekwé o famballín, el pequeño espacio donde se oculta ekwé y, a la derecha, también aislado por una cortina, otro espacio similar encierra los «sacos», las «imágenes», los íremes, en realidad un vestidor donde se disfraza el abanekwe que deba representar al «diablito» que penetra —y sale— al fambá por una pequeña y única ventana oculta, a su vez, por la cortina.

En sus inicios, seguramente, el altar ñáñigo sería similar —aunque más sencillo— al de ekpe: «una piedra, con un tanquecito —un recipiente con agua— delante. Un altar a la africana»,²³ pero, con su evolución sincrética, particularmente con el cristiano, se pasó de una mesa sobre la cual se ponían los objetos del ritual al uso de un altar muy parecido al de los templos cristianos, como el que reproducimos de Nyegueyé efor en 1927, con sus candelabros, flores, velas y Cristo mezclados con itones, tambores y grafías sacras que coronan la representación de Tánze. Frente a él, sobre el suelo, se sitúan las ofrendas; los gallos, frutos, maderas, yerbas, piedras y aguas...

Ekwé se conservará siempre en el iriongo.

Una gran cortina velará de ojos indiscretos este recinto sagrado, tal y como lo presentamos en la planta de Nyegueyé, de forma que sea imposible ver el altar desde el isaroko; la puerta podrá abrirse sin temor a su profanación por miradas irreverentes.

Algunas fuentes subrayan que el fambá representa el fondo del río donde fue capturado Tánze, que el iriongo es el lugar selvático donde Nasakó escondiera el pez y que la parte delantera del altar es el «embarcadero» donde se firmó el pacto de paz efik y efor.

Como anotamos al tratar sobre los dignatarios ñáñigos y sus objetos-símbolos, estos últimos son los itones y tambores de primer orden: ekwé, sese, mpegó, ekwueñón y nkrikamo, todos los cuales, excepto ekwé, se adornan con muñones hasta alcanzar el número siete por representar a los siete jefes principales, los patriarcas de las siete tribus de efor, los siete espíritus de antepasados-fundadores que pasan a los jerarcas vivos que ocupan sus «plazas» transmitiéndose su inmortalidad, dinamizada por generaciones de poseedores de los poderes sacromágicos.

Ekwé es lo más sagrado, sublime, inefable y hermético de abakuá; a él van el poder de sus muertos y el de las fuerzas de la tierra, el agua, el viento, el sol, la luna y las estrellas; en él está Abasi, es iyá, el pez, úyo porque reproduce la voz, mosongo por sagrado... Durante decenas de años se tuvo especial cuidado en que no se conociera este «fundamento» ñáñigo: su naturaleza, origen y forma de lograr su sobrecolector rugido; en 1882, cuando se publicaron los primeros datos ciertos sobre abakuá, fue presentado, acaso para confundir, como la «pila bautismal», algunos documentos lo definen como una «corneta o bocina que produce un sonido bronco semejante al mugido de una vaca», en 1925 Juan Luis Martín lo asimila a la palma y en 1934, a pesar de que ya Fernando Ortiz lo había descrito en su libro *Instrumentos de la música afrocubana*, lo confunde con un instrumento

llamado oro, de origen lucumí, no carabalí, consistente en tres pequeñas maderas unidas por una cuerda que facilita que giren y suenen, en un artículo que finaliza, con su petulante autosuficiencia habitual, añadiendo: «ya tú lector, posees el secreto que te hemos transmitido. Ya puedes ser ñañigo, ya puedes ingresar al “fambá”, entre los “abacuás”, mientras sordamente predia los orígenes del “ecue”». ²⁴

Fue Ortiz el primero en decir que ekwé debe traducirse por leopardo, no obstante saber que es ekpe la palabra que le corresponde en efik y que Adams traduce ekwé por «lo oculto o secreto». Ekwé, en efecto, quiere decir leopardo, pero no en efik, sino en ododop, la tribu emigrante del sur cameruniano de que se ha tratado, la transmisora del secreto a los ekoi kwa y efut que, a su vez, lo cederían a efik. De la posible filiación ekoi de los ododop ya se ha escrito en páginas anteriores, así como de las relaciones ekwé-leopardo e iyámosongo. ²⁵ En cuanto a úyo que es, en abakuá, la voz de ekwé y el propio tambor, anota Adams que quiere decir «voz, mandato, consejo», igual que en el ñañiguismo. Úyo es también el nombre de un poblado de la antigua provincia de Calabar, localizado en territorio ibibio.

El pequeño ekwé posee una sola membrana o «parche» que pertenece a Isunekwe y descansa sobre tres patas que representan tanto a los tres primeros grupos a quienes la tradición asigna la posesión del «secreto»: Usagaré, Eforisún y Bakokó, como a los tres jefes máximos; Isué, Mokongo e Iyamba que lo custodia y hace sonar, ya directamente o por delegación. Es depósito-amo de las vidas de los abanekwes que han dejado en él, con sus alientos, sus nombres y juramentos: por el principio mágico de «la parte es igual al todo» aliento y nombre bastan para poseer la integridad del hombre.

También se unen en ekwé los espíritus de obón Tánze y de Sikán traídos al beromo por los poderes de Ekweñón y su tambor; se fortalece con sangre de gallo y, por repudiar todo lo femenino, hay que «mostrarle» la cabeza y testículos del chivo sacrificado en representación de Sikán.

Jensen expone respecto a las muertes rituales, a los sacrificios sangrientos que:

Entre todas las costumbres de pueblos no occidentales que abren un abismo entre sus plasmaciones culturales y las nuestras, son sobre todo aquellas en que figura el dar muerte a hombres o animales, las que han reforzado particularmente nuestro juicio de la barbarie de las culturas primitivas [...]. Doquiera que nos encontremos con sacrificios de animales —y casi sin excepción son animales domesticados, porque se trata de culturas que cultivan la tierra—, forman parte del conjunto de los actos de consumo de la carne o la ofrenda de determinadas partes a determinados seres divinos, pero forman también siempre parte de los mismos el que el animal sea llevado vivo al lugar del culto, para ser sacrificado ahí [...] el sacrificio es loado y se destaca como hecho importante para la conservación del orden del universo [...] lo importante es dar muerte [...]. La loa del matar se encuentra sobre todo entre los pueblos agricultores, tanto antiguos como recientes, que por lo regular suelen ser preponderantemente los portadores de fenómenos tales como la caza de hombres, el sacrificio humano y el canibalismo [...]. Por lo que se refiere a nuestro reparo moral, hay que destacar que las occisiones no han de confundirse con un homicidio desmesurado. En efecto, el homicidio es tan punible en dichas culturas como entre nosotros. El matar loado está estrictamente reglamentado por el rito religioso.²⁶

En las ceremonias funerarias se sustituye el ekwé de las iniciaciones y otros actos litúrgicos por un cráneo humano, el bakri ñampe, supuesto cráneo de Sikán con su parte superior seccionada y cubierta por un «parche» que también se fragaya, pero no con sangre sino con pez rubia y vino seco, obteniéndose un sonido más apagado que el de ekwé, más desesperado y doliente.

Tan sagrado como ekwé es el sese o seseribó, pero no se guarda a su respecto el grado de hermetismo que con el primero. Del sese nació ekwé dicen los ñáñigos porque su fabricación por Nasakó precedió la de éste y porque recibió primero a úyo, la voz divina que, posteriormente, cuando calla en ekwé, va al sese, a la brujería que contiene en su interior y permite que se exprese.

El sese no se tañe, no es, propiamente, un tambor, sino un recipiente cubierto por un «parche»: inicialmente un gran güiro, de los que sirven en África para conducir y conservar agua, partido por la mitad, donde se guardaron las cabezas de Tánze y de Sikán. De ahí que en Cuba «se cargue» con una heterogénea mezcla de ingredientes, una «concentración de fuerzas», el conjunto de poderes de la «madre naturaleza» a disposición ñáñiga; tierra de cementerio, huesos humanos, cabeza de gallo, oreja de chivo, vino seco, aguardiente, partes de la mokuba, cabellos de las cabezas de los obones y abanekwes notables, sangre recogida en algodón del lado izquierdo de sus pechos, aceite santo y agua bendita traída de la iglesia cristiana...

Su bondad le impide tomar parte en las ceremonias fúnebres u observar los castigos infligidos por los íremes a los abanekwes díscolos. Recibe el primer juramento del iniciado, consagrando a quien confirmará ekwé, y sanciona la efectividad de las demás piezas y atributos de la parafernalia mística.

Su custodio es Isué, de ahí que haya ñáñigo que lo haga proceder de tierra oru; debe forrarse con piel de leopardo en señal de señorío, de fuerza y poder y adornarse con caracoles —cauris— que remedan los dientes de Sikán.

Una solemne ceremonia presidida por Isué, acompañada por cantos e invocaciones al sese, Abasi y Nasakó, sirve para el cambio de su «carga»: de rodillas en el iriongo, cada uno portando su muñón tomado del sese, Isué, Iyamba, Mokongo e Isunekwe, con Mosongo, Ekweñón y Nasakó, proceden a destapar el tambor-urna, sacar y botar su «carga», limpiar

su interior, rayarlo con los signos correspondientes y depositar una nueva «carga» mientras se le sostiene sobre la cabeza de Isué.

Mpegó es, como ekwé y el sese, obra de Nasakó, otro tambor pequeño con el muñón de su «plaza» hecho con plumas de gallo blanco, a diferencia de las del sese que lo son de gallo negro, y la firma de Mpegó en su único «parche». Como es el «tambor de justicia» su construcción precedió a las del sese y ekwé pues debía condenar a muerte a Sikán e imponer la ley ñáñiga. Nació de Tánze, de él recibió la «voz» que impone el silencio dentro y fuera del fambá. Sirvió para crear la primera «potencia» ekoi, repartir sus «plazas» y ordenar la aplicación de castigos por Nkríkamo de acuerdo al dictamen de los obones.

También sagrados, pero menos prominentes, los tambores ekweñón y nkríkamo, adornados con los muñones de sus «plazas» son, como se ha expuesto, los receptores-conductores de los espíritus de Tánze y Sikán, el primero, y de los íremes, el segundo.

Ekwé, sese, mpegó, nkríkamo y ekweñón son tambores simbólicos, no producen música, sino algunos sonidos por percusión o frotamiento que reproducen voces míticas, son —excepto el sese— tambores parlantes. Los tambores musicales, los de la orquesta ñáñiga, limitados al isaroko, forman un segundo grupo de cuatro tambores: bongó nchemillá, biankomé, obi-apá y kuchiyeremá acompañados por un ekón (cencerro), dos itones (palos percutientes) y dos erikundi (sonajas o maracas).

De todos ellos sólo hemos localizado el ekón o nkom del Viejo Calabar, un instrumento efik de hierro con forma de embudo (Adams). Del bongó y su origen bantú ya se ha tratado.

Todos ellos, como los «sacos» y mbori se juran, purifican y «rayan» con ngomo, el yeso o arcilla endurecida, el indis-

pensable «ser» ñañigo que hace «nacer» los símbolos que habilitan las personas y objetos del rito: el amarillo para la vida, el nacimiento, la luz del día, el sol engendrador y dispensador de energía, y el blanco para la muerte, ngomo mbakara, en efik ndon mbakara (Adams), la luz de la luna, el sol frío de los muertos.

Los árboles sagrados, también «rayados», son la palma y la ceiba: la primera, porque a su sombra apareció obón Tánze, observó su portentoso hallazgo y recibió entre sus raíces los restos de Sikán; la segunda, por representar a Abasi, el lugar donde se consagró al primer Mokongo y donde espera mbori su ejecución para salvar y glorificar a los abanekwes.

Los «derechos», situados delante del altar hasta su distribución, son ofrendas para vivir y morir en ekwé: plátano verde, ñame, caña de azúcar, ajonjolí, madera, pescado ahumado, jutía, aguardiente, vino seco, jengibre, pimienta, carbón, pólvora, tres piedras...; todo lo necesario para la función sacra en el fambá, la comida de comunión y la confección de las mokubas con sangre de gallo, jugo de caña, plátano, ñame, aguardiente de palma... que sirven para propiciar los espíritus del río, de los vientos, del monte, para alimentar al sese, a ekwé y otros objetos y para el juramento de iniciación...

El agua bendita, aceite santo, velas e incienso, así como la calificación del sese como «cáliz», de ekwé como «pila bautismal» y, de la mokuba como «ostia», acusan el sincretismo del ñañiguismo con el cristianismo. En algunas sociedades, todas de efor, la rama más sincretizada, la imagen de la virgen ocupó un lugar preeminente; como virgen de Regla en Nyegueyé, la Purísima en Betongó y la Caridad del Cobre, por su afinidad con el agua, en Oddán. En Ebión, «tierra» del barrio de San Lázaro en La Habana, fue sustituida por este santo católico, muy reverenciado por los descendientes de africanos en Cuba dada su relación con las enfermedades. A Cristo en la cruz lo representa Abasi.

Algunos otros objetos, como los cauris, especialmente apreciados en la «regla de Ocha»,²⁷ eran traídos de la lejana África por mercaderes isleños (de las Islas Canarias) residentes en Cuba.

Baroko bekusé se llama a «la jefatura» reunida para imponer el castigo más duro. Todos los jefes en contra de un culpable [...]. Un tribunal al que asiste toda «la Jefatura, las siete Primeras Plazas, juzga los delitos y decreta las Suspensiones».²⁸ Dada la esencia religiosa ñáñiga, el carácter sagrado del juramento de iniciación que debe servir para preservar de oídos profanos los secretos del mito y del culto en que se basa, ninguna transgresión de los abanekwes a este pacto, recogido en «siete mandamientos», debe quedar impune pues, a diferencia del cristianismo que puede transferir para la vida en el «más allá» el castigo de los «pecados» en esta, los ñáñigos castigan en vida.

Resumiendo, los «siete mandamientos» de abakuá son:

Primero: Guardar el secreto. No revelarlo.

Segundo: Matar por ekwé si es necesario. Defenderlo hasta la muerte.

Tercero: Respetar y obedecer a los cuatro obones y otras «plazas» importantes.

Cuarto: Ser buen hijo y buen padre. No ofender a la propia madre.

Quinto: Ser buen hermano (en religión): asistir y socorrer a los ecobios o moninas que lo necesiten.

Sexto: Respetar la mujer del hermano (en religión).

Séptimo: Ser hombre a todo, valiente, no afeminado. No dejarse pegar por nadie y, sobre todo, por una mujer.

En caso de ofensa de mayor gravedad es preciso «plantar», sacrificar un gallo a ekwé y obtener su voz divina por Iyamba.

El baroko bekusé comprende el testimonio de acusadores y testigos y, como en la antigüedad o el medioevo europeo, la ordalía. En presencia de todo el «juego», alrededor de una mesa sobre la cual se coloca el tambor mpegó, con la asistencia del acusado, el acusador y los testigos, se sientan los siete jefes y, tras el triple toque de mpegó por Mokongo, se inicia el juicio.

El acusador jura decir verdad y, para garantizarlo, se le da a beber mokuba con poder de Abasi: de mentir sus palabras se volverán contra él. Se escucha a todos, Mpegó anota las declaraciones y los obones quedan solos para deliberar, a veces con obones de «potencias» amigos invitados al juicio, y se sentencia.

Como el sese posee virtud remisiva —si el reo se apodera de él colocándose bajo su amparo se libera de la pena impuesta— se le mantiene lejos del butame y es el primero en ser informado de la sentencia, después se notifica al oculto ekwé por Isué e Iyamba lo fragaya tres veces para que deje oír su conformidad.

Los delitos se clasifican en graves y leves. Son graves: violar el secreto, profanar, vender o entregar a traición un objeto sagrado; no defender a ekwé si un enemigo intenta apoderarse de él; divulgar el contenido misterioso del fambá; sus enseñanzas, lengua y significado de los símbolos; ultrajar o maltratar a los propios padres; empujar, pisar los pies o golpear a un íreme; no atender a moninas (hermanos en religión) enfermos o muertos; matar, herir o robar dentro del «juego»; afectar el honor personal de los ecobios con faltas de respeto a los mismos o al pudor de sus madres y hermanas; ser homosexual. Son leves no pagar las cuotas —si se reitera puede llegar a grave— y todos los actos que puedan

afectar la buena marcha de los ritos: peleas, alcoholismo agresivo —si se vierte sangre se agrava—; utilización del nombre de la «tierra» para recaudar fondos sin autorización, etcétera.

La pena para los delitos graves puede ser la «muerte en vida» del transgresor o su muerte real, con el uso de venenos brujos.

Cuando a un hombre se le hace nlloro con el tambor de Nkrikamo [...] no se despide su espíritu. Cuando muere Ekwe lo llora, aunque sea culpable, porque Ekwe no mata a su hijo. El espíritu, el nombre del hijo, queda en el Ekwe, hasta que se le despide de Ekwe [...] Ni el Ekwe ni el Sese castigan, por eso lo hace Nkrikamo, que es también tambor activo.²⁹

Un ejemplo de esta expulsión en vida de un abakuá, equivalente a su muerte por el nlloró o «llorao» que extrae su nombre de ekwé, expresión de la peculiar ética por que se rigen los ecobios con su código de sanciones ajenas a las del mundo oficial, es el caso de un ñáñigo de nombre Amado Flores que fue condenado a casi dos años de prisión por la Audiencia de Matanzas en 1904 acusado de herir a balazos a un individuo. Si este último hubiera sido una persona extraña a las sociedades secretas, los ñáñigos no hubieran tomado medida alguna contra Flores por no ser asunto de su incumbencia, pero se trataba de un «hermano» suyo, miembro de su propia «tierra» Efik Abaroko, y sus obones lo condenaron al «llorao» en vida practicándose su rito funerario como si hubiera muerto, con una vela envuelta en un papel escrito con su nombre completo y encendida al revés.

Referencias a eliminaciones físicas de ecobios las hay en un caso de Biabangá Muñón de Matanzas y en otro de Osangri Moto de La Habana, ambos por el ingreso de homosexuales en las filas de sus miembros a pesar de saber que ekwé «no

acepta nada femenino». Para su castigo se acudió al arma segura de Nasakó, la brujería: polvos de sapo o semillas de la planta llamada «pendejera» (*Solanum torvum*, Siv) o, como apuntara un ñáñigo,

en el primer plante, se le da a beber en aguardiente un veneno a base de curamagüey (*Marsdenia clausa*, R. Br.) que se guarda aparte en una botella detrás de la cortina del Secreto. Podría emplearse también la semilla triturada de framboyán (*Delonix Regia* (Bojer) Raf.) pero esta destruye el intestino, mata llamando la atención y deja huellas en las vísceras [...]. No conviene.³⁰

Otra pena es la «suspensión», la prohibición al infractor de asistir a los «plantes» y demás actos de su sociedad por un período más o menos largo que culmina en un «plante» en que «paga sus derechos», promete a ekwé no reincidir y es reintegrado con plenos derechos.

Todos los castigos se comunican a las «potencias» de acuerdo a un principio general ñáñigo que establece que las sanciones de una de las sociedades son válidas para las demás. Este oficio del 10 de octubre de 1955, muy parecido a otro de 1868, es prueba de esto:

Hermanos:

Por el presente oficio nos dirigimos a Uds. para notificarles que en Junta celebrada en los corrientes se tomó el acuerdo de suspender al hermano Mosongo de nuestro Juego, por tiempo indefinido.

Y para constancia se expide el presente oficio.

Mokongo...

Pero la pena más habitual parece ser la de azotes, dirigida por Nkríkamo como Obón Ntui y ejecutada por Mboko, Nkó-

boro u otro íreme con una de las cañas que para este fin conserva Mboko pues no se permite azotar con otro objeto; al reo, ntiero, se le atan las muñecas a las rodillas, Nkríkamo canta, baila el «diablito» y comienza a golpearlo en las nalgas,

en ese momento, en esa posición, la espalda arqueada, la cabeza baja, esperando el golpe (cañazos), el reo es Mbori, es Sikán [...]. Inmediatamente de sufrida la punición, se purifica al abanekwe; se asperga, se incensa y la mácula del pecado y del castigo se la lleva un gallo que, por último, se le pasa tres veces por el cuerpo. Isué aparece entonces cargando el sese, lo entrega al ekobio «para que hable con él» y si son dos o tres los moninas que por haber reñido entre sí han sido castigados, Isué se los da a besar uno a uno. Hacen acto de contricción, le piden perdón, se reconcilian, juran no reincidir y todo ha terminado.³¹

En ausencia de la víctima se aplica una brujería con supuesto resultado exitoso: se entierran siete, catorce o veintiuna espinas en cera —por su carne— a fin de que enferme gravemente o muera.

Los obones sólo son juzgados por otros obones constituidos en un tribunal superior. Si son «suspendidos» cesan de ejercer como «plazas». En realidad, los obones están situados muy por encima del resto de abanekwes, con beneficios, prerrogativas y posibilidades superiores, dentro y fuera de abakuá. Su posición, salvando las diferencias históricas, recuerdan las de un Effion, Eyo o Iyamba del Viejo Calabar. El Reglamento de Akanarán Efor No. 1, de 1882, que adjuntamos como anexo, puede servir para comprobarlo.

N O T A S

- 1 Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá...*, ed. cit., p. 20.
- 2 Lydia Cabrera: *El monte...*, ed. cit., p. 201.
- 3 Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá...*, ed. cit., p. 94.
- 4 José A. Rodríguez García: «The ñañigos». (En: *The Island of Cuba Magazine*, vol. 1, no. 3, march 1899. The Island of Cuba Publishing Co. Habana, p. 119.)
- 5 El *itón* de Mokongo simboliza «su divinidad» y autoridad como «poder absoluto» y «justicia suprema». Cuando se reúnen varias «potencias» son los *itones* de Mokongo los que las identifica pues usan iguales —o muy parecidos— trajes y objetos, habla la misma jerga, comparten similares cantos y toques de tambor y repiten en un ritual común a todas. De ahí que sea necesario llevarlo a todos los actos públicos y privados.
- 6 Harry H. Johnston: *A Comparative Study of the Bantu and Semi-Bantu Languages*, vol. II, ed. cit.
- 7 En el Viejo Calabar existió la costumbre de sacrificar muchachas albinas al río para que este facilitara abundante pesca y conjurar sus peligros.
- 8 Debe aclararse que, como tan frecuentemente en abakuá, no hay un criterio unánime respecto a los componentes de esta «junta directiva». Hay testimonios que sustituyen a Mpegó, Ekweñón y Nkríkamo por Nkóboro, Mosongo, Abasongo o Nasakó.
- 9 Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá...*, ed. cit., p. 20.
- 10 Dice Simmonds que «se consideraba a los esclavos de origen Efik o Ibibio como sumamente fieras; en las Indias Occidentales eran conocidos por Moko» D. Simmonds *An Ethnographic Sketch of the Efik*

People... ed. cit., p. 7. (Tomado de C. G. A. Oldendorps. *Geschichte der Mission der Evangelischen Brüder auf den Caribischen Inseln*, 1777.)

11 *Encyclopaedia Britannica*. Encyclopaedia Britannica, Inc. 1955.

12 En Cuba la palabra congo, como carabalí o Guinea, comprendió etnias mucho más numerosas que las que habitan en el país así denominado actualmente. Debe considerarse como bantú. Para mayor información a este respecto se recomienda la lectura del libro de Philip D. Curtin: *The Atlantic Slave Trade...* ed. cit.

13 Philip D. Curtin: *The Atlantic Slave Trade...* ed. cit., p. 188.

14 Gabriel Debien: *Les esclaves aux Antilles Françaises (XVII^o-XVIII^o siècles)* Base Terre. Societé d'histoire de la Martinique, 1974, p. 49.

15 *Erikundi*: instrumento musical compuesto por cuatro marugas bicónicas unidas en cruz.

16 P. Amaury Talbot: *In the Shadow of the Bush*, London, William Heinemann, MCMXII.

17 Hay dos barokos: el baroko ninyao, o baroko completo, cuando se juramentan o «nacen» todas las «plazas» de una «nación» o «potencia» y el baroko nansáo, cuando sólo se consagran dos o tres «plazas».

18 Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá...*, ed. cit., p. 237.

19 Lydia Cabrera: ob. cit., p. 75.

20 Para mayor documentación al respecto sugerimos la lectura del libro de Fernando Ortiz, *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba...* ed. cit., pp. 361-362.

21 Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá...*, ed. cit., p. 205.

22 Carlos Marx: *El Capital*. (En: Carlos Marx y Federico Engels: *Obras*. Tomo 23, pp. 89-90.)

23 Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá...*, ed. cit., p. 129.

24 Juan Luis Martín: «Ecué, es una deidad africana.» Artículo en *El Popular*. Agosto 15, 1934.

25 P. Amaury Talbot: *The Peoples of Southern Nigeria*, vol. IV, ed. cit., pp. 59 y 68.

26 Ad. E. Jensen: *Mito y culto entre pueblos primitivos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 187-188.

27 Manifestación religiosa de los lucumís, básicamente de procedencia yoruba.

28 Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá*, ed. cit., p. 251.

29 Lydia Cabrera: ob. cit., p. 248.

30 Lydia Cabrera: ob. cit., p. 245.

31 Lydia Cabrera: ob. cit., p. 253.

Capítulo 6

Tánze, Sikán y el pacto de los obones

Soy más grande que el viento.

El íremo

La esencia del ñañiguismo la expone su mito: la captura y muerte del maravilloso pez que daría un destino de gloria y prosperidad al pueblo que lo poseyese; los infructuosos ensayos iniciales por recuperar su voz; el sacrificio de Sikán; su sustitución por mbori y el éxito final que culmina en la fabricación de ekwé; la posterior expansión de la sociedad secreta, plenamente constituida, por otras regiones y tribus.

Como Cuba estuvo entre las regiones de dicha expansión, de dicha creencia, el mito ñañigo no sólo llegó a playas cubanas sino que ha sobrevivido hasta la fecha. Pero, sorprendentemente, hemos descubierto que, a pesar de coincidencias generales básicas existen, por lo menos, tres versiones del mito y un gran número de variantes menores.

Es posible que el sistema de creencias ñañigas no llegara a constituir una mitología coherente y unificada, aceptada por todos los grupos tribales del Viejo Calabar donde nghe y ekpe lograron imponerse y, como en muchas otras mitologías de pueblos divididos política y socialmente, refleje sus diferencias e intereses particulares en cambios genealógicos, orígenes, el papel desempeñado por los héroes y las relaciones mutuas entre pueblos de convivencia y supervivencia precarias.

A Cuba debieron llegar, por esclavos procedentes de estos distintos grupos étnicos, sus respectivas versiones del mito, pero como variaron sus condiciones económicas y sociales, como necesariamente perdieron sus más íntimos vínculos tri-

bales incorporándose a una heterogénea multitud desarraigada y, más tarde, a una nueva nacionalidad, estas variantes se mezclaron entre sí sin orden ni concierto, con peregrinas alteraciones y/o añadidos hoy desconcertantes, de tanto más difícil estudio por cuanto no poseemos las versiones originales del mito, quizás ya perdidas en África.

Las tres versiones que se presentan, correspondientes a las tres ramas del ñañiguismo: efor, efik y oru, son el resultado de dicho descubrimiento y difícil estudio, es posible que una u otra versión presente elementos ajenos, pero creemos válida su presentación como problemático punto de partida para más ricas y definitivas investigaciones posteriores.

En un capítulo posterior se presentará un análisis comparativo entre el mito y el rito ñañigo exponiendo la íntima relación entre ambos, así como la verificación en el mito de los antecedentes ya expuestos de ekpe, el primitivismo de su reflejo social y la posibilidad que brinda para reforzar algunos criterios que sustentamos sobre la procedencia geográfica de ngbe-ekpe.

Han sido fuentes principales para la restructuración del mito el testimonio de un ñañigo cubano, preso en la isla de Ceuta en el último cuarto del siglo XIX, recogido por Rafael Sallillas y la dispersa información que suministran Fernando Ortiz en *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba* y *Africanía de la música folklórica de Cuba* así como Lydia Cabrera en *El monte* y *La Sociedad Secreta Abakuá*.
Primera versión: EFOR

Un pescador en Efik Kondó (o un ibibio), al recoger su nasa, se estremeció al oír subir el Poder del fondo de las aguas; Úyo chilló en el Oddán, alejándose o acercándose.

Otros pescadores lo oyeron en distintas partes del río, a algunos se les mostró —un momentáneo relumbre a flor de agua— allá, en Otoriafane Obane.

En Bekura Mendó, tierra de Usagaré, el Gran Poder había tomado la forma de un Pez que se escondía en el limo de las riberas del río.

Era la reencarnación del viejo rey Obón Tánze.

Su aparición se había profetizado. El pueblo sabía que era Tánze, rey ekoi, quien tronaba en el río dando muestras de su poder.

Se le cantó y buscó por ríos y cañadas.

Su extraña Voz, entrañable bramido, era la de Abasi.

¡Obón Tánze! ¡Iyá, Ndibó, Anfonó, Krúkoro, Úyo, Nacharén, Boko, Elori lori, Kefenberé! ¡Ekwé! ¡Tánze el del cuero divino! ¡Tánze-Secreto y Fuerza! ¡La Voz!

Nangobié de efor, el más viejo, el más sabio de los Nasakó, velaba noche y día, a solas con su mañongo umpabio y su ntubikán, observando los amplios y veloces movimientos del Pez, ora aquí, ora allá, nadando en el Oddán.

Era brujo. Sacerdote de Abasi y de los Karabalío Okambo. El brujo medio congo más poderoso de África. Poseía el don de la doble vista que ve lo oculto, los espíritus. Poseía paciencia. Nangobié Nasakó Bríkamo. Obón Abá. Autorizado por Abasi para officiar en efor y en efik.

Pero el brujo Itaro, en tierra efik, también velaba.

Con ofrendas de sangre, absortos en sus brujerías, Nasakó e Itaro trataban de atraer a los poderosos espíritus del Oddán: a los antepasados reencarnados en el pez, el cocodrilo y el majá.

El honor, la prosperidad, la salvación, aguardaban a la tribu que hiciera suyo el Pez.

Diariamente, largas y secretas reuniones confabulaban con Nasakó a los ancianos y hombres notables de efor.

Mokuire, padre de antigua estirpe, jefe de los guerreros, el hombre más respetado de su tribu, había jurado obedecer ciegamente a Nasakó, quien lo protegía especialmente. Unido al brujo, sin ocultársele que quien encontrase el Secreto sería sacrificado, buscaba la Verdad.

Tenía una hija, Akanabionké Sikaneka, que todos los días, antes de amanecer, iba al río a buscar agua en un gran güiro vacío que cargaba sobre su cabeza. Allí lo sustituía por otro lleno de agua que había dejado el día anterior en una casimba abierta a orillas del río y regresaba con él.

Así satisfacía la necesidad de agua fresca y limpia de su casa.

Cerca de la casimba se alzaba una palma.

Nasakó había designado a Mokuire y al congo Moko para vigilar el sendero que conducía al río, mientras que los Abere, Aberiñán y Aberisún, mellizos albinos de Ekerekwá, guardaban el que conducía a su tierra.

Aquella mañana, como de costumbre, Sikaneka sustituyó los güiros y se dispuso a regresar a su aldea.

En ese momento Nasakó vio en el espejo de su ntubikán que el Pez ya no estaba en el río. En ese momento, cuando Sikaneka halló el Pez, la primera brujería, la más vieja, toda la brujería, la hizo efor.

Moko era brujo: trazó un gandó en medio del camino.

A sólo unos pasos del río Sikaneka sintió que algo se agitaba dentro del güiro que cargaba y vio a dos enormes serpientes que se deslizaban hacia ella.

Nasakó había ordenado a Mokuire dirigirse inmediatamente hacia el río pues era a ella a quien se revelaría lo Divino y enviado las serpientes para asustar a la muchacha haciéndola arrojar el güiro. Pero un pescador de Efori Nkomo, el valeroso, el chekendeke Eribangandó, las echó a un lado y dejó paso libre a Sikaneka.

Llegó hasta el gandó y, mientras que los Abere daban tres vueltas a su alrededor, un jadeo estentóreo, espeluznante, sonó en los oídos de Sikaneka.

—¡Ekwé! ¡Ekwé! —chilló el Pez, exclamó Obón Tánze, sólo en el güiro.

La Voz hizo sagrada la cabeza de Sikán. Ella, una mujer, fue la Portadora de la Fuerza que engrandecería a efor. Ella, una mujer adorada porque ha'ló a Úyo: ¡Sikán Abanekwe! ¡Impercedera!

Un pescador, Imoserimú, oyó también a Ekwé.

Al llegar Mokuire, Sikán temblaba. Trató de explicar a su padre lo acontecido, depositó el güiro en la tierra y, de nuevo, ahora ante él, dejó oír la Voz su gran bramido.

Sikán se preguntaba si el sonido salía de dentro o de fuera del güiro, del río, o del viento.

—¡Calla! —le ordenó Mokuire— ¡no dirás a nadie lo que has oído!

Fue él, Abanekwe Kan Kan, el primero en conocer el advenimiento de Ekwé, el primero en ver y oír al Misterio. El que nunca muere. El abanderado. El justicia mayor Por padre de Sikán y lustre propio con derecho al «poder absoluto e ilimitado de la Fuerza y de la Justicia al servicio de la Fuerza oculta de Ekwé».

Efor recibía el Secreto.

Un majá se enredó en torno del güiro

El día se volvió noche.

También Abasi es brujo.

Mokuire tomó el güiro, recostó a Sikán contra la palma y, cuando la vio menos emocionada, la condujo hasta el iriongo, la cueva-santuario de Nasakó.

El brujo recibió el Secreto, lo colocó junto a su mañongo umpabio y comprobó que se trataba del Deseado, del esperado yuyú.

Rodeado de sus siete kunansas preparó las siete yerbas purificadoras y consagró el Pez. Avasalló sus siete semillas de mate para que no mintieran y les preguntó —¿vio Sikán el Pez?—... después preguntó a la muchacha —¿viste lo que contiene el güiro?

—No —respondieron las semillas de mate.

—No —juró Sikán—, no sé lo que contiene el güiro.

Nasakó no se convence. Envía al río a Moruá Yuánsa, su kumansa que debe agitar el erikunde y preguntar a los espíritus: —¿miente Sikán?, ¿ha visto Sikán el Pez?

—No —afirman los espíritus—, los ojos de Sikán no lo vieron.

Incomunicada en la cueva, espiada, Sikán vive aterrorizada. A veces ve los rostros venerables y graves de los hombres de su tribu que visitan a Nasakó y adivina que hablan de ella y del bramido que oyó cerca del río.

Dentro del güiro, también en la cueva, Tánze subusu no habla, no come.

Los ancianos meditan, escuchan los oráculos, cambian impresiones en continuas reuniones secretas.

—¡Eso es mío! —alcanza a gritarles Sikán—. ¡La voluntad de Abasi me dio lo que me han quitado!

¿Cómo devolver la voz a Tánze? Moruá Yuánsa volvió al río llevando su erikunde para atraer la voz, buscando ayuda y respuesta en los espíritus.

Pero fue inútil. Tánze murió.

Tánze, Ekwe dentro del güiro, dentro del sese, el primer fundamento, el primer ekwé, lo más importante de Guinea.

Para gloria y grandeza de efor Nasakó ideó hacer el objeto sagrado, el Gran Poder, el fundamento donde volviera a fijarse el espíritu de Tánze logrando que resonase, otra vez, su Voz (los espíritus son transferibles, se llevan y se fijan en un objeto).

Madre-sese con su carga bruja de Tánze-Iyá haría hablar a ekwé y guardaría su Voz cuando callara Úyo. Tambor que no suena. Bongó Mosongo vestido de leopardo. Sese Akanarán cuando guarda la cabeza de Sikán.

Nasakó purificó con las siete yerbas a los siete kunansas, los roció con agua de río y de coco, los sahumó con incienso de costa para que el humo los limpiara y pasó un gallo vivo por sus cuerpos para dejarlos immaculados.

Con ellos comenzaron los primeros ritos ñañigos. En tierra de Awana Bekura Mendó creó Nasakó la religión de ekwé.

Los kunansas llevaron el Pez al río, lo desollaron, extendieron su divina piel sobre una piedra y la dejaron secar bajo los rayos del sol. Más tarde, en secreto, Nasakó la llevó al templo de los Karabalío Okambo y cubrió el güiro de Sikán con la piel de Tánze.

Buscaba un asiento para su voz.

En Ubane, tierra efik que linda con efor, en el baroko nansáo de Usagaré, con el sese, Nasakó hizo la primera consagración, recibió el juramento de los siete jefes de las siete tribus de efor. La ley que regiría su sociedad unió de forma inquebrantable a los hijos de Obón Tánze, de ekwé.

Nkóboro, íreme, presenció la consagración y dio fe de ella.

Pero era débil el espíritu que venía en el viento. En su propia piel la voz de Tánze era sólo un recuerdo de su Voz.

Carapachos de jicotea, pieles de majá y de jutía, cueros de cocodrilo, de venado, de carnero, trataron de recogerla... se ensayó con el ekón. Esfuerzo largo y estéril.

Un congo que huía oyó a lo lejos, en Nyemiyá, sonar el ekón. Su sonido lo orientó y llegó hasta donde estaban Moruá Ngomo y Aberiñán que se apoderaron de él conduciéndolo hasta donde trabajaba el brujo en la transmisión de la Voz.

Nasakó lo condenó, Moruá Ngomo lo rayó y Aberiñán lo mató. La imagen de su espíritu, grabada en una piedra, se convirtió en Anamangüi.

En la piel humana, como en la del Pez, la voz de Tánze se apagaba.

¿Cómo reanimarla? Con sangre de Sikán, que debía atraer y amarrar el espíritu de Obón Tánze.

Nasakó la condenó a muerte. Sería inmortal.

Pero para condenarla, constituir la nación e imponer la ley y el orden construyó el Principio del Respeto, el tambor mpegó. Era como el sese, medio güiro sellado con un parche de piel de jutía al que transmitió la Voz. Habla desde entonces con tres golpes que disponen, autorizan y mandan todo.

Ekwé que puede ser visto, mpegó del castigo y la obediencia. Su voz impone el silencio. Tambor de justicia entregado a Mokuire-Mokongo, el Justicia Suprema de Abakuá.

Después construyó y dio fuerza a los tambores Ekweñón y Nkríkamo.

Sikán no era una esclava, su muerte era un asesinato que debía ocultarse. Era la providencia que la inmortalizaba, la que la condenaba a muerte.

Nasakó convocó un tribunal integrado por los siete jefes de efor, los primeros siete hijos de ekwé, para que ratificaran la sentencia que había hecho caer sobre Sikán.

Así se hizo y mpegó, en manos de Mokongo, lo confirmó.

Se designó verdugo, por sus altos méritos, a Moko-Ekweñón.

Sería el Ministro de la Sangre. Nunca más ejecutaría otra víctima, pero sería el responsable de los sacrificios, de buscar la voz en el inextricable monte y de preparar la mokuba.

(Más tarde, con mbori, como Sikán, los Abere tomarían el lugar de Ekweñón asesinando por él, una y otra vez, a Sikán.)

Mokongo dijo a su hija: —Serás Sikán Kien, poderosa y sabia. Ahora te vendaremos y después verás el Secreto.

Nasakó esperaba, escondido en el monte.

Seguidos por el silencioso Ekweñón, Mokongo guió a Sikán hasta la ceiba sagrada que crecía junto al río. Nasakó la purificó con yerbas y aguas.

Mbema, íreme de lo profundo del río, íreme de la soledad del monte, fue el primer espíritu que acudió a presenciar el sacrificio.

Nasakó dio la señal y Ekweñón colocó un lazo alrededor del cuello de Sikán que gritó: —¡Ekwé siempre será mío!

—¡Hija, la ley se cumple! —dijo Mokongo mientras el lazo se cerraba en el cuello de la joven hasta estrangularla.

Su espíritu fue por el aire al río a reunirse con los grandes y a ser grande en el agua, la madre de los espíritus, de donde nacemos y a donde volvemos.

Sikán partió para volver, para dar vida y ser adorada. Para parir abanekwes. Del río viene la Voz al templo. Al río se llevan sus derechos, los de Tánze y los de los antepasados: el majá, padre del agua, el cocodrilo, el pez... los guardianes del iriongo.

Nasakó trabajó con su magia. Como había dado vida y sacramentado a Tánze, haría ahora con Tánze y Sikán. Nada habría de perderse.

Su sangre era la más fuerte, la de la dueña de ekwé. La derramó para dominar a los muertos, transmitirlos y fijarlos. La recogió con algodón y la llevó a su mañongo umpabio. Dibujó un cuatro vientos en medio de la piel de Tánze y lo vivificó con sangre: se producía la unión —abanekwe nyumba— de Tánze-Sikán; juntó sus cabezas en el sese y lo adornó con trece plumas del primer gallo ofrendado a Sikán tras su muerte; mezcló partes de las carnes y sangres del Pez y de Sikán y preparó la primera mokuba con la cual marcó el yeso y el sese; engalanó el itón que otorgó a Mokongo con sus intestinos y sus ojos, con los de Tánze, símbolos de la autoridad, se pusieron sobre la piel divina.

Eribangandó llevó ofrendas a los espíritus guardianes del iriongo y Nkánima, dejándolas en la ceiba, llevó las del monte. Ibiandi ofreció la primera comunión con sangre y carne humana y, con la mokuba, comulgaron los iniciados, incluyendo a Mokongo.

El signo de la iniciación fue trazado, con el polvo blanco de los huesos de Sikán, en el centro de la cabeza de los consagrados al servicio de ekwé. El resto se conservó para otros sortilegios y la ofrenda hecha al monte se desenterró de entre las raíces de la ceiba, a los noventa días, para convertirla en polvo y guardarla en el sese.

El rey de efor, Yánsuga Mananterioró, que se había opuesto al sacrificio de Sikán, no supo cuando la mataron pero, más tarde, persiguió a Nasakó y a Mokongo, tras poner presos a algunos de sus hombres que le contaron lo ocurrido.

Llegó a convencerse, transcurrido algún tiempo, de que la nueva religión era un tesoro para su tribu y quiso ser su primer jefe, renunció a su corona y Nasakó lo tituló Iyamba.

Isún, el esposo de Sikán, también se había opuesto a su asesinato, así se lo había dicho a Mokongo. Nasakó lo apresó y, para callarlo, para que no revelase lo acontecido, se le otorgó un alto cargo en la potencia: Dueño y Guardián de la

Voz Definida en el Altar de Ekwé. Isún Ekwé Ndube, Isunekwe, representante de Sikán, abakuá perfecto por su consagración al sese y haber jurado ser fiel a ekwé hasta la muerte. El que carga el Secreto y vale por tres obones por el recuerdo de Sikán, de su mujer.

Pero Tánze no revivió en la sangre de Sikán. Su piel no sirvió para transmitir la voz a ekwé.

Finalmente, Nasakó halló el sustituto necesario para hacer el órgano perfecto de Úyo: el enorme chivo de Iyamba, Mbori Abasi Mendó Kairán Mboire Aterimá Ekwé, ocuparía el lugar de Sikán y de todos los sacrificios humanos: su sangre, emumio efor, tendría similar valor a la humana.

Se le lustró, rayó, inició y victimó por los Abere mientras un íreme, de rodillas, expresaba su dolor alzando los brazos para imprecicar al cielo o cerrándolos para abrazar el vacío dejado por la muerte de Sikán.

Como las de Sikán, su sangre y carne sirvieron para la comunión ñañiga y las ofrendas al monte y al río. Al consagrarse en religión todos los fieles apoyarían sus manos sobre su cuero divino.

Así se construyó ekwé. Así llamó y dominó los espíritus la brujería de Nasakó. De Tánze, del Gran Poder en el sese nació mpegó. Del sese nació ekwé. Los tres tambores de güiro, los originales de Tánze, Mpegó y Sikán. Los tres primeros fundadores. Las madres del Kufón Ndibó de los antiguos.

Iyamba tomó un güín de la palma que estaba cerca del río y lo frotó contra el parche de mbori. Ekwé bramó. Abasi habló en el iriongo. Los ekoi oyeron su poderosa Voz. Sin él no hay ekwé, tambor de tres patas como la cola de Tánze.

En Usagaré, en un monte de Bekura, con el sacrificio de mbori se constituyó el primer baroko ninyao, comió ekwé

y se consagraron las primeras trece plazas que gobiernan abakuá y pueden tocar los atributos divinos.

Allí se unieron las tribus de Usagaré, Eforisún y Bakokó.

Obón Tánze Ndibó dejó oír su Voz, Nasakó llamó a los espíritus de los grandes antepasados ekoi, a la legión de espíritus que acude siempre a las ceremonias ñañigas como séquito de Tánze y de Sikán, a lo supremo, lo inmensurable y más sagrado de efor, a los creadores de abakuá.

Los tres jefes, Mokongo, Iyamba e Isué, por disposición de Nasakó arrodillados sobre sus tres firmas, en línea con las tres piedras sobre las que descansaba ekwé y unidos por el sacramento en una sola persona, pensamiento y voluntad, juraron aceptar el gobierno de ekwé y servirlo.

Nkóboro, el íreme más antiguo y temible del Calabar, unido a ekwé por el trazo mágico, presenció y dio fe de los juramentos de los jefes.

Nkánima llevó los tributos al monte.

Así surgió el ñañiguismo.

Y la Voz llamó para crear nuevas potencias. Ekwé creció en efor a partir de las tres primeras tribus, monina sankobio, que tuvieron el pez: de la generadora, Usagaré Nandió (o Mendó), Bekura; y de Bekura, Bakokó y Eforisún, poderosa por su brujería.

De Usagaré nacieron todas las que llevan su nombre: Usagaré Munánbeke, Usagaré Ibondá, Usagaré Osangri Moto, Usagaré Mawaú, Usagaré Bonó o Bondá Usagaré, Usagaré Maribá...

De Bekura nació la ilustre tierra de los Nyegueyé, integrada por la noble familia de los Bekura.

Bakokó consagró a Ekerewá, tres tribus de albinos esclavos suyos, a Araucón y a Nseniyén, la dueña del cielo.

Los Eforisún, en la boca de Ubane, dieron origen a Efori Nkomo, Efori Ntoki, la más bruja, Efori Mebó, Efori Gumán y Efori Mekokó.

Bajo ekwé, con sus siete ramas fuertes y temidas, los efor imponían el terror: envenenaban el agua del río, impedían su paso con un cocodrilo mágico...

Los efik, envidiosos, lo deseaban.

Se declararon una guerra sin cuartel.

Otowañe Nbeke, el hijo mayor, el heredero de Efik Efiguéremo, el rey efik, acostumbraba internarse en la selva para cazar leopardos. Era lo que más quería el jefe efik.

Efor se reunió y acordó su captura. Iyamba envió a la selva sus mejores guerreros con órdenes de apresarlos y conducirlos a Bekura. Así lo hicieron.

Durante siete días los efik lo buscaron inútilmente hasta que Iyamba envió a uno de sus hombres con órdenes de decirles que era su prisionero.

Efik Efiguéremo ordenó a los jefes de sus siete tribus que parlamentararan con los efor proponiéndoles un generoso rescate por la libertad de Otowañe.

Efik tenía la sal, la pólvora y las telas de los blancos. Efor sólo tenía a ekwé.

Iyamba se negó a recibir las riquezas de Efik Efiguéremo. Dijo:

— Si yo les doy el Secreto, ¿se tranquilizará la gente efik?, ¿dejará de hostigar y esclavizar a efor?

Efik se decidió por la paz. Los siete jefes de sus siete tribus aceptaron lo propuesto jurando ser fieles a la palabra dada.

Iyamba les pidió derechos vivos: gallos, jicotea, majá, jutía, carnero, venado y chivo; habían decidido que Otowañe Nbeke

sólo regresaría a su hogar después de su consagración ñáñiga pues sería él quien difundiría el Secreto en su tribu. De no hacerse así, de arrepentirse efik de lo jurado, la vida de Otowañe pagaría la traición de su pueblo.

La determinación de Iyamba promovió nuevas y largas discusiones.

Efor plantó en Bekura. Nasakó purificó a Otowañe y lo presentó a Iyamba con todos sus derechos y este lo consagró haciéndolo Abasongo, el Responsable.

Abasongo sería grande en efor y en efik. Por su alto sentido del deber y la justicia sería responsable, ante las dos tribus, del destino de la religión, del cumplimiento de sus mandamientos y su ley. Por él se hizo la paz. Su itón, el bastón del rey, representa la mayoría de edad, el gobierno propio de una potencia.

Pero este primer Abasongo no estampó su firma ni dejó su aliento en ekwé. Fue consagrado con el sese, pero no confirmado por el Secreto porque, de haberlo sido, al morir un abanekwe efik todos los efor hubieran tenido que guardarle luto y, al morir un efor, regiría lo mismo para efik.

Hacia la frontera entre efor y efik salieron en procesión los hombres de ambos pueblos. Abasongo marchaba en el centro de la de efor cargando sobre su cabeza el eribó, tambor que haría las veces del sese en efik.

Reunidos, marcharon hasta el palacio de Efik Efiguéremo, quien había acudido con sus siete tribus a recibir el fundamento y prestar juramento.

Iyamba dijo: —soy tan grande en efik como en efor.

Todo se hizo como en efor.

Con Abasongo, Vara de la Responsabilidad ñáñiga, nacerían nuevas potencias en efik.

Antes de ser jurados por efor, los efik tenían su tambor bongó al que sacrificaban hombres, congos cuya sangre lo vigorizaban. A ocultas, se puso a ekwé sobre el bongó, Iyamba lo hizo sonar, y se le transmitió la Voz, sacramental paso de brujería con los espíritus de Tánze y de Sikán.

Como el eribó haría el papel de sese, el bongó haría el de ekwé. Se cedió a mpegó.

Abasongo sacrificó el gallo en el baroko ninyao donde se consagraron los mejores trece hombres efik con el seseribó y el bongó.

Nkandemo preparó el banquete ritual.

Efik Efiguéremo se convirtió en el primer Iyamba de la primera potencia efik llamada Efik Efiguéremo Bakondondó Abakuá. De ella surgieron los siete juegos originales efik: India Ubane Mbemoró.

Efik Efiguéremo Bakondondó Abakuá consagró a Tafia Boko Efik Abakuá, esta originó a Efik Kende Yuao, que originó a Efik Abakuá, que originó a Efik Aroko Nyuao, que originó a Efik Kondó y a Efik Mbemoró.

Así se selló la alianza.

El territorio oru lindaba por una parte con efor y, por otra, con bibi. Eran compatriotas de orumiga, de la tribu bibí.

Efor inició a oru, consagró su sese y sus tambores para que los llevaran a su tierra y allí, junto a una cueva, arrodillados bajo los ardientes rayos del sol, presentaron el fundamento dado por los obones de efor al sol y a los astros. Invocaron a Akuaramina (Sikán en tierra oru) y recibieron a ekwé.

Después se inició a los bibí y, en su tierra, dieron a los Sieron su título.

Una gusanera de tierras, difícil de relacionar, se extendió por todo el Calabar.

El Iyamba de Nyegueyé, como todos los Iyamba, conservaba el grato recuerdo de Yánsuga, el primero de su nombre. Era un gran príncipe de Usagaré, hijo de Aroko Sisi, que vio a ekwé y consagró siete itones de Abasongo, siete atributos de justicia y respeto, siete responsabilidades, siete potencias con gobierno propio, con derecho a hablar. Recibió el más alto honor por un obón, el de llamarse Yambéke Atakuá Irión Sisi. Sólo hubo un Yambeke en efor, sólo un Yambeke dio origen a siete importantes naciones.

Ofrendó un leopardo al río.

Segunda versión: EFIK

Efik y efor se miran de orilla a orilla y beben las aguas del mismo río: Afocando Odane Efik y Odane Efor Yanemumio se alimenta con agua de mar y recorre todo el territorio carabalí.

Este río es sagrado para abakuá.

Sikán, hija del rey Yánsuga (o Suwo) Mananterioró, el primer Iyamba, era una nasakola virgen y bruja de Ntacho que predecía las guerras y las enfermedades y tenía bajo su protección a las tribus efor.

Todos los días iba con su güiro a buscar agua del río.

Una vez, junto a su orilla, en una parte donde crecía una palma y que pertenecía a un gran guerrero llamado Nankukó, cuando ya se disponía a regresar a su aldea con el güiro lleno de agua sobre la cabeza, sintió como si el agua hirviera y el sonido de una voz terrible hirió sus oídos: —jekwé! —dijo.

Aterrorizada, Sikán dejó caer la tinaja: en ese instante el íreme Eribangandó, que purificaba el camino, dio muerte a

un cocodrilo y una enorme serpiente, akuren nangabió, se enredó entre los pies de Sikán.

Un Pez saltó fuera del güiro y cayó al pie de la palma, bajo su sombra ligera, a la orilla del río.

Era Tánze, pez sobrenatural encarnación de Abasi, al cual, inmediatamente, rayó Mpegó.

Eribangandó liberó a Sikán de la serpiente y esta exclamó: —¡Abasi mío, Eribangandó es grande!

Yánsuga supo enseguida el hallazgo de su hija. Llamó a Ekweñón, un prisionero de guerra esclavizado que lo acompañaba por ser ciego, llegó hasta el río, junto a la palma, y se apoderó del güiro y del pez.

Entró en el río y sólo, en presencia de la palma, se llevó el güiro a la cabeza y recibió directamente de Tánze sus instrucciones, su suprema inspiración, los preceptos, ordenanzas y ceremonias del ñañiguismo. Así se consagró.

Cuando oyó la Voz se dijo: —si los hombres de mi tribu oyeran lo que oigo, con este prodigio, seríamos los más fuertes de todos los bríkamos.

Ordenó a Sikán que guardase en secreto todo lo sucedido y en una cueva, no lejos de la palma, colocó el güiro sobre tres piedras y lo escondió de todos.

De regreso en su aldea convocó a los viejos de su tribu, obtuvo su juramento de permanecer inquebrantablemente unidos y les comunicó el Secreto. Más tarde, acompañado por siete jefes de efor buscó el güiro, lo llevaron consigo y lo adoraron.

Después, Iyamba se dispuso a iniciar a los principales appapas manifestándoles que el Dios de la Venganza había llegado a sus dominios encargándole manifestar a todos que era el verdadero dios.

Se dio sangre al fundamento e Iyamba recibió plumas de un pavo y un gallo sacrificados. Exigió a los jefes que guardaran en el fondo de sus cerebros el sublime secreto que les había expuesto o los castigaría con la muerte y les ordenó lavarse los pies en el agua sagrada del río.

Así, bajo el temor, creó el partido o potencia efor de los apapas: el incrédulo sería aniquilado y el crédulo recibiría ayuda engrandeciendo a efor sobre todas las demás tribus.

Iyamba, el Enviado de Dios, se convirtió en el jefe más respetado y obedecido del país. Pudo decir entonces: —soy el jefe más poderoso de África.

Pero Tánze moría, duró muy poco vivo, su voz se apagaba y se apagaba también la voz de Moruá, el cantador-encantador que lleva los espíritus al baroko.

Buscando la Voz, Iyamba Mananterioró, padre de Sikán, hizo el primer fundamento con madera de palma y la piel de Tánze y, después, ordenó que se llamara a Nasakó, un congo brujo, para que se quedara en efor y continuara la penosa y necesaria búsqueda.

Poco tiempo después Sikán se casó con Mokongo Efiméremo, el hijo de Chabiaca, rey efik, y se fue a vivir a su pueblo.

Había jurado callar, pero reveló a Mokongo haber oído la voz de Abasi y este, a su vez, lo reveló a su padre.

El rey efik envidió el poderío del de efor, convocó a los viejos de su tribu y ordenó que se cruzara el río y se arrancara a efor, por las buenas o por las malas, el Gran Poder.

Abasongo (Otowañe), rey de tierra oru, tuvo miedo, huyó y, al oscurecer el día, se perdió en la selva.

La expedición efik, unos navegando el río en canoas, otros marchando por tierra y haciendo mucho ruido con gritos y

tambores, se encaminó hacia el sitio donde estaba la palma que encerraba el Secreto. Iban dispuestos a luchar por su posesión pues a pesar de que efor no tenía ropa, ni música, ni dinero, había prosperado mucho con el favor de ekwé. Poseía a Dios... y era evidente que este lo protegía.

Mientras tanto, efor había enviado hombres suyos a efik y secuestrado a la traidora Sikán.

Nasakó ordenó a Ekweñón que escondiera el fundamento en una cueva, tapando la entrada con una piedra. La palma se encontraba cerca y los appapa, que llegaron primero que efik, la rodearon con sus canoas. Nasakó custodiaba el Secreto.

Pero efik no atacó a efor.

De pie sobre su barca, bajo la palma, habló Iyamba:

—¡Efik!, ¿estás conforme?

—Lo estoy, no hay más remedio —contestó efik.

—¡Efik!, ¿obedecerás nuestras leyes como si fuéramos uno?

—¡Sí!

Efik era más fuerte que efor. Por eso se parlamentó.

Moruá, sacudiendo las maracas —cha, kachá, kachá, kachá— había buscado a Abasongo durante siete largos años al cabo de los cuales, con otro Misterio, lo llamó Biabangá con un pito —tu, tu, tu.... tu, ti, tu, tu— que lo atrajo. Apareció al fin, empuñando su cetro y un plumero para Iyamba, bajó por un camino junto al río y halló, bajo una palma, todos los derechos de su juramento.

(En presencia de Mokongo, Iyamba e Isué lo consagran y le entregan el ekwé y el eribó, Abasongo mata un gallo «jabao», le da de comer a las raíces de la palma y jura ante el altar; mata un chivo y ofrece su sangre y su cabeza al Secreto, entierra las patas y los testículos y guarda el cuero para los

tambores de Nkríkamo y de Ekweñón cuyo deber es ir a la selva a cazar leopardos.)

A cambio del Secreto efik dio a efor música, ropa y sal. Los efik se arrodillaron y fueron bautizados junto al río. Iyamba oró, pidió al Dios que se mostrase y apareció: una masa con forma de estrella sobre las aguas.

—¡Ekwé!, ¡ekwé! —gritan a una voz efik y efor.

Se formó la alianza en la piel de un leopardo que se enarboló como un estandarte y, juntos, saltaron a tierra.

Reunidos en torno a la palma, siete jefes efor: Iyamba, Isunekwe, Isué, Nkríkamo, Nasakó, Mpegó y Abasongo; y siete efik: Chabiaca, Ekweñón, Moni Bongó, Morúa Yuánsa, Mosongo, Mokongo y Nkandemo, adoraron el güiro presentado por Iyamba y se lavaron pies y caras en las aguas del río.

Los jefes appapa se arrastraron ante ekwé y le ofrendaron las más vistosas plumas con que se adornaban. Los jefes efik dieron algo más, sus siete preciosos caracoles que colocaron formando un semicírculo ante el recipiente que contenía a Tánze.

Recogidas todas las ofrendas y atadas las plumas a la boca del sese, Isué lo tomó entre sus manos, lo alzó e inició una procesión que debía conducirlo hasta su santuario.

Delante marchaban los que llevaban las banderas de la tribu, detrás los jefes con sus atributos y, al final, la música. Otros muchos negros desfilaban de espalda, a veces arrastrándose y siempre cantando.

En un claro de la selva, junto a una airosa palma y un gran peñasco, se detuvo la procesión, se adoró al sese y se constituyó el ecobio: Iyamba confirmó a cada uno en su cargo, creó nuevas plazas y rayó a todos con sus signos en la cabeza, las manos, el pecho, la espalda y los pies.

Fue allí que se pidió autorización a efik para sacrificar a Sikán pues su sangre, afirmaba Nasakó, debía revivir a Tánze.

Efik consintió, Mbákara, debajo de una ceiba, la condenó a muerte y el tambor mpegó, al cual la propia piel del Pez, a través de Nasakó, había declarado sagrado, lo ratificó.

Por orden de Mokongo, con un cuchillo, la decapitó Ekweñón.

Con la piel y la sangre de Sikán se hizo un nuevo ensayo para atraer el espíritu, pero la Voz se apagaba.

Finalmente, a orillas del río y la palma, en Bekura Mendó, Nasakó logró transmitir la Voz al cuero de un chivo, mbori sonobia. Limpió los atributos sagrados con yerbas y, en presencia del íreme Nkóboro, logró llevar el espíritu al fundamento, al bongó.

Nasakó pidió un gallo a Iyamba para sacrificarlo y derramar su sangre sobre ekwé y ordenó que los cuatro obones llevaran una ofrenda al río, una mokuba que debía atraer el espíritu de Sikán.

Iyamba, Mokongo e Isué, en presencia de Ekweñón y de Mosongo, unieron sus cabezas y vieron el espíritu de Sikán. Juraron que ninguno sería más que otro por ser un solo pensamiento y que jamás revelarían los secretos de la religión.

Mbori fue descuartizado.

Se ofreció su sangre a ekwé.

Se ofrendaron las patas a los cuatro jefes: la delantera derecha a Iyamba, la delantera izquierda a Isué, la trasera derecha a Mokongo y la trasera izquierda a Mosongo para que, a su vez, las ofrendaran a los cuatro vientos.

Se ofrendaron las vísceras al aura tiñosa.

Se ofrendó el cuero a Mbákara.

Se ofrendó la cabeza a Nasakó... los ojos se colocaron sobre el cuero de ekwé.

Pero aún así algunos hombres efor mostraron su descontento por la entrega del secreto a efik. Trataron de robarlo, pero guardianes efik impidieron su acceso al recinto sagrado hasta que Coifán, príncipe de Itanga, logró arrebatárselo el fundamento en el brazo derecho del Ubane.

Cargó con él hasta un río sagrado —Neri, Odane, Neru— y lo lavó en presencia del íreme Tencamá: —Madre mía, te baño en las sagradas aguas de este río para librarte de los malos espíritus —dijo entonces Coifán.

Sacrificó un gallo y en el gran misterio de la noche, bajo una palma, derramó su sangre sobre el fundamento.

El íreme tomó el sangrante cuerpo del gallo y lo arrojó a las aguas, para que la sangre corriera también por el río.

Tercera versión: ORU

Como hubo un tiempo en que los animales hablaban como nosotros, hubo otro en que las mujeres mandaban en el mundo, o por lo menos, que yo sepa, en África.

En una tierra carabalí había una nasakola que era «la mayor», «la cabeza» de otras masakolas que «jugaban» y tenían su Secreto aparte de los hombres.

Era Akuaramina, la Sikaneka de los oru, la verdadera dueña del sese de los oru-bibí.

La mujer de oru presentó el sese a la luna: —la luna es mi sese —dijo.

Isué de oru akoirión parecía y pasaba por mujer. En tierra muñanga se vestía como una mujer. Fue raptado por las mujeres, rayado por ellas para comprobar su valor y jurado

en el río, bajo los rayos del sol: su «madrina» le dio el título de Isué, entregándole su Secreto su Poder, en una cueva, antes de hundirse en el río.

Mujer enamorada, mujer confiada. Los hombres lograron robar el Secreto, mataron a las viejas y esclavizaron al resto.

Akuaramina de oru corrió la misma suerte de Sikán.

Entonces, bajo las tinieblas frías de la noche se reunieron los hombres y al romper la aurora presentaron el gallo, el primer Maestro del Butame, el primer derecho, al sol, el conjunto de todo lo más sagrado que es Abasi. Tomaron por un camino que conducía a tierras efor y aterrizados por un eclipse expresaron: —nosotros tenemos valor, profesamos y consagramos de corazón, por eso somos cristianos [*sic*].

Se arrodillaron y pidieron clemencia al silencio.

Variantes

Mokongo, oculto, vio y escuchó a los obones que se habían reunido para discutir cómo lograr que los abanekwes siguieran amando al Pez muerto. Así se enteró del plan de Iyamba de construir un tambor con un palo hueco y un cuero de chivo que sonaría al frotarlo con un güín. Esperó un rato y después se reunió con ellos diciendo que había descubierto la forma de obtener la voz de Tánze: repitió lo dicho por Iyamba, los jefes lo creyeron y lo designaron obón con el nombre de Mokongo.

De Tánze se apoderó el padre de Sikán... y del seseribó, que es después de ekwé el atributo más sagrado de la orden, fue desposeída otra mujer que era su dueña: Arúmiga de tierra oru. El rey Lenimoto despachó al guardián de su famballín, Temén Cava, para que se apoderase por fuerza del sese y un canto ñáñigo recuerda la tristeza de Arúmiga cuando le fue arrebatado su tambor.

Desde su territorio, desde la orilla del río que lo atraviesa, Moko, rey de Nchegue... Kerombia, esperaba a sus vecinos efor y vio, escondido en la selva, las primeras brujerías que hacían con el Pez. Amenazó con divulgar lo que sabía si no le daban participación en el misterio y efor lo aceptó.

Yo —dijo— Ekweñón Tankewo, rey de Nchegueneke Kerombia, entro en el santuario para servir y ser esclavo de ekwé en tierra de efor. Renuncio a mi corona.

Mokongo no asistió al sacrificio de Sikán por temor a su venganza pues la llevó engañada al patíbulo.

Isué rey de Afiania.

Isué de Bakokó.

Abasongo fue testigo en tierra efik de que forraron un güiro con la piel de un pez que hicieron sonar con un güín. Oyó los tambores y supo que en Cuna Maribá le llamaban nglón al bongó y fue testigo de otras grandes cosas: vio la ceremonia que se celebró en la loma más antigua en la que se juró —consagró— el primer bongó.

Mokongo, rey pastor de cabras.

Nangobié Nasakó era de Etie-tie poripó curombán, de tierra cercana a la costa.

Sikán: para unos virgen, para otros casada, para otros prostituta que vendía su cuerpo a orillas del río y para otros nasakola (bruja).

Aminarán (o Abinara) Bomé, una tribu y el nombre de su jefe. En religión Mpegó y el íreme Kánko Umbiro Kánko.

De Isunekwe: que no presencié el sacrificio de Sikán; que la llevó vendada al lugar del sacrificio; que no era su esposo; que no estaba de acuerdo con que la mataran; que lo estaba por amor a Tánze.

Otowañe Nbeke, rey de tierra lejana que, forzado por la guerra que sostenía con Efik Efiguéremo, se ocultó en el monte. Al concluir la guerra entre efor y efik Moruá lo buscó.

Para algunos el padre de Sikán fue Eroko (o Aroko) Sisi quien, después del milagro, se llamó Iyamba Suwo Mananterioró; para otros Eroko Sisi fue el sucesor de Suwo Mananterioró que juró a Mbori y Efori Sisi el tercer Iyamba; para otros más, se trata de nombres de una misma persona.

Iyamba fue Sitiabón y Sikán fue Kanabiongué.

Akaureña Appapa fue el padre de Sikaneka, Sicaurecue, Sikanekua o Yembe Appapa.

Sicaurecue oyó que de una palmera, sumergida en el río, surgía un clamor sordo y tenaz parecido al rugido de un toro y huyó sobresaltada gritando: —¡ekwé!, ¡ekwé!

Sikán fue sentenciada a ser atada al tronco de una ceiba y abandonada hasta la muerte.

Itiabón, padre de Sikán; Ysún Bengué, madre de Sikán; Bengué Mombán, hermano de Sikán. Akanabionke-Sikanekwa, nombre de Sikán antes de entrar en relación con la religión. Estos son los nombres de los personajes genuinos del Abakuá.

Capítulo 7

De ndísime a abanekue : el rito

*Ya viene de las nubes el aire
y con él el Secreto.
¡Que se celebre el «plante»!
Frase de Mpegó*

En general, el rito ñáñigo comprende el «plante» (ceremonias de iniciación, de promoción de obones o de creación de nuevas «potencias»), el «llanto» o nlloro (ceremonia fúnebre por la muerte de un abanekwe), el de «refrescar» (a las piezas sagradas de la liturgia), las asambleas de «plazas» y las asambleas generales. Todas complejas, estrictamente reguladas; episódicas, mágicas, colectivas.

Ortiz anota que su desarrollo

es una verdadera acción dramática con mímica, cantos, lenguaje críptico, bailes de íreme, altares, ofrendas, abluciones, sahumeros, procesiones, episodios de magia, oblaciones de víctimas, comuniones de sangre, ágapes simbólicos, iniciaciones resurreccionales, juramentos terribles, conmemoraciones mortuorias y antaño guerras e imponentes sanciones de justicia. Y todo ello en una atmósfera de místico sobrecogimiento y comunicación con el misterio póstumo. ¡Drama de vivos y muertos, protagonistas de dos mundos! ¡Tragedia! ¡El Supremo teatro!.¹

De todos los ritos parece ser el de promoción de obones el más teatral. No ha podido obtenerse información suficiente para mostrarlo detalladamente, sino algunos aspectos que se entremezclan, posiblemente por equivalencia significativa, con los del rito de iniciación de ndisimes puesto que el ascenso a la jerarquía de obón es también una iniciación —na-

cimiento y aprehensión de poderes— a un estado social y espiritual superior.

Lydia Cabrera observa que el rito de promover obones es el baroko, ya calificado en páginas anteriores en nansáo o ninyao, de acuerdo al número de obones consagrados, o de bekusé, si se trata de estos ejerciendo justicia:

ceremonia de juramento y consagración de los grandes iniciados —plazas— que dan cumplimiento a los ritos que gobiernan la Sociedad. Baroko es el trazo circular, con los símbolos en torno, de cada dignatario, que se dibujan en el suelo con yeso amarillo —color emblemático del nacimiento en los misterios y blanco en los de la salida o muerte de los iniciados. Sobre estos trazos o «firmas» se hincan de rodillas para recibir sus atributos. A su muerte estos se colocan sobre sus firmas. En los dos sentidos se usará el término Baroko.²

Es posible que el término «plante» se reserve para las nuevas iniciaciones pero baroko, por lo ya dicho, posee una acepción más amplia que la recogida por Lydia Cabrera:

Baroko ninyao: cuando se juran todas las «plazas» de una «potencia».

Baroko nansáo: cuando sólo se juran dos o tres «plazas».

Baroko bekusé: designa la jefatura ñáñiga para castigar.

Baroko: el trazo circular referido a los obones.

De ninguno de ellos se encuentran equivalentes en el diccionario de Adams. Es también posible que «plante» sea un genérico que comprenda el baroko como una de sus formas, todas matizadas con el monótono resonar de ekwé, frecuentes bailes de íremes y una rica variedad de cantos y toques de tambor.

Por ser el rito de iniciación ñáñiga y, en menor medida, el nlloro, los únicos de que poseemos alguna información, limitamos su estudio a los mencionados, presentándolos por episodios, dentro y fuera del fambá, pero aclarando al lector que su desarrollo es simultáneo, que el teatro ñáñigo exhibe su drama en dos escenarios: uno público en el isaroko y otro privado, secreto, en el interior del butame que comprende una parte, archisecreta, dentro del iriongo, donde Iyamba alimenta y hace sonar a ekwé.³

La información adolece, por otra parte, de ser fragmentaria y obtenida de muy variadas fuentes que al no precisar si se trata de representaciones efor, efik u oru, no permiten elaborar un estudio comparativo por «ramas»; no obstante lo cual consideramos que sus datos se ajustan a la realidad general de los ritos de iniciación y muerte y que facilitan el logro de nuestro propósito básico: analizar por primera vez las sociedades ñáñigas a partir de sus orígenes africanos, de su mito-rito y de su evolución en Cuba.

No hay unanimidad de criterio respecto a un límite de edad para poder ser ñáñigo: el folleto anónimo de 1882 señala veinte años, un informante nos ha dicho que inició a su hijo siendo niño y otro documento del siglo XIX apunta que, en efecto, se aceptaban niños de cuatro años, introducidos por sus padres, pero que, posteriormente, se impuso haber alcanzado la mayoría de edad. Relaciones de ñáñigos presos en este siglo recogen a algunos de quince y dieciséis años.

El ndisime o candidato a ingreso (según Adams ndisi quiere decir «epilepsia» o «arrebato» y me «ser paciente»; ndisime podría traducirse como «ser paciente en el arrebato» o «soportar pacientemente los castigos impuestos al iniciarse») es propuesto por un padrino que da a conocer, en junta general ñáñiga, sus datos personales, incluyendo profesión y antecedentes penales. Durante algunos meses —en el siglo XIX fueron años— se hacen indagaciones respecto a su persona para comprobar que no sufre de alguno de los defectos inad-

misibles al concepto abakuá de hombría y, tras el pago de los «derechos» de iniciación, parte en dinero y parte en productos necesarios para el propio rito, se le acepta y cita para el «plante» en que, junto a otros como él, se procederá a darle ingreso. La norma del grupo de iniciados para cada «plante» no parece ser menor de cuatro y Roche Monteagudo afirma que si el juramento comprende a más de ocho ndisimes debe sacrificarse, además de algunos gallos, un chivo (mbori-Sikán).

En el momento de su iniciación el ndisime se convierte en un abanekwe ngomo, es decir, un recién nacido en la religión por las virtudes mágicas del yeso (ngomo) con que se trazan en él los signos de su nueva vida y por haber sido Ngomo, según versiones, el primer abanekwe.

Ya iniciado se es un abanekwe, ecobio u ocobio, un monina o hermano en religión, un ñañigo, un abakuá.

Se asegura que antiguamente, como prueba previa para la iniciación, se obligaba al ndísime a permanecer arrodillado, sin zapatos ni camisa, en un lugar solitario, desde la mañana hasta las tres de la tarde del día anterior al de su juramento.

Los oficiantes, por su parte, deben estar «sexual y moralmente puros», lo cual significa no haber fornicado durante las setenta y dos horas anteriores al «plante», las de abstinencia.

Como en el fambá se concentra una multitud de espíritus, no todos bien intencionados, con quienes se habrá de convivir durante toda la ceremonia, se traza un cuatro-vientos, una pequeña cruz debajo de la nuca de toda persona que penetre en su interior. Los pocos autorizados a penetrar en el iriongo añadirán un «controlador de muertos», un amuleto que atrae y «agarra» a los espíritus impidiendo que se apoderen del obón, particularmente peligrosos en los ritos funerarios.

Los «derechos» para el «plante», gallos y otros productos, se llevan al fambá la mañana de la noche en que se inicia el acto y se entregan a su custodio Mboko. El chivo se conduce de noche al isaroko, donde espera atado a la ceiba.

El rito de iniciación dura desde las doce de la noche hasta las seis de la tarde, pero desde antes de la media noche comienzan los trabajos previos al «plante» tanto fuera como dentro del fambá, acompañados de cantos con coros y corifeos y conjuros orales y gráficos.

Los episodios son:

Previo al «plante»: en el fambá se procede a la limpieza y «rayado» del templo, oficiantes y atributos, así como a la confección de la mokuba y de la wemba (o wemban) por Nasakó; la brujería necesaria para ahuyentar la «cosa mala» —espíritus desconocidos—, una mezcla de aguas de río y de mar con yerbas dotadas de poderes mágicos, como la albahaca y la escoba amarga, con que se limpia el fambá junto con un (o más) gallo vivo que se frota contra las cuatro esquinas para que «recoja» en su cuerpo inmundicias y cuerpos etéreos antes de ser arrojado al exterior para que se los lleve consigo. Previamente, Ekweñón ha mostrado este gallo a los astros y, al entregarlo a Nasakó, ambos dignatarios lavan sus manos en una batea —¿el río?— con agua, un hueso, albahaca, ceniza, escoba amarga, ananú y abrojo, acaso la propia wemba a que se ha hecho referencia. Con el gallo se hace también un cuatro-vientos en la puerta de acceso al templo.

El gallo —jamás la gallina por pertenecer al sexo femenino— está presente en toda la ceremonia ñañiga: sirve para las limpiezas y para preparar las mokubas que alimentan —con su fortalecedora mezcla— tambores, objetos y hombres. Por ser precursor del día —lo llama— está relacionado con los astros y con Abasi.

Para preparar la mokuba Ekweñón toma otro (u otros) gallo vivo y, siempre acompañándose con los cantos prescritos, lo

presenta ante el altar, lo mata con los dientes —dentro del fambá está prohibido utilizar cuchillos—, pide permiso para entrar al iriongo y, cantando, lo muestra, limpio y «rayado», a ekwé; le arranca plumas del cuello y de debajo de las alas y la coloca en círculos sobre el parche y, en su centro, coloca su lengua durante unos instantes: los ndisimes hablarán por su lengua y no mentirán; le arranca la cabeza y la aprieta para extraerle toda la sangre con que se trazan signos mágicos en las partes superior e inferior del parche, derrama alguna sobre el sa-ekwe de forma que descienda por este hasta el tambor sagrado.

Sale del iriongo y «raya» con nuevos signos sangrientos los parches de los otros tambores y objetos: sese, mpegó, nkrikamo, ekweñón, itones, ekón, ngomos, nkanikas, tambores del segundo orden... finaliza vertiendo el resto de la sangre, sin abandonar sus cantos, sobre los «derechos» colocados frente al altar: cuando un gallo no tiene suficiente sangre Ekweñón debe completarla con la suya hiriéndose en el pecho, junto al corazón, con el espolón del gallo.

Las mokubas son tres, preparadas con sangre de gallo y aguardiente de caña; la de la consagración se coloca dentro del sese; otra sirve para que «coma» ekwé, la cual se sitúa al pie del tambor, al alcance de Iyamba (o de quien lo sustituya); otra se pone debajo del altar, posiblemente de la que beben ndisimes y obones.

Se introduce el cuerpo del gallo debajo de ekwé e Iyamba produce tres sonidos sobre el cuero del tambor y se arroja su lengua al techo del fambá siempre en función de alerta compromiso con los secretos ñañigos.

A continuación se quema incienso y, con los cantos que correspondan, se ahuma toda la habitación; se toma el recipiente de agua bendita —umón Abasi—, un gallo y una rama de albahaca y se apilan todos los objetos sobre el suelo del fambá donde se ha trazado un signo —gandó— mágico: el sese los corona.

Se «raya» a cada uno con yeso (ngomo) amarillo con la firma del obón a que pertenezca siguiendo un orden jerárquico que, según una versión, es como sigue:

Primero: «rayado» de «piezas» por Mpegó (yeso amarillo) y Ngomo (blanco).

Segundo: «rayado» de obones por Mpegó (a este lo «raya» Ngomo).

Tercero: «rayado» de «plazas» por Mpegó.

Cuarto: «rayado» de abanekwes por Mpegó.

Con cantos, vuelven a colocarse los objetos en el altar, ya listos par cumplimentar sus funciones. Otro informante da el siguiente orden, a todas luces incompleto y confuso por las atribuciones que presenta:

Moruá «raya» el itón de Mosongo y lo pone en el altar.

Moruá «raya» el itón de Abasongo y lo pone en el altar.

Nkríkamo «raya» su tambor y lo pone en el altar.

Ekweñón «raya» su tambor y lo pone tras la puerta del fambá.

Nkríkamo «raya» su tambor y lo pone en el altar.

Se canta a Iyamba.

Isué toma el sese y lo presenta a Iyamba, Mokongo e Isunekwe, para que cada obón le ponga su muñón respectivo, se «raya» y se pone en el altar.

Ekweñón pone en el extremo del güín que ha de utilizarse para hacer sonar a ekwé una pluma que ha arrancado del cuello de un gallo, toma el tambor por una de sus tres patas, lo trae hasta su pecho, se arrodilla y, cantando, lo lleva hasta el iriongo donde lo recibe Iyamba.

Se «raya» la puerta de entrada con la firma de Moni-Fambá.

Se «limpia» a los obones con un gallo posteriormente arrojado del fambá y se los «raya» con sus respectivos signos.

Siempre con yeso amarillo (si el oficio es de difuntos se sustituye por blanco) Mpegó pone las firmas de Iyamba, Isué, Møkongo y la suya propia en la cortina que cubre la pared del fondo del fambá, detrás del altar, y la de Isunekwe en la cortina lateral que oculta el iriongo.

El templo queda immaculado, sin presencias extrañas y nocivas, «rayado» y sacratizado. Las «piezas» esperan en el altar y ekwé en el iriongo, fortalecidos por la mokuba; los «derechos» han sido pagados y aguardan su uso, frente al altar, con todos sus recipientes nuevos (serán destruidos al finalizar el rito). Se han «limpiado» y «rayado» los obones y abanekwes.

El gandó (ver anexo abakuá gráfico) que trazara Mpegó desde la puerta de entrada hasta el iriongo termina en la flecha erikuá por donde penetrarán los espíritus de Tánze y Sikán cuando sean traídos del monte, representa el fondo del río del portentoso hallazgo de ekwé, el Oddán donde morara Tánze antes de su captura por Sikán, el misterioso lugar donde habitan los espíritus venerales de los antepasados que participan en los «juegos» ñañigos.

Paralelo a este proceso, pero en el isaroko, con el indispensable acompañamiento de cantos y bailes se «preparan» la ceiba, el chivo de la litación y los ndísimes; Moruá se arrodilla ante el gran árbol, saluda al cielo y a los astros, se llena la boca de aguardiente y rocía el tronco, repite la operación con vino seco y con una rama de albahaca como hisopo asperja agua bendita en las raíces y el tronco, sahuma con incienso y, ya «limpio» el árbol, lo «raya» simbólicamente; un obón que puede ser Mosongo, Abasongo, Nkríkamo o Moruá Ngomo —no coincidencia de informantes— conduce a los ndísimes, en número no mayor de doce, litúrgicamente descalzos, sin sombreros y con pechos desnudos, hasta

la ceiba; parado entre sus raíces Ekoumbre presenta un gallo a los astros y Nkríkamo (o Moruá) llama al íreme Eribangandó para que «limpie» o purifique a los neófitos puestos en fila y en cuclillas —arrastrados— frente a la ceiba; el íreme pasa el gallo vivo por sus cuerpos para que recoja sus impurezas y, al terminar, lo colgará de su cinturón en prueba del cumplimiento de este aspecto del rito —después, como los del fambá no utilizados para mokubas, será dejado en libertad.

Aparece Nkríkamo acompañado por el íreme Nkóboro, trae en la mano derecha un palo y en la izquierda un gallo rojo, vivo y con las patas atadas. El íreme baila mientras los limpia y da algunos indiscriminados palazos. Ekoumbre (o Nasakó) concluye la «limpieza» con los líquidos y yerbas ya señalados, se los venda de dos en dos y finalmente, puestos todos de pie, Mpegó (o Moruá Ngomo) los «raya» dibujando con el yeso amarillo de la vida cuatro-vientos en la frente, cabeza, pecho, espalda, manos y pies (en otra versión frente, mejillas, nuca, pecho, espalda, brazos, manos, tobillos y pies) después levemente cubiertos con yeso blanco por la muerte previa que se sufre en abakuá y por la muerte definitiva que sufrirá necesariamente al finalizar su vida.

Isunekwe es el responsable de que esta parte del rito siga el dogma prescrito así como de que observadores e invitados presentes se comporten correctamente.

Como tanto en el fambá como en el isaroko participan íremes en esta parte «previa al plante», ha tenido que efectuarse el proceso de atraerlos y organizarlos. Esta es tarea de Nkríkamo. Los abanekwes que han de transformarse —disfrazarse— en íremes son «rayados» por Mpegó con los superiores signos de indiabón, en manos y espalda, para protegerlos del espíritu que han de vestir —el «saco» es el espíritu— aislándolos de la muerte con el vital amarillo sobre sus cuerpos y sobre las máscaras (insún), también «rayadas».

Nkríkamo los viste con los «sacos» que correspondan en el cubículo que para ese efecto existe en el fambá. Esa es su «salida» en busca de las invocadas ánimas, operación que le corresponde dada su condición de «conjurador de espíritus».

Los dos primeros «diablitos» en aparecer son Nkóboro y Eribangandó por razones ya apuntadas: porque Eribangandó debe esperar junto a la puerta del fambá la llegada de úyo (la voz) y porque Nkóboro, junto al iriongo, debe dar fe vigilando, reconociendo y aprobando todos los actos de la liturgia y, en el isaroko, precedido por Nkríkamo, del correcto «rayado» de los ndísimes.

Después de la investidura de estos seres ultramundanos, Nkríkamo los conduce al interior del fambá donde, frente al iriongo, vuelven la espalda a la cortina que lo oculta e introducen un pie por su parte inferior para que Iyamba lo «raye» con el cuatro-vientos y los óvalos de efor que les permiten actuar y bailar en el drama ñáñigo; allí permanecerá Nkóboro, con su pie apoyado en la pata de ekwé que tiene la firma de Iyamba, precisamente donde termina, con erikuá, el gandó trazado por Mpegó sobre el suelo del fambá.

Ahora toca a Ekweñón, acompañado de los abanekwes que llevan el ekón y una vela, «salir» al monte a buscar los espíritus de Tánze y Sikán que debe recoger y traer en su tambor.

En fila, los ndísimes son conducidos, a los sonos de una marcha cantada, muy popular, hasta la puerta del fambá y allí se arrodillan. Vuelve a quemarse incienso, Isué los rocía con buchets de aguardiente y vino seco y son asperjados con un ramo de albahaca mojado en agua bendita.

Regresa Ekweñón y, en el iriongo, anuncia con tres toques de su tambor que trae los espíritus de Tánze y de Sikán.

Clímax, Eribangandó, en la puerta del fambá, arroja el agua de una vasija para refrescar a úyo que debe penetrar, siguien-

do el gandó, hasta ekwé. Son las doce de la noche. Mpegó golpea su tambor y canta llamando a ekwé, a veces en falsete imitando la voz de Sikán. Uno o varios oficiantes responden a su llamado desde el interior del fambá. Su tambor suena, como en clave, cinco veces, y luego, de dos en dos, alcanza el número once. Su bello canto continúa llamando a Sikán, golpea de nuevo a mpegó cuatro veces y, de dos en dos, suma ahora ocho toques en una operación que puede repetirse. Nasakó vierte un poco de pólvora que toma de su cuerno mágico sobre el gandó que representa el río, su estallido debe «limpiar» el camino de úyo, hacer inmaculado el acceso de los indispensables espíritus y fuerte su entrada en ekwé. Estalla la pólvora y se realiza la presencia de úyo.

Suena ekwé. Una vez más se produce el milagro de la presencia de Tánze y de Sikán. Nkóboro retira el pie que apoyaba en ekwé y zarandeándose para hacer sonar sus cencerros y mostrar su enorme júbilo va al encuentro de Eribangandó que, también eufórico, corre hacia él: los dos íremes se abrazan.

La iniciación

Del fambá sale la primera procesión con participación de todas las «plazas» excepto Iyamba, que debe permanecer junto a ekwé, e Isunekwe. Aparecen Moruá, Eribangandó y Nasakó, el brujo quemà un poco de pólvora sobre la palma de su mano para «abrir» el camino alejando malos espíritus, Isué se coloca al centro sosteniendo el sese entre Ekweñón y Mpegó con sus tambores, detrás siguen Mokongo, Mosongo y Abasongo con sus itones, después otras «plazas» con velas encendidas entre las cuales hay un abanekwe que lleva la copa (ñangaipo) que contiene el agua bendita y un ramo de albahaca para rociar al público reunido en el isaroko purificándolo y bendiciéndolo y, finalmente, marcha la orquesta ñañiga compuesta por Moruá Bonkó, el jefe de los tambores con el bongó-nchemillá (o ncheme), los tres ecobios que

tocan los tambores más chicos: biankomé (o tete ndoga), obi-apá o (biappá) y kuchiyerema, los que hacen sonar el ekón y las marugas (erikundi) y el que toca con los itones (palitos o «claves» de madera) en el costado del bongónchemillá.

En las sociedades donde existe la «plaza» de Abasi ésta también desfila portando su crucifijo, así como Sikaneka —puede ser un hombre disfrazado portando la tinaja de Tánze sobre la cabeza— y varios íremes, como el cocinero Nkandemo, que baila cargando la cazuela de su oficio en sus manos o sobre la cabeza con la cabeza (o cabezas) del gallo de las mokubas en su interior.

La procesión recorre el isaroko y, si se ha otorgado permiso oficial, varias calles aledañas al fambá, con un vivo tamborileo, cantos y bailes. Al concluir, se reintegran a sus lugares en el altar los objetos litúrgicos quedando fuera del fambá los tambores del segundo orden, con sus ejecutantes, para amenizar los actos en el isaroko donde se baila, bebe y come abundantemente.

La iniciación dura de las doce de la noche hasta la salida del sol, aunque puede variar de acuerdo al número de aspirantes.

Todos los invitados a presenciar el acto —generalmente jefes de otras «potencias»—, pasan por un proceso de reconocimiento en la puerta del fambá, sobre un «trazo» hecho por Mpegó en la tierra: Moni-Fambá toma de la mano a cada uno de ellos, Mpegó se adelanta y le entrega su tambor que debe tomar con la mano izquierda apretándolo contra el pecho, dando en él cuatro golpes secos, pausados, y dos rápidos que responde ekwé, y lo hacen entrar como ñáñigo reconocido (pero alguien debe dar fe de que es cierto que está juramentado); ha recitado un nkame (conjuro ñáñigo) haciendo referencias al leopardo, el «secreto», el reconocimiento de su poder y otros aspectos misteriosos de su

historia y rito sagrados. Si un individuo no iniciado penetra fraudulentamente al fambá, sería castigado con dureza...

Los ndísimes entran en «tandas», grupos de cuatro, a la primera división del fambá, el espacio comprendido entre su única puerta y la cortina que impide ver su interior. Isunekwe los ha aceptado e introducido y Mpegó dado el permiso de acceso al autorizarlos con nuevos «trazos» hechos en la frente y la espalda con ngomos amarillo y blanco. A pesar de estar vendados, para desorientarlos pues el acto reproduce la primera iniciación en el lugar oculto y secreto de la selva africana en que se conservó ekwé, se les han dado varias vueltas a la derecha y forzado a empujones la entrada (siempre la violencia iniciatoria).

Están acompañados por sus padrinos respectivos y el ñáñigo encargado de verificar si alguno de ellos ha cometido uno u otro de los actos considerados inmorales o viciosos por la sociedad secreta, en cuyo caso es rudamente expulsado del fambá hasta que se tomen en su contra medidas de mayor trascendencia.

Ya dentro del fambá, pero aún sin trasponer su cortina, Mpegó borra los signos que había trazado sobre sus cuerpos y los «raya» en la frente y la espalda, según un informante, igual a como habían sido «rayados» previamente. Con sus símbolos reproducidos, siempre vendados, se les introduce al interior del recinto de uno en uno o por parejas. Allí los esperan Mokongo, Isué, Mosongo, Abasongo, Mpegó, Nkóboro, Mbákara con su caña para golpear, Iyamba que hace sonar a ekwé en el iriongo y, en caso de existir, Abasi Okambo, el «ñáñigo cristo criollo».

Como se les ha instruido, a pesar de no poder ver, saludan a abanekwes e invitados y son arrodillados, con sus padrinos detrás, frente al altar. Un íreme (?) los «limpia» con un gallo cuya cabeza cuida de meter debajo de un ala para que no vea los daños, las suciedades, las «malas sombras» que recogerá en su cuerpo convirtiéndolo en un animal peligroso

para todos al dársele libertad con posterioridad. Nkóboro, recostado contra el iriongo, observa a los ndísimes, garantiza la veracidad de sus juramentos, cuida el sese y demás objetos mágicos y «da rama» a los iniciados para purificarlos. Por turno, besan el crucifijo, ponen su mano derecha sobre él, se santiguan. Son asperjados con el hisopo vegetal empapado en agua bendita y se les vierte un chorro adicional del líquido sobre sus cabezas y cuerpos. Después, de boca del oficiante, reciben buchets de aguardiente y vino seco y se añaden nuevos «pases» de albahaca.

Antes de tomarles juramento, el consagrador Isué les advierte que están a tiempo de arrepentirse pues, una vez iniciados, la fuerza todopoderosa que los ha oído se volverá contra ellos si traicionan lo jurado y sufrirán, inevitablemente, un castigo muy duro (otra versión dice que es Mokongo, tras poner su itón en sus manos, quien los responsabiliza con la amenazadora advertencia).

El juramento consiste en una serie de preguntas que debe responder afirmativamente el ndísime haciéndosele, a continuación, un cuatro-vientos en la frente. Están centradas en los mandamientos ñañigos, el aspirante sostiene el itón Mokongo pues sobre él presta juramento y, al finalizar, lo besa:

- Jure que respetará y obedecerá siempre a la ley simbolizada por esta vara (el itón) y por la «pieza de orden» (tambor mpegó).
- Jure que será fiel a la «potencia» y no traicionará su secreto.
- Jure que respetará a los cuatro jefes mayores: Mokongo, Iyamba, Isué e Isunekwe, así como a las demás «plazas».
- Jure que será un buen hermano, que socorrerá a sus hermanos enfermos, enterrará al que muera y ayudará a sostenerse al que no tiene si usted tiene.

- Jure que respetará a sus mujeres, abakuá es fraternidad y reciprocidad.
- Jure que pagará escrupulosamente sus cuotas.
- Jure que será un hombre. No queremos guapetones ni cobardes, sí hombres valientes. No se dejará pegar por nadie y menos por una mujer.
- Jure que no se arrepentirá de sus juramentos. Si usted no los cumple queda advertido que le pesará.

Un juramento adicional explica por qué, a pesar de la fraternidad ñáñiga, se producen entre los ñáñigos, con harta frecuencia histórica, asaltos y cruentas agresiones a puñaladas.

- Jure que vengará el agravio hecho a un hermano al que se ha herido o muerto.

Es que el hermano, el monina, es el ñáñigo integrante de una «potencia» compartida o, cuando más, de «potencias» relacionadas filiativamente; para los demás no rige el espíritu fraternal sino, por el contrario, una sorda competencia preñada de amenazas que ha estallado por las razones más fútiles.

Una libreta abakuá varía la formulación de las preguntas del juramento que se han anotado sustituyendo la respuesta afirmativa, en algunas de ellas, por una exposición de principios o una demostración de conocimiento de los preceptos básicos de abakuá por el ndísime:

- ¿Cree usted en Dios? (¿en Abasi?)
- ¿Cree usted en el sese?
- ¿Cree usted en el bonkó? (ekwé en efik)
- ¿Está decidido a profesar el juramento que ha de practicar con los hermanos de esta corporación y obligarse a cumplir lo que ofrezca para con ellos?

- ¿Cuáles son los deberes del hombre para con el sese?
- ¿Cuáles para sus hermanos?
- ¿Cuáles para sí mismo?
- ¿Esta usted dispuesto a socorrer a sus hermanos en caso de enfermedad, fallecimiento u otra necesidad?

Tras jurar por el itón de Mokongo se le entregan, alternadamente, los itones de Mosongo: símbolo de la omnipotencia de ekwé, y de Abasongo; jura por ellos, los besa, recibe chorros de aguardiente y vino seco y golpes con el ramo de albahaca empapada en agua bendita.

Isué toma el sese, lo apoya sobre la cabeza de cada ndísime, reza en jerga ñáñiga un largo texto sobre el pacto que establece con Abasi y pone en sus manos el tambor para que lo bese; a continuación le da un pedazo de yeso amarillo para que trace en la parte superior del parche del tambor mpegó el «signo de la vida», del nacimiento místico, y uno de yeso blanco para que trace el de la muerte.

Todas estas manipulaciones rituales de objetos que el ndísime debe reconocer y acatar van acompañadas por cantos, pertenecientes a cada una de ellas, que escucha ekwé.

Se toma la cazuela que contiene la mokuba, se introduce en ella un ramo de albahaca y vuelven a golpear y mojar su cuerpo. Ahora bebe de la mokuba, el «vino de la sangre» que acrecienta su fuerza interior protegiéndolo contra todo lo malo, la comunión con Tánze y Sikán. Mbákara deja caer sobre su espalda gotas de cera derretida de una vela encendida que sostiene en sus manos mientras Isué escruta su rostro para percibir la menor señal de dolor o desagrado, la toma de manos del íreme y mientras este golpea con fuerza sus espaldas y nalgas la apaga violentamente contra el pecho del ndísime, sobre el corazón.

Algunas fuentes niegan la segunda parte de este acto ritual, pero es el que debe haber llevado al ya mencionado periodista Juan Luis Martín a que, siempre sensacionalista y mal informado, escribiera en 1934 que: «El cuchillo abre cicatrices junto al corazón. El ekué pregona venganza [...] Tal es la iniciación de los ñañigos —sangre, puñal, fuego, incienso, borrachera de los atabales, rugidos horrendos de las voces ancestrales».⁴

El ndísime ha sido «bautizado». Falta su «confirmación», a través de Iyamba, por ekwé.

Para que nazca abakuá es conducido ante el iriongo, donde el misterio debe identificarlo: es acostado boca abajo, con los brazos pegados al cuerpo (se nace boca abajo, se muere boca arriba), sobre el gandó que representa el fondo del río y penetra en la «cueva»: el gandó es el dibujo que, por el imperio de los signos, recrea en el fambá el lugar y acontecimientos sucedidos en el legendario Usagaré del mito, cuando efor obtuvo el «secreto» con Tánze.

La parte superior de su cuerpo, oculta por la cortina, queda dentro del iriongo, la cabeza entre los pies de Iyamba para que, sin sospecharlo, roce al sagrado ekwé, y se produce una concentración de fuerzas conjugadas armónicamente para que, a través de los símbolos sacros, ekwé penetre en él y él deje su propia voz en el tambor: por el gandó y su flecha erikuá, por el círculo con un cuatro-vientos que lo divide en partes iguales y en cuyo centro (ororó) se coloca a ekwé, por la flecha que el ndísime tiene dibujada sobre su espalda y la seña trazada en su cabeza sobre la cual se sostiene a ekwé cuidando que la pata con la firma de Iyamba se apoye sobre ella, la de Isué sobre su nuca y la de Mokongo al comienzo de la espalda. Por estos signos transitan los espíritus de ekwé y del iniciado.

Isué canta. Por turno, Mokongo, Iyamba e Isué le preguntan su nombre y el tambor lo escucha las tres veces respondiendo,

a cada una de ellas, con su enorme, aquiescente voz. Interpenetración. Posesión del hombre por el «misterio», Alienación. Ha dejado su nombre, su voz, su aliento, su vida en ekwé y, a cambio, posee el secreto de su divina voz que ha penetrado en él por erikuá.

Ya está iniciado y, para identificarlo, se traza un gran cuatro-vientos con óvalos, con yeso amarillo, de nuca a coxis y de hombro a hombro. Se le conduce frente al altar y, finalmente, le arrancan la venda que ha cubierto sus ojos durante todo este tiempo para que contemple el esplendor de la «potencia», todos sus objetos sacros excepto ekwé. Nace.

Nkóboro observa, vigila, atestigua, acepta.

Se le canta exaltándolo como abanekwe ecobio, alabando al sese y a la «potencia» que lo ha juramentado.

Nkríkamo pide a Nasakó que pruebe la mokuba y determine si está envenenada, el brujo autoriza y todos los asistentes e invitados beben, de un gran recipiente común, la mezcla de sangre y aguardiente.

Nkóboro, en función de respetado antepasado al que ha nacido un nuevo hijo, lo saluda y agasaja inclinándose ante él de forma que pueda alcanzar el adorno que remata la parte superior de su capucha y sople largamente sobre él dejando su aliento en acción de gracias (el adorno representa a Tánze y, si son dos, a Tánze y a Sikán).

En el fambá se ha verificado, en secreto, la iniciación ñáñiga que compromete con Abasi, ekwé, los antepasados y las fuerzas naturales. Los ndísimes han sido admitidos en una sociedad de muertos que los han reconocido para que, al fallecer, se reúnan con ellos.

Amanece.

Del fambá se sale a buscar los tambores de la orquesta y los funcionarios que deben participar en otra procesión, más

solemne que la primera; Isué porta el sese sobre cuyo parche descansa la cabeza de un gallo (también la puede llevar cogida entre los dientes por la cresta) y, casi arrodillado (arrastrado), lo alza y baja mientras Nkóboro, guiado por Nkríkamo se agacha para adorarlo, conjuntamente con todos los miembros de la procesión. Lentamente se avanza por el isaroko entonando diversos cantos que dan gracias a Tánze, a Abasi, al sese... a ¡Mokonko Chabiaca ma cheveré! Desde el fambá llega el sonido de ekwé. Se adora la salida del sol... el público que ha permanecido en el isaroko, cantando y bailando durante la mayor parte de la noche, saluda el emblema de la «potencia» y a los nuevos abanekwes con quienes termina el desfile procesional.

La litación: al fambá le pertenece, por la importancia de sus ceremonias, la noche, al isaroko, el día, con el sacrificio de mbori, el ofertorio de su carne y sangre y el banquete colectivo.

Mbákara, íreme custodio de mbori, sale del fambá con Ekweñón el cual, tras pedirle permiso, lo desata, lo toma por los cuernos y lo lleva al fambá donde será iniciado como otro ndísime. Es llevado frente al iriongo y, con cantos, Ekweñón lo «limpia»: toma un ramo de las yerbas de la wemba, introduce una mano entre las patas traseras, le «limpia» los testículos y arroja las yerbas fuera del templo; con otro ramo «limpia» sus costados, patas, cuernos y rabo.

Mbákara, autorizado por Mboko, custodio de los derechos, toma partes de estos y da de comer al chivo tres granos de maíz, después le abre la boca y Ekweñón lo obliga a beber aguardiente, vino seco y sangre de la mokuba iniciatoria. Terminan por poner entre sus dientes un gajo de albahaca.

Con ngomo amarillo, ante el iriongo de ekwé, traza signos en la cara, lomo, costados y patas de mbori que lo convierten en ser humano, oprime fuertemente sus testículos y el penetrante berrido que le produce el dolor —la voz, el aliento,

el espíritu, el ser— pasa por el gandó y se imprime en el cuero de ekwé que lo acepta con su himplar leopardesco.

Mbori se convierte en Sikán.

Ya preparado para el sacrificio, antes de abandonar el fambá, es conducido ante el sese a quien se le presenta y canta una plegaria en que se le dan excusas —es la madre— porque habrá de inmolarsse a uno de sus hijos.

Mientras tanto, en el isaroko, Mpegó ha «rayado» la ceiba y trazado en la tierra, frente al árbol, el signo del primer baroko, llamado «el patíbulo», y las firmas de las «plazas»; el baroko representa el lugar del sacrificio de Sikán en África, el «embarcadero» junto al río sagrado donde se afirma que también se selló la alianza entre efor y efik. Sobre el baroko se hará el sacrificio.

Una nueva procesión conduce a mbori-Sikán al río, al «embarcadero-patíbulo», al baroko junto a la ceiba. Lo conduce Ekweñón, Nasakó lleva la wemba y los acompañan Mpegó y Mosongo con gran número de íremes: Mboko, Aberiñán, Aberisún, Moruá Yuánsa, Eribangandó, Mbákara...

Delante del gandó se ata el chivo al árbol y se le canta. Se trazan las firmas de la «potencia» y de Ekweñón. Se rocía el animal con wemba. Eribangandó le pasa un gallo vivo por todo el cuerpo, Nasakó ahuyenta la «cosa mala» con buchets de aguardiente, vino seco y agua bendita y ahuma con incienso todos los trazos y firmas. Mpegó vuelve a rogar a mbori-Sikán.

Este es el preámbulo de mbori mapá, el acto de «matar el chivo».

Mpegó pide a Ekweñón, el verdugo que *no* ejecutará al chivo, que recite la sentencia, Mbákara se sitúa delante del animal para presenciar su muerte y Nkríkamo, de improviso, con su tambor, atrae a Aberiñán —o Aberisún— y le ordena que lo mate.

El íreme se niega, está sorprendido y ofendido, le piden que cometa un asesinato, lo engañan... lucha, pero es vencido; la magia oral se une a la rítmica de los movimientos y gestos del íreme y a la del sonido del tambor.

El chivo está agarrado como impone el dogma ñáñigo: Aberisún —o Aberiñán— ha metido su brazo entre las patas traseras y sujeta las delanteras impidiéndole todo movimiento, colocándolo de manera que incline algo la cabeza mientras, con la otra mano, aprieta su boca para que no pueda berrear pues, de emitir el más leve quejido, el misericordioso Abasi oiría su implorante ruego y lo salvaría.

Nkríkamo sigue ordenando. Ekweñón muestra el chivo al íreme, también lo conmina a asesinar, pero este lo rechaza dos veces más, retrocede, vuelve a negarse, trata de huir, pero no logra escapar al sortilegio del imperioso tambor.

Avanza enfurecido, con el madero con que debe dar el golpe mortal en alto lo amenaza, pero es sólo teatro o, mejor aún, teatro dentro del teatro pues, de nuevo, trata de huir. Pero regresa una vez más, el sonido del tambor es implacable y atrayente, baila ante el chivo cuya silenciosa cabeza, paralizada, se mantiene firme. Al fin, volviendo el rostro, con un golpe seco asestado con toda su fuerza en la frente de mbori, lo mata. El íreme huye espantado por su acción sacrílega. Sikán vuelve a ser víctima ñáñiga. La necesidad lo ha impuesto pero, con trenos, el coro se lamenta.

Ekweñón eleva hacia el cielo un cuchillo —en sus orígenes un hueso, largo y afilado, de pescado— que entrega a Aberisún —o a Aberiñán— con el cual, acompañado por cantos, corta la yugular del chivo, vierte toda su sangre en una cazuela para confeccionar mokubas, lo decapita y lo desuella cuidando de dejar intactos y unidos al cuerpo los testículos^ñ y las cuatro patas con sus huesos hasta la rótula para demostrar a ekwé que se ha sacrificado un animal sano y no castrado. Se ofrecerán los testículos a ekwé y las cuatro

patas a los cuatro obones; Iyamba, Mokongo, Isué e Isunekwe.

Ekweñón presenta al firmamento la cabeza de mbori para que recoja «la fuerza del sol puro de la madrugada» con la de los cuatro-vientos y ofrende parte de la mokuba al río (¿el gándó?).

Se descuartiza el animal, Aberiñán lleva sus despojos ante el iriongo para que ekwé los contemple y aspire, Aberisún cubre con tierra las manchas de sangre pues no deben ser vistas por el sese cuando se le traiga a buscar el cuero que se ha colocado sobre la firma de Ekweñón, vigilado por el íreme (¿Mbákara?), Ekweñón tapa sus ojos con albahaca para que no vean a los nuevos abanekwes pues, como son recién nacidos, la mirada de un muerto les haría grave daño, la sitúa sobre su tambor para que este coma y beba —la cabeza le pertenece— y preside una procesión que la conduce, con la mokuba, al fambá.

Ya en el santuario ñáñigo se ofrece sangre del sacrificio de mbori a ekwé y demás objetos del fambá y se pone la cabeza del chivo sobre el parche de ekwé. Los iniciados beben de la mokuba «cargada con la voz de misterio» con los abanekwes y obones renovándose la vitalidad colectiva en la múltiple comunión.

A ekwé se presentan los testículos de mbori para que pueda comprobar que se le sacrificó un animal macho y el tambor suena satisfecho.

Una nueva procesión, encargada de recoger el cuero y llevarlo al fambá, sale de este con Eribangandó —o Nkóboro—, dirigido por Moruá, «limpiando» el camino, Isué moviendo el sese para mostrar que vive, Mpegó, Mosongo, Mokongo, Abasongo y el íreme Mbákara seguidos por personajes de menor importancia y, detrás, la orquesta ñáñiga. Llevan sus atributos y cantan exaltando a ekwé.

Cuando llega el gandó sobre el cual está extendido el cuero, Ekweñón lo toma y pone sobre el sese, lo cubre con él y lo alza elevándolo hacia el cielo, hacia Abasi. Después vuelve a colocarlo sobre el patibulario signo del baroko. Eribangandó acompaña a Mbákara, desnudo hasta la cintura, junto al cuero, y Aberisún lo toma y pone sobre la espalda del íreme.

Nuevos cantos acerca del sese, Isué y mbori acompañan la procesión de vuelta al fambá, en cuyo interior Ekweñón, Aberiñán o Aberisún toman el cuero de los hombros de Mbákara, lo extienden ante el iriongo y Mpegó le traza el círculo en que se encierra el poder de ekwé dividido por el «cuatro-vientos».

Mokongo pregunta si hay entre los presentes alguien que no tenga suficiente autoridad para ver a ekwé y sólo quedan los titulares de las trece primeras «plazas» de la «potencia» y de «potencias» invitadas. Iyamba saca a ekwé del iriongo y lo coloca sobre el círculo trazado en el cuero al margen del cual traza Mpegó las firmas de los cuatro jefes máximos e Iyamba lo hace «hablar» para que transmita su voz al cuero y sacramentarlo de igual forma a como se hizo en África con la piel de Sikán: con la voz transmitida el cuero de mbori puede ser parche de ekwé.

Mbákara, el «guardián de los cueros», autorizado por Iyamba, se ocupará de curtirlo para que pueda sustituir los parches inservibles de los tambores sagrados que, a su vez, se reducen a cenizas y se comen por los abanekwes como hubo de hacerse con la piel de Sikán.

La Homofagia, el consumo en un banquete ritual, colectivo, de la carne de mbori-Sikán, es el acto final del rito de iniciación, desarrollado principalmente en el isaroko.

La precede un nuevo «rayado» de la ceiba por Mpegó. Nkandemo, el íreme responsable de la comida, ha concluido su confección y Mpegó traza sobre la tierra un complejo

gandó que precisa los lugares que deben ocupar las diferentes porciones a repartir entre abanekwes, «plazas», antepasados y fuerzas naturales; el gran recipiente que contiene la porción mayor, la del colectivo humano, se coloca sobre tres piedras sagradas, «rayadas», situadas sobre un signo que combina las firmas de Nasakó, Mokongo, Eribangandó, Nkánima y Ekoumbre.

Nkandemo ordena buscar a Nasakó —quien autoriza el rito— para que compruebe que el iriampo, la comida, no está envenenada; el brujo la mira, la prueba y pone la vasija sobre las tres piedras. Una cazuela pequeña, vacía, se coloca en otro punto del gandó y Nasakó envía un aviso a Isué para que este, acompañado de las «plazas» que pueden abandonar el fambá, venga a disfrutar del abundante festín.

Sale del fambá la procesión de rigor con sus íremes, cantos y bailes precedida por un buen «diablito» purificador: Nkánima o Eribangandó. Se sitúa alrededor del gandó, cantan y bailan. Nkandemo sirve la parte de Nasakó, el primero en comer ante los jefes arrodillados para mostrarles que no está envenenada. Come después Mbákara y Nasakó autoriza a Nkandemo para que se entregue a Ibiandi (o a Eribangandó) la ofrenda que se destina a los «cuatro-vientos»: las cuatro patas del chivo. El íreme toma una de las delanteras, se aleja corriendo y la arroja en dirección este, regresa, toma la otra, y repite la operación hacia el oeste y, de nuevo, con las traseras, hacia el norte y el sur. Se envía al monte una cabeza de gallo, los testículos de mbori, siete gotas de su sangre, sobras de la comida, cera de las velas consumidas durante la ceremonia nocturna, yeso y carbón; a Sikán una gallina blanca que se ha asfixiado, tres huevos y dos velas. Los tributos al monte y al río se colocan bajo la ceiba y la palma y, otros más, en dirección a la salida y la puesta del sol, quizás para Abasi. Estas ofrendas para fenómenos o fuerzas naturales y sobrenaturales consisten, en general, en las partes de los alimentos —y objetos ya inservibles del

ritual— que no son consumidos por los abanekwes, despreciables al gusto humano.

El iriampo se prepara con los «derechos» pagados por los ndísimes y comprende carne de chivo y de gallo, ñame (mbiá), plátano, jengibre, ajonjolí, la cabeza de un pez, sal, pimienta, jugo de caña, aguardiente, vino seco... Los obones reciben las partes más succulentas como, por ejemplo, la parte superior de las patas del chivo reservadas desde su inicio —se les puso sus firmas— para Iyamba, Isucé, Mokongo e Isunekwe.

Tras servir a Mbákara, Nkandemo envía con Eribangandó las porciones de las «plazas» que no pueden salir del fambá por estar dedicadas al cuidado, vigilancia y operación de hacer sonar a ekwé; Iyamba, Isunekwe, Ekweñón, ahora junto al iriongo para evitar que penetre en él alguien no autorizado, y Moni-Fambá o Fambaroko, a cargo de la entrada al templo. Pero Eribangandó aprovecha la favorable coyuntura y echa para sí parte de la comida en la cazuelita vacía dispuesta para este efecto —nuevo teatro dentro del teatro que introduce la comedia a la tragedia del drama ñáñigo. El íreme no puede comer⁶ y mientras los ecobios lo distraen con cántos y toques de tambor, Nasakó crea una gran confusión al hacer estallar un poco de pólvora, un monina le arrebató la cazuelita y corre para ofrendarla a los antepasados, el ofendido íreme lo persigue, irritado por esta intromisión que frustra la satisfacción de su apetito, pero es inútil, no logra capturarlo y, ante la burlona pero comedida actitud de los espectadores, calma su furia y desaparece.

Un himno de alegría y un baile alrededor de la cazuela de alimentos acompañan a su distribución por Nkandemo a obones y abanekwes en el isaroko. La prioridad la tienen Isucé, Mokongo, Mosongo y Abasongo, quien sostiene el sese mientras come Isucé y, después, se sirve a Nkríkamo, Nkóboro, Nkánima, Aberisún y Aberiñán con el resultado de que el único íreme frustrado en sus deseos de comer es Eriban-

gandó. El reparto y consumo de los alimentos dura una hora, siempre con bailes y cantos, los abanekwes depositan los huesos y otros restos en un enorme güiro cubierto con una verde hoja de palma y, finalmente, Nkandemo los entierra pagando su tributo a la tierra (itiamogó).

Hacia las seis de la tarde, cuando el sol comienza a ponerse en el horizonte, tras dieciocho horas de complejas actividades, sale una última procesión del fambá para rendir postre homenaje a la ceiba (ukano bekonsi). La abre Nasakó «limpiando» el camino de brujerías ajenas y echando las propias, Eribangandó, guiado por Moruá, «limpia» con gallo, Mboko con caña de azúcar y Nkánima con su baile. Tras ellos Nkóboro, conducido por Nkríkamo, precede a los obones con sus atributos: Isué, Mpegó y Ekweñón con sus tambores, seguidos por Mokongo, Mosongo y Abasongo con sus itones... después Abasi y la cruz, los acólitos que queman incienso y rocían agua bendita, la orquesta y el coro de abanekwes. Los ecobios están contentos. La procesión rodea al isaroko y a ukano bekonsí y regresa al fambá.

Ekweñón da gracias y despide a los espíritus que lo acompañaron durante el «plante». Desaparecen los íremes. Mpegó sale a la puerta del fambá, silencia a la orquesta ñáñiga con golpes a su tambor y dirige un nkame al cielo.

Se ha puesto el sol. Calla ekwé. Termina el misterio.

Koifán barre el fambá para expulsar malos espíritus, de adentro hacia fuera, lanza al exterior los gallos con que se «limpiaron» los ndísimes y, hasta para este acto, hay un canto.

El nlloro: de la ceremonia fúnebre, nlloro o angoró, se han obtenido menos datos que de la de iniciación, pero su presentación, aún abreviada, puede ser útil no sólo para comprobar la múltiple riqueza de los ritos secretos ñáñigos, su abigarrado colorido, sino también su carácter, contradictorio y complementario, pues abarca todo el ciclo vital del abanekwe en abakuá, desde que nace como ñáñigo hasta que

muere y se le despide con una sobrecogedora liturgia luctuosa que debe garantizar su feliz partida e impedir su regreso.

El fallecimiento de un ecobio es comunciado a todos los miembros de la sociedad a quienes se invita a participar en el funeral con su presencia y aporte material dado que su familia no debe pagar por él de acuerdo al reglamento ñáñigo.⁷ Otro tanto se hace con las «potencias» ñáñigas.

Se compran «los derechos» que se tributarán a ekwé, incluso, si corresponde, el chivo de la comunión colectiva; se «limpian» y «rayan» el fambá, los objetos litúrgicos y el ataúd, todos enlutados; se oculta al sese en el fambá, ahora batamú ñampe o «cuarto del muerto», pues por ser la «madre naturaleza» y siendo natural que el cuerpo perezca, no debe presenciar ni el funeral ni los sacrificios: es cubierto con un paño blanco y rodeado de verdes y lozanas hojas de plátano (si el muerto es uno de los cuatro obones cuyos muñones lo coronan, se le quita el muñón que le pertenece hasta que reciba el espíritu de su sustituto y pueda reintegrarse al sese); sobre un recipiente blanco, lleno de agua —«para que no se calienten»—, forrados de negro, cruzados, se sitúan los tres itones; el tambor nkrikamo, junto al sese, no se cubre ni oculta pues por ser un «torturador de vida» no se apiada del muerto; el tambor mpegó, al pie del altar, se forra de negro y es golpeado cada media hora; ekwé, ahora como bakri ñampe, no brama, ruge o himpla, sino que llora: las simbólicas flechas de la vida ñáñiga que apuntaban hacia abajo, hacia la tierra, se invierten para que apunten hacia arriba, hacia el cielo a donde parte el espíritu del abanekwe en alas de muy bellos nkames que entonan corifeos y coros.

Ya nada existe para el abanekwe.

Todo acabó.

Los gusanos comerán su carne

De él no quedará nada.

*Ekwé gime (porque),
van a meter a su hijo bajo tierra.*

El lamento ñáñigo recuerda a los trenos de la Antigua Grecia, o a los amargos poemas, transidos de pesimismo, del Egipto faraónico.

Se «raya» el cadáver con los mismos signos de la iniciación, pero sólo en blanco; al gallo que se le sacrifica no se le arranca la cabeza ni se utiliza para la mokuba; como pertenece al muerto, es colocado dentro del atáud, como una almohada sobre la cual descansar su cabeza, para que se entierre junto con él, para que el muerto se conforme con este otro muerto y no intente llevar consigo a uno de sus moninas. El gallo que ha servido también, vivo, para «limpiar» al cadáver, ha de ser negro.

El muerto es tan venerado como temido o, mejor, tan temido como venerado, ¿quién sabe qué puede desear, intentar o lograr?: puede ser cruel, vengativo, asesino...

Se recibe a los visitantes con ngomo y ekón y todos los obones hacen guardia de honor, con sus itones, junto al cadáver. En un momento de descuido se saca de la cámara mortuoria y es entonces que Mpegó, a solas con él, lo desnuda y «raya», después «lo vira» para que descansa eternamente sobre el signo que lleva en la espalda.

Mientras esto pasa en el fambá, Nkríkamo ha ido al cementerio a informar a los «señores de la muerte» lo acaecido y a invocar la presencia de Anamangüi, el íreme que reside en el «país de las sombras»: para atraerlo recita una invocación y golpea repetidas veces una cazuela de barro que carga consigo, en cuyo interior se ha trazado con yeso blanco el signo de la jerarquía del difunto, en su base el de ekwé y blanqueado el borde superior; lleva dentro dos trozos de caña. Lo acompaña un abanekwe con una vela encendida.

Al oír la invocación y los golpes en la cazuela acude Anamangüi y, al introducirse en la cazuela, Nkríkamo la invierte y

la trae de regreso al fambá. Con el íreme se presenta una legión de espíritus de abanekwes, antiguos miembros de las sociedades secretas cuya presencia es indispensable en el nlloro para que reciban al monina que irá a hacerles compañía.

Ante Anamangüi, testificador principal, se producen las escenas de iniciación, pero invertidas porque el proceso es ahora de «separar», no de «unir», el espíritu del adepto de ekwé. Vestido de negro, con bordadas caravelas y tibias entrecruzadas, Anamangüi lleva en la cintura, en lugar de los metálicos nkanikas, un cencerro de madera que produce un sonido bronco y, amarrada al tobillo, una cadena para apresar el espíritu del muerto si este se negara a acompañarlo.

Acongojado, patético, mira al difunto, lo abraza, trata de determinar si duerme o si, en efecto, es sólo un cadáver; baila alrededor suyo y, de pronto, convencido de su muerte, se torna amenazador, sus gestos preguntan: —¿ha sido envenenado?, ¿quién lo mató?—. En el fambá reina el terror. —¿Por qué no lo ha salvado la mokuba que debía inmortalizarlo?—, continúa preguntando Anamangüi —¿dónde está Nasakó?, ¿por qué no lo evitó?—: busca al brujo, lo descubre y lo increpa con gestos más y más coléricos y termina apaleándolo. Pero no se sosiega, el monina más próximo al muerto, el que debió defenderlo, debe dar cuenta también de su muerte, explicar por qué no pudo impedirla... Sólo Nkríkamo, con su tambor, logra apaciguar a Anamangüi que, finalmente, tras apalear al monina descuidado y desafecto, termina por sosegar.

Un momento culminante es aquel en que se separa el espíritu del abanekwe del parche de ekwé. Como el agua es en el ñañiguismo el lugar a donde ha de volver el espíritu del abakuá, la «madre de los espíritus», se pone un pequeño recipiente con agua debajo del atáud, que acaso representa el río sagrado. Nasakó explota la pólvora que regara sobre

un gando sagrado y el espíritu del muerto parte libre por su extremo erikuá volviendo al agua, satisfecho y honrado.

El entierro se organiza como una procesión ñáñiga sin el sese y con los tambores de la orquesta destemplados y tañidos al revés. En el siglo XIX, antes de que la represión oficial contra abakuá se desatara con toda violencia, se iba a pie al cementerio portando en alto el atáud, sobre los hombros de abanekwes que marchaban con pasos cortos, vacilantes e indecisos que, al llegar ante su puerta, comenzaban a dar vueltas con el propósito de desorientar al muerto haciéndole imposible reconocer el camino de regreso, así como para confundir y burlar a los malos espíritus que pudieran aprovechar la situación para perseguir a los vivos.

Cerca del cementerio, en medio de los cantos de los abanekwes, reaparecía Anamangüi con nuevas muestras de dolor, de ira desesperada y violenta que sólo lograba calmar el tambor nkrikamo hasta que decidía reintegrarse a su mundo extraterrenal.

Tras la prohibición de este acto público los ñáñigos modernizaron su procesión y se esforzaron por hacerla pasar inadvertida, se aprobó la conducción del cadáver en un coche fúnebre acompañado por coches de alquiler cuyos ocupantes debían respetar el estricto orden jerárquico abakuá: en el primero los obones de la «potencia» del finado, en el segundo los obones más antiguos de otras «potencias» y así sucesivamente de acuerdo a jefaturas y antigüedad.

Junto a la tumba del abanekwe, en el cementerio cristiano, se reza un nkame que, una vez más, procura evitar su regreso:

*Dios (¿Abasi?) te echó al mundo
Fuiste jurado y profesado
Dios ruega por tu alma*

*No te acuerdes en tu sueño
de ninguno de tus hermanos
que lloran tu ausencia.*

En el fambá Nasakó purifica con sus yerbas a objetos y hombres. Mpegó traza nuevos gandós y se procede a una purificación adicional. Nasakó quema ikún (pólvora), se arroja al exterior agua de dos recipientes, se salpican los objetos sacros con aguardiente, vino seco y agua bendita y sólo entonces se considera que «se ha ido lo malo».

N O T A S

1 Fernando Ortiz: *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba* ed. cit. pp. 375-376.

2 Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá*, ed. cit., p. 124.

3 En los períodos de tiempos de persecución al ñañiguismo, los abanekwes se reunían en una habitación y pintaban con yeso los dos árboles sagrados del isarok: la palma y la ceiba. El río Oddán se representaba con una batea o palangana llena de agua.

4 Juan Luis Martín: «Queman los ñañigos el pecho a los neófitos...» (En: *El Popular*, agosto 23, 1934.)

5 Otro testimonio dice que Ekweñón corta su cabeza y que, después, Aberisún corta sus testículos dejando que caigan siete gotas de sangre, de cada uno, en unas vasijas pequeñas que se llevan al monte para el íreme Nkánima, al río para el íreme Eribangandó y a ekwé, que debe recibirla aún caliente. Aberiñán y Aberisún terminan de descuartizarlo.

6 Nueva contradicción pues, con anterioridad, se ha servido de comer a otros íremes.

7 Con el establecimiento del socialismo en Cuba los servicios funerarios son gratis lo cual puede haber promovido cambios en dichos reglamentos.

Capítulo 8

Apuntes para interpretar el mito-rito primitivo

*La sabiduría es como una bolsa de chivo, cada
hombre lleva la suya.*

Proverbio ibo

En su ya clásico libro *La rama dorada* al tratar los misterios eleusinos y el culto a Deméter en la Grecia antigua, sir James Frazer escribió que

si el mito se representaba como parte, quizá la principal, de los ritos religiosos más afamados y solemnes de la Grecia antigua, todavía nos queda por preguntar: ¿cuál era, originariamente y despojado de los añadidos posteriores, el meollo original del mito que aparece en las sucesivas edades rodeado y transformado por una aureola de temor y misterio, iluminado por algunos de los rayos más brillantes de la literatura y el arte griegos.¹

A lo que añade en *El hombre, dios y la inmortalidad* que:

Las representaciones dramáticas de los pueblos primitivos son frecuentemente ceremonias religiosas o, quizás más frecuentemente, mágicas; los cantos o los recitativos que los acompañan son conjuros o encantamientos [...]. Se representan los dramas, se efectúan sus misterios, no para mostrar a los espectadores la doctrina de su religión, menos para divertirlos; sino a fin de provocar los efectos naturales que están representados en ellos bajo una forma mística; en una palabra, fueron ceremonias mágicas que operaban por similitud o simpatía. Posiblemente no nos equivoquemos al suponer que muchos mitos, que hoy no conocemos por tales tuvieron antes su contrapartida mágica.²

El «ncollo original» de las «ceremonias mágicas» eleusinas lo descubre Frazer en el cultivo del cereal, es decir, en la posesión por el hombre de uno de sus fundamentales alimentos: el mito, en el cual ocupa la mujer un papel principal como poseedora-otorgadora, posee estrecha afinidad con otros mitos primitivos de ascendencia matriarcal y agrícola y, como habrá de comprobarse, la posee también con el ñáñigo sobre Tánze y Sikán, particularmente por la hegemonía femenina inicial en la posesión de secretos ambicionados por el hombre por depender de ellos su supervivencia.

Un continuador de la obra de Frazer, el antropólogo polaco Bronislaw Malinowski, enriquece el concepto del mito aduciendo que:

no es producto muerto de épocas pasadas, que apenas supervive como una narración inútil. Es una fuerza viva, produciendo constantemente nuevos fenómenos, constantemente rodeando la magia con nuevos testimonios. La magia se mueve en la gloria de las tradiciones pasadas, pero crea también su atmósfera de mito siempre renovado. Como hay un cuerpo de leyendas siempre fijo, uniforme, que constituye el folklore de la tribu, hay siempre una corriente de narraciones semejantes a las de los tiempos mitológicos [...]. El mito [...] es el aserto histórico de uno de aquellos acontecimientos que definitivamente atestigua la verdad de cierta forma de magia [...]. Más frecuentemente sustenta en su superficie que es sólo una exposición sobre como la magia llegó a ser poseída. En todos los casos es una garantía de su veracidad, una ejecutoria de su filiación, una cédula de su reclamación de validez [...]. Toda creencia engendra su mitología pues no hay fe sin milagros y el mito principal recuenta simplemente el prístino milagro de la magia.³

El filólogo soviético Elizar Meletinski, coincide con la esencia de estos planteamientos al afirmar que

en principio, el mito está estrechamente ligado con la magia y el rito. El mito no es simplemente una historia narrada o una alegoría, ni tampoco sirve para satisfacer solamente la curiosidad del hombre primitivo acerca de qué es el mundo, sino un medio muy eficaz para el mantenimiento del orden material y social para efectuar un control social. La realidad del mito [...] se conserva como realidad psicológica gracias a la reproducción de los mitos, y a la significación mágica de éstos.⁴

Refiriéndose a la necesidad de la mitología y a sus distintas formas de expresarse, Carlos Marx apuntó:

se sabe que la mitología griega no ha sido sólo el arsenal del arte griego, sino su tierra nutricia. La concepción de la naturaleza y de las relaciones sociales que hay en el fondo de la imaginación griega y, en consecuencia, del (arte) griego, ¿es compatible con los oficios automáticos, los ferrocarriles, las vías férreas y el servicio eléctrico? [...] toda mitología somete, domina y moldea las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y por la imaginación: pero desaparece en cuanto llega a dominarlas realmente [...]. El arte griego supone la mitología griega, es decir la naturaleza y las formas sociales moldeadas ya de una manera inconscientemente artística por la fantasía popular. No cualquier mitología, es decir, no cualquier elaboración inconscientemente artística de la naturaleza (el término implica aquí todo lo que es objeto, así pues, también la sociedad). La mitología egipcia no hubiera podido ser nunca el terreno o el seno materno del arte griego. Pero, en todo caso, hacía falta *una* mitología. En ningún caso, en consecuencia, el arte griego podía nacer en un desarrollo social que excluye toda relación mitológica con la naturaleza, toda relación productora de mitología con ella; que, lógicamente, demandaría al artista una imaginación independiente de la mitología.⁵

Íntimamente relacionado con el mito-rito mágico de las sociedades primitivas está el totemismo, respecto al cual anota el académico soviético Tokarev:

Los etnólogos soviéticos consideran el totemismo como una forma de creencia religiosa de ningún modo limitada regionalmente, que se origina en una etapa del desarrollo de la sociedad humana en la cual prevalecía una economía primitiva colectora y de caza. En esa época la estructura del clan (o de pre-clan) era una forma universal de organización social; las relaciones del clan primitivo se reflejan tan sólo en las creencias y los rituales totemísticos de una manera distorsionada. La «parte social» del totemismo no es, de ningún modo, un aspecto secundario, derivado o no esencial —ella es la verdadera base del totemismo; la estructura del clan primitivo es el único terreno sobre el cual se pudieron originar las ideas totemísticas⁶

y anota criterios de otros etnólogos soviéticos que plantean que «el totemismo es una forma de reflexión religiosa de la consanguineidad»; es «una forma de reflexión de la cohesión interior de la comunidad primitiva, su unidad, su diferencia de otras comunidades»; su base primaria es «la sensación de una conexión con una especie dada (o con algunas especies) de animales o plantas, condicionada por la producción natural»; es «una religión del clan que surge [...] se originó como una primera forma de comprender los lazos consanguíneos sobre la base de la economía paleolítica de caza y recolección primitivas. Después, durante la época del clan patrilineal, el totemismo pierde terreno».

Refiriéndose a la hipostatización del clan primitivo que se expresa en el totemismo o creencia de una relación consanguínea de sus miembros con especies particulares de animales, Tokarev precisa que para comprenderlo es preciso acudir a sus aspectos sociales y sociológicos. Durkheim, coincidiendo

con Malinowski, formula que el tótem es el clan primitivo pero con una existencia real atribuida y representada bajo forma sensual de planta o animal que sirve como tótem.

No debe confundirse el totemismo con la zoolatría o la dendolatría. Los miembros del clan, la sub-tribu o la tribu adoran su tótem por considerarlo un elemento medular de su cuerpo social. En *El hombre, dios y la inmortalidad* Frazer deduce que:

la esencia misma del totemismo se resume en esta frase breve [...] es la identificación de un hombre con su tótem animal, vegetal u otro [...] consiste simplemente en una fraternidad establecida sobre un pie de perfecta igualdad entre un grupo humano de una parte, y un grupo de cosas, generalmente animales o vegetales, de otra parte [...] debemos considerar el culto del tótem como una fase ulterior de la evolución religiosa, como un producto de la decadencia del tótem como tal [...] la fuente del totemismo es un aignorancia bárbara del proceso físico por el cual hombres y animales reproducen su especie; se trata, en particular, de una ignorancia del papel jugado por el macho en la procreación de un hijo.⁷

No creemos que la fuente del totemismo se limite a la ignorancia del papel del padre en la fecundación sino que sus orígenes, fundamentados en lo desconocido, tienen una base socio-económica más compleja, referida a la aprehensión y la explicación ingenua de los fenómenos naturales, incluyendo a la fecundación-procreación. En *La rama dorada* Frazer retoma su idea y hace referencia a Nigeria y el Camerún, los países de nuestro interés, relacionándolos con fenómenos hipostáticos estudiados en algunas partes de Alemania, Inglaterra, Francia e Italia donde diversas familias acostumbraban sembrar un árbol al nacerles un hijo: «la teoría de un alma externada del hombre y depositada en un animal

parece imperar en África Occidental, particularmente en Nigeria, Camarones y el Gabón». ⁸

Malinowski advierte dos aspectos en el totemismo: «es una forma de agrupación social y un sistema religioso de creencias y prácticas [...]. El aspecto social del totemismo consiste en la subdivisión de la tribu en unidades menores, llamadas en antropología *clanes, gentes, sibs* o *fratrias*». ⁹

Sujov apunta: «En lo que respecta al totemismo, el fetichismo y algunas otras formas de manifestación de la ideología primitiva, hay que reconocer que, de hecho, no son independientes. De un modo o de otro se hallan relacionados con el animatismo o el animismo.» ¹⁰ Malinowski no coincide con Sujov respecto al papel principal del animismo en el origen de la religión y señala:

El hombre primitivo busca, sobre todo, controlar el curso de la naturaleza con fines prácticos, y lo hace directamente, con el rito y la palabra, ordenando al viento y al estado del tiempo, a los animales y cosechas, a obedecer su deseo. Sólo más tarde, al descubrir las limitaciones de su poder mágico, temeroso o esperanzado, suplicante o retador, acude a seres más altos, es decir, a demonios, espíritus de antepasados o dioses. ¹¹

Finalmente, Frazer expresa que «aunque el salvaje respeta más o menos las almas de los animales trata con particular deferencia a los espíritus de los que son ya útiles o formidables en consideración a su tamaño, fuerza o ferocidad». ¹²

No está incluido dentro de los propósitos de este libro participar en las controversias referidas al origen y diferentes consideraciones sociológicas del animismo, totemismo, magia o religión. La causa de la inclusión de estas numerosas y extensas citas obedece a otro propósito, directamente relacionado con el ñañiguismo y sus antecedentes africanos más próximos al momento de aparición de sus sociedades secretas

en Cuba, en las cuales es difícil, si no imposible, aislar el animismo del culto a «yuyús», dioses y antepasados y donde aparecen evidentes manifestaciones de totemismo, todos mezclados con la práctica que utiliza supuestos poderes mágicos en determinados objetos, la creencia en la metamorfosis, el tabú sagrado y discriminador, el fetichismo y la existencia de «dobles» aprehensibles en la sombra, la voz, el aliento o una parte del ser vivo; en los efectos de la magia simpatética y concomitante expuestos por Frazer incluyendo los criterios primitivos de que lo que fertiliza debe ser, a su vez, fertilizado, de que las ofrendas —incluyendo el sacrificio sacro— son gratificadas y de que la sangre hermana y fortalece.

De todo lo expuesto es preciso destacar lo siguiente:

El mito primitivo es, a la vez, sistema de creencias y representación sacra;

surge respondiendo a la necesidad, en formaciones económicas sociales muy primitivas, de hallar una respuesta satisfactoria a los fenómenos naturales y/o sociales (materiales). Es el resultado fantástico de un conflicto impuesto al hombre por requerimientos prácticos que engrandecen al propio hombre acercándolo —identificándolo— a la (s) divinidad y que garantiza su supervivencia;

la magia sirve de medio para que este conflicto se resuelva a su favor o, al menos, para propiciarlo;

de ahí que no pueda establecerse una neta línea divisoria entre el mito y el rito primitivo: el mito contiene la magia y el acto mágico —el rito— expresa ese contenido: su unidad es un «misterio». El acto mágico revitaliza el mito en una atmósfera sobrenatural que es el rito sacro;

esta teoría y práctica «racional» posee una función cohesionadora, es parte esencial del grupo social, debe conservarse y pasa a ser dogma, reglamentado e inmutable;

el mito armoniza lo histórico y lo fantástico y llega a constituirse en un sistema particular de creencias de un grupo social dado. Generalmente se expresa poéticamente;

sirve de garantía filiatoria. La concreta. Sirve para conservar el orden social interno;

es «tierra nutricia» del arte primitivo;

el totemismo es considerado por algunos como una forma universal de hipotastización del pre-clan con una base social basada en el principio de cohesión interna dada por la consanguineidad que, con el patriarcado, pierde terreno y, para otros, es el clan primitivo, estando dado su aspecto social en la subdivisión tribal. El hombre se identifica socialmente con su tótem;

entre el totemismo, el animismo y el fetichismo¹³ existe una íntima vinculación interna lo cual es ya, para unos, religión y, para otros, su punto de partida.

Respecto al culto a los antepasados, piedra angular de las sociedades secretas, Frazer apunta:

En muchas tribus salvajes, especialmente entre las que se sabe que practicaron el totemismo, se acostumbra a que los mancebos púberes se sometan a ritos iniciáticos de entre los cuales uno de los más comunes es la ficción de matar al mancebo y resucitarlo después. Estos ritos se hacen inteligibles si suponemos que en esencia consisten en extraer el alma del joven con objeto de transferirla a su tótem, pues la extracción de su alma naturalmente presupone matar al joven o por lo menos sumergirle en un trance semejante a la muerte y que el salvaje distingue con dificultad de ella. Su restablecimiento sería entonces atribuido ya al gradual recobro de su sistema de la violenta emoción recibida o, más probablemente, a la infusión de una nueva vida que recibe de su tótem. Así, la esencia de estos ritos de ini-

ciación, en lo que tienen de simulacro de muerte y resurrección, sería un intercambio de vidas o almas¹⁴ entre el hombre y su tótem [...]. El mancebo muere como hombre y resucita como animal; el alma animal está ahora en él y su alma humana en el animal. Con perfecto derecho se llama a sí mismo oso o lobo, etcétera, según su tótem, y con perfecto derecho trata a los osos, lobos, etcétera, como hermanos, puesto que en esos animales están alojados las almas de él mismo y de los suyos [...]. Así, pues [...] siempre que existe totemismo y se haga el simulacro de matar y resucitar al neófito en su iniciación, puede existir o haber existido, no sólo la creencia en la posibilidad de depositar permanentemente el alma en algún objeto externo, animal, planta o lo que sea, sino la intención real de hacerlo así.¹⁵

En los párrafos de Frazer puede constatarse el nexo entre el rito de iniciación y el «poder» de metamorfosis al que ya hemos hecho referencia. Su relación con el culto a los antepasados, según el mismo autor, descansa sobre el mismo sistema de creencias:

nada hay en el mundo, desde la luz del sol, de la luna y las estrellas, hasta el más sencillo instrumento doméstico, que no haya podido en un momento crítico dar la impresión en la imaginación femenina y ser identificado por ella con el niño presente en su seno. En fin, ello explica por qué los pueblos totémicos confunden frecuentemente sus antepasados con sus tótems; la razón se debe a que considerando a sus antepasados como de esencia animal o vegetal, aunque bajo forma humana, encuentran difícil establecer una distinción, aún por el pensamiento, entre la naturaleza exterior humana y la naturaleza íntima, animal o vegetal; piensan en ellos vagamente, a la vez como hombres, animales o plantas.

La contradicción entre las cosas no los perturba, aunque no pueden hacerse de ellos una idea clara.¹⁶

El descubrimiento en pueblos muy atrasados como los pigmeos o los bosquimanos, de la no existencia del culto a los antepasados, ha llevado a muchos investigadores a la conclusión de que este cohesionador sistema tribal es resultado del desarrollo social en el seno de la Comunidad Primitiva, un resultado alienante como constata el propio Frazer al afirmar que

la vieja idea de ser el salvaje el más libre de los humanos es contraria a la verdad. Es un esclavo y no de un amo visible, sino del pasado, de los espíritus de sus antecesores muertos, que rondan sus pasos desde que nace hasta que muere y le gobierna con cetro de hierro. Lo que ellos hicieron es la fuente del derecho, la ley no escrita, a la que se debe una ciega e indispensable obediencia.¹⁷

Para Malinowski

la ordalía y el develamiento de los misterios tribales se cree usualmente que fueron instituidos por uno o más antepasados legendarios o héroes culturales, o por un Ser Supremo de carácter suprahumano [...]. Su voz se imita por el suave sonido del zumbador a fin de inspirar temor a las mujeres y niños no iniciados.¹⁸

Por reflejar el temor a la muerte del hombre primitivo, los antepasados eran caprichosos, podían ser benévolos o crueles, lo cual se traducía en un respeto por ellos, a la vez, desconfiado y esperanzado; en la elaboración de complejas ceremonias, donde el culto a la fertilidad se unía a la posibilidad de una vida ultramundana, en algunas de las cuales se creía visitar el «mundo de los muertos» o que éstos venían a las aldeas humanas, participando activamente en ellas.

Como se les temía no se quería su regreso pero, no obstante, reencarnaban en los hijos de sus hijos ¹⁹ y algunos de ellos, los grandes fundadores que en ciertas tribus se denominaron «el poder sin comienzo» presidían vigilantes el cumplimiento de la costumbre ancestral en piedras cuyas cualidades de estabilidad, tonalidad, peso, solidez y ciertas características dadas por la forma y el color servían para compararlas a ellos; en bastones de mando —en su inicio simples ramas de los árboles sagrados donde moraban— que pasaban de mano en mano, de generación en generación, impregnándose de la fuerza y poder de sus sucesivos usufructuarios; en árboles gigantescos —como la ceiba en Cuba— que sobresalían por encima de los demás, habitáculos de grupos gentilicios y en tambores sagrados por los cuales hablaban conduciendo, ordenando, imponiendo, avisando, atrayendo...

Malinowski escribe que en las ceremonias funerarias la religión sirve para contrarrestar

las fuerzas centrífugas del miedo, desaliento, desmoralización y provee los medios más fuertes para reintegrar la conmovida solidaridad del grupo y el restablecimiento de su moral [...]. En todas las sociedades salvajes la muerte obliga a la comunidad a unirse, a atender al moribundo y cumplimentar sus deberes respecto a él [...] esta conducta expresa su esperanza de salvación e inmortalidad.²⁰

Jensen acude a una nueva ficción, la que denomina *dema*, y explica a partir de ella el mito-rito primitivo:

Existe en todos estos pueblos la concepción de un tiempo originario mítico, en el que no se daba todavía el estado actual del mundo. Entonces no vivían sobre la tierra hombres, sino *dema*, que parecen haberse concebido ora bajo figura humana ora en forma de animales o plantas [...]. El núcleo central del mito es la *muerte infligida a la deidad dema*. El motivo de la acción, en

cambio, permanece confuso en el mito. Sólo podemos aceptar, de momento, que la deidad dema es muerta por los seres dema, con lo que terminan las condiciones del tiempo originario y se inicia el orden de ser actual. Los dema se convierten en seres humanos —y más concretamente en seres humanos mortales y capaces de reproducirse (a este aspecto se le atribuye gran importancia)—, en tanto que la deidad existe a partir de entonces en el reino de los muertos o se convierte en la casa mortuoria. Del cadáver de la deidad muerta surge la planta útil, y de ahí que al comerse la planta ingieran en realidad a la deidad misma [...] cuya repetición dramática constante no significa otra cosa para la humanidad que el volver a recordar siempre de nuevo aquel acontecimiento divino que se sitúa al principio de las cosas y del que se deriva todo lo que existe actualmente sobre la tierra [...].

Este constante sumergirse en el recuerdo constituye el fundamento de una serie de actos de culto [...]. Por muy diversos que parezcan a primera vista, en realidad se refieren todos ellos al mismo acontecimiento del tiempo originario y sólo se proponen revivir esta imagen primaria. Así, las *ceremonias de la pubertad* significan concentrarse en el recuerdo de que la capacidad de reproducción de los individuos se originó en el primer homicidio mítico, pero que al propio tiempo se halla indisolublemente ligado con ella la mortalidad. Las *ceremonias de difuntos*, que se refieren al viaje de los fallecidos al reino de los muertos, son festividades conmemorativas, ya que todo viaje a dicho reino constituye una repetición del primer viaje al mismo de la deidad dema. El acto más importante en todos estos cultos es la repetición constante del acto de matar. Carece inicialmente de importancia si se mata a seres humanos o a determinados animales «idénticos» a la deidad en cuestión. Así, pues, los llamados *sacrificios*

humanos y de animales, a los que pertenecen asimismo la caza de cabezas, son el motivo que reaparece bajo la forma de versos, con la mayor frecuencia, y el *cannibalismo* es el recuerdo solemne de que al consumir las plantas útiles en realidad se come a la deidad que al ser muerta se convirtió en ellas.²¹

El concepto «dema» sirve a Jensen para simplificar, esquematizándolo, un proceso que ya hemos conocido muy complejo, con resonancia en todas las actividades del quehacer diario del hombre primitivo para el cual no existieron límites entre la realidad y la fantasía, para quien la realidad se explicaba de forma fantástica y las lucubraciones fantásticas tenían un fundamento de orden material objetivo. Pero tiene razón al relacionar el mito con el rito de las que llama ceremonias de pubertad y ceremonias de difuntos, comunes a gran parte de la humanidad.

En el capítulo 3 dedicamos una atención particular a la presentación de las asociaciones, masculinas y femeninas, en Nigeria del Sur a partir de la organización de los niños de ambos sexos en los denominados «grupos de circuncisos», los *age sets* ingleses, y se hizo constar que mediante sus ritos de iniciación los niños dejaban de serlo para entrar en la sociedad adulta como miembros plenos —si eran libres—, con nuevos derechos y obligaciones sociales entre los que estaba el ingreso a las numerosas sociedades, secretas o no, que investían a los adultos con las más altas prerrogativas, caracterizadas siempre por una sensibilidad comunitaria que fue perdiéndose —sin llegar a desaparecer— en la medida en que se convertían en instrumentos de poder de algunos pocos encumbrados por su riqueza cuando la Comunidad Primitiva cedió paso a los orígenes de una sociedad clasista, esclavista, así como a que en todas estas asociaciones participaban yuyús, deidades y antepasados, a que en todas se renacía con nuevos conocimientos y dignidades y a que en todas

hubo «misterios» sólo descubiertos a los que pagaban su entrada.

Las sociedades secretas, como otras asociaciones, rompen las unidades sociales de la familia y del clan a pesar de que hay ocasiones que sugieren su conexión con el sistema totémico del clan [...]. En África es evidente la correlación entre las sociedades secretas y la estructura política de la tribu y con la evolución de la autoridad de consejos locales a una autocracia tribal hay un desarrollo paralelo de sociedades secretas que a pesar de que frecuentemente sirve de forma extralegal para apoyar la ley y al mismo tiempo actuar para reprimir lo que de otra forma sería despotismo. Las sociedades secretas o, en todo caso, los grados más altos de las sociedades, se convierten en la aristocracia dirigente, y en ciertos casos [...] son las sociedades secretas los únicos órganos de gobierno [...] la gran mayoría rechaza la admisión de mujeres con el resultado de que se instituyen sociedades femeninas paralelas.²²

Malinowski adjudica a la ordalía y la mutilación la prioridad en el rito de iniciación de los *age-sets* seguidos por la sistemática instrucción del joven en el mito y la tradición sagradas, el develamiento gradual de los misterios tribales y la exhibición de los objetos sacros: «A pesar de que la mayoría de las creencias se efectúan en público, la mayor parte de la revelación religiosa se efectúa en soledad.»

Estos mismos aspectos, sustituyendo la mutilación por castigos corporales, se comprueban en el rito ñáñigo, así como que, siguiendo a Malinowski,

el ritual establece la existencia de algún poder ♂ personalidad del cual deriva la ley tribal, y el cual es responsable de las reglas morales impartidas al aspirante. Para hacer la creencia sobrecogedora, fuerte y grandiosa, hay una pompa ceremonial y el arduo trabajo de

perfección y orjalía. Una experiencia inolvidable, única en la vida del individuo, se crea, y así aprende las doctrinas de la tradición tribal y las reglas de su moralidad. El total de la tribu se moviliza y se pone en acción toda su autoridad para conducir al testigo al poder y realidad de las cosas reveladas.

De nuevo aquí, como en la muerte, nos encontramos con una crisis de la vida individual y un conflicto mental asociado a ella [...]. La solución justa del conflicto consiste en su sumisión a la tradición.²³

La gran diferencia estriba ahora en que lo que se adscribe al marco total de la tribu en los ritos de iniciación de los «grupos de circuncisos» es más reducido en los ritos iniciatorios de sociedades secretas del tipo ekpe, y lo será tanto más en la medida que ésta adquiriera un carácter de clase. El uso de la palabra sumisión es, por otra parte, acertadísimo, porque se trata de un intercambio que somete, vigila, regula y cobra individualmente para someter, vigilar, regular y cobrar socialmente: una perturbadora obediencia colectiva a partir de una dependencia voluntaria de los jefes que son los grandes beneficiarios del sistema.

A los aspectos resumidos anteriormente respecto al mito-rito pueden añadirse ahora:

creencia en la íntima relación esencial del hombre y su tótem, tanto individual como comunitariamente. También los antepasados son de esencia animal o vegetal;

de ahí el poder de metamorfosis: convertirse en animal o vegetal;

el culto a los antepasados es la piedra angular donde descansa la estabilidad social. Son intermediarios con los dioses, poseedores-otorgadores de la riqueza, reguladores de la ley y el orden. No obedecerlos es el peor pecado, pagado con la muerte física o el ostracismo;

de los ritos y ofrendas que en ceremonias especiales se brindan a los antepasados, dioses y yuyús derivan la abundancia o la miseria, la felicidad o la desgracia. Estos ritos son, frecuentemente, de nacimiento y muerte, de fertilidad, de propiciación...;

son ritos de integración: se nace en un seno vital y se renace dentro del mismo en un estado más alto. La muerte es transitoria. En ellos participan, físicamente, habilitados por impresionantes disfraces, antepasados y yuyús;

el carácter de este sistema religioso es colectivo, no individual. Responde a intereses de sociedades primitivas donde el ser individual se concibe como parte indisoluble del ser social referido al marco gentilicio y al tribal. Preservar y atender al individuo es práctica común a toda el África Occidental. En alguna de ellas puede observarse el paso a sociedades clasistas y su utilización como instrumentos de gobierno y explotación: caso ekpe. Los elementos fundamentales de sus ritos iniciatorios son los del paso de la niñez a la edad adulta;

existen asociaciones y sociedades secretas divididas por sexos. Con el hombre como factor social dominante se practicó la discriminación de la mujer y, más tarde, la de los no nacidos libres o de libres no iniciados. Están originalmente vinculadas al sistema totémico de creencias;

en la iniciación es de vital importancia la revelación de determinados «misterios» o fuerzas (objetos) místicos. En las ceremonias se combinan ordalías, descubrimientos (conocimientos), juramentos (obediencia y silencio), castigos corporales, pérdida del ser anterior y recepción de uno nuevo y más apto, etcétera.

la voluntaria alienación individual y colectiva es necesaria, producto de la ignorancia y de su uso con fines de exaltación particular. Está históricamente condicionada.

Estamos de acuerdo con la «Nota» a la edición cubana de *La rama dorada* de Frazer donde se expone que «continúa siendo útil al investigador actual, no obstante el tiempo transcurrido desde su formulación, la gran división que Frazer estableció entre magia imitativa y de contagio, dentro de la cual pueden, en efecto, insertarse la generalidad de los hechos encontrados en el trabajo de campo». ²⁴

Sostiene Frazer que:

si analizamos los principios del pensamiento sobre los que se funda la magia, sin dudas encontraremos que se resuelven en dos; primero que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aún después de haber sido cortado todo contacto físico. El primer principio puede llamarse ley de semejanza y el segundo ley de contacto o contagio. Del primero de estos principios, el denominado ley de semejanza, el mago deduce que puede producir el efecto que desee sin más que incitarlo; del segundo principio deduce que todo lo que haga con un objeto material, afectará de igual modo a la persona con quien este objeto estuvo en contacto, haya o no formado parte de su propio cuerpo. Los encantamientos fundados con la ley de semejanza pueden denominarse de magia imitativa u homeopática, y los basados sobre la ley de contacto o contagio podrán llamarse de magia concomitante o contagiosa [...]. Ambas ramas de la magia, la homeopática y la concomitante, pueden ser comprendidas cómodamente bajo el nombre general de magia simpatética, puesto que ambas establecen que las cosas se actúan recíprocamente a distancia mediante una atracción secreta, una simpatía oculta, cuyo impulso es transmitido de la una a la otra por intermedio de lo que podemos concebir como una clase de éter invisible no desemejante al pos-

tulado de la ciencia moderna con objeto parecido, precisamente para explicar cómo las cosas pueden afectarse entre sí a través de un espacio que parece estar vacío.²⁵

En *El hombre, dios y la inmortalidad* sostiene el propio Frazer que:

El sistema de la magia simpatética no comprende sólo principios positivos sino también un gran número de principios negativos, es decir, de prohibiciones; lo que debe abstenerse. Los principios positivos son encantamientos (*charmes*); los principios negativos son tabús [...] el tabú no es otra cosa que una aplicación negativa de la magia práctica. La positiva, o brujería, dice: «Haz esto así para que obtengas tal resultado». La magia negativa, o tabú, dice: «No hagas esto por temor a que tal cosa suceda» [...]. Parece posible que, en sus orígenes, la violación del tabú o, en otros términos, el pecado, fue concebido como algo casi místico, una especie de sustancia mórbida oculta en el cuerpo del pecador que la confesión, como un emético o purga espiritual, podía eliminar [...] la confesión y la absolución de pecados son, por así decir, medios puramente físicos de aliviar al paciente de una carga que le pesa más sobre el estómago que sobre la conciencia.²⁶

Talbot describe costumbres de las tribus costeras de Nigeria del Sur donde son evidentes los efectos prácticos de la creencia en los principios mágicos enunciados por Frazer:

Usualmente antes de poderse hacer daño a un hombre, se obtienen partes de su ropa o de su cuerpo, especialmente cabellos y excremento, parte de las uñas de sus manos o pies, saliva o hasta tierra con la huella de sus pasos, dado que con esto es mucho más fácil afectar a una persona.

Muchas tribus creen que si se hiere la sombra el cuerpo recibe el mismo daño; a menudo se cree que la sombra es la representación de uno de los espíritus del hombre [...]. Los bantú creen que los «doctores» pueden «hacer medicina» que destruye la sombra humana y, consecuentemente, provocar su muerte.²⁷

Es fácil comprobar en lo ya expuesto sobre el ñañiguismo la permanente presencia de la magia simpática en su mito y ceremonias rituales y, relacionada con ésta, la de los llamados efectos votivos: convicción de que hiriendo o maltratando la imagen de un ser que se desea dañar se produce un mal equivalente en el ser humano representado. Está presente, por ejemplo, en la creencia de que un hombre puede ser atrapado a través de los restos de su comida, por la relación simpática de ésta con la que tiene en su estómago; en el uso de partes del cuerpo, como los cabellos o recortes de uñas para que produzcan el efecto de retener al hombre, basado en el principio de que «la parte equivale al todo»;²⁸ en el temor a que personas enemigas conozcan el nombre propio y su ocultamiento para evitar se le dañe con conjuros mágicos en que es pronunciado con artera mala fe pues la palabra es uno de los más importantes ingredientes de la magia: con ella se invoca, se ordena, se conjura, se maldice...; en que bebiendo la sangre o comiendo la carne de un ser —hombre o animal— sacrificado por su condición de tótem o por sustituir a un dios o antepasado de gran veneración se adquieren las virtudes: fuerza, inteligencia, astucia... de la divinidad, acto que, al mismo tiempo, posee una función cohesionadora, de comunión y alianza fraternas; en que el atuendo —disfraz-máscara— es el propio ser sobrenatural representado por él mismo; en la transmisión del aliento, la palabra, la voz, y con ella el ser completo, a un receptáculo y, de éste, a otro; en la litación que propicia deidades...;

Sacrificio y comunión, las dos formas principales por las que se administra ritualmente la comida [...] al compartir la comida del sacrificio con los espíritus de las divinidades el salvaje comparte con ellos los beneficiosos poderes de su Providencia ya sentidos por él pero aún no comprendidos. Por lo tanto las raíces de las ofrendas del sacrificio en las sociedades primitivas se encuentran en la sicología del regalo, que es la comunión con la abundancia beneficiadora.²⁹

La activa vigencia del totemismo se expresó en la posibilidad de la metamorfosis por la afinidad hombre-clan-tótem y en la espera por la reencarnación en forma del animal —o planta— totémico; el doble espiritual, selvático o acuático, se consideraba algo concreto, residente en el interior del cuerpo, generalmente en el estómago y, por tanto, factible de ser herido, fracturado, extraído y guardado en un recipiente que podía servir para protegerlo o para causarle daño, la sombra era una forma de su exteriorización; conservado en un lugar seguro —por ejemplo un tambor— el doble espiritual garantizaba la inmortalidad; conducía a la convicción de que la muerte no era un fenómeno natural sino producto de un descuido o de una violenta acción criminal que, cuando no se descubrían otras causas, se atribuían a artes maléficas por las que era preciso pagar dado que la vida se pagaba con otra vida (o vidas).³⁰

Las afinidades parecen haber depasado los marcos del totemismo, no sólo eran intercambiables sino que pudieron comprarse; un hombre rico podía poseer varias; volar como un pájaro y *ver* regiones y amigos distantes —explicación del sueño—; transformarse en serpiente y dominando el acceso al subsuelo, el agua y la tierra, poseer el secreto y acceso —también con el cocodrilo— a ocultos tesoros; tener la fuerza del elefante; disfrutar de la ferocidad y fiable velocidad del leopardo...

Frazer considera que:

el origen de la prohibición que impide a cada clan comer su tótem está subordinado al fin principal al que sin duda coopera y que consiste en permitir su consumo a toda la comunidad —dicho de otra forma, contribuir al aprovisionamiento general de alimentos [...] otros pueblos se consideraban obligados a comer una parte del animal o de la planta tótem; la razón todavía es que, identificándose ellos mismos con sus tótems, desean mantener y reforzar esta identidad al asimilar de vez en cuando la sangre o la corteza vegetal del tótem [...]. Es fácil comprender por qué el salvaje desea comer la carne de un animal o de un hombre considerado divino. Al comer parte de la carne del dios adquiere parte de sus atributos y poderes [...] así, al comer el pan y beber el vino, el fiel come realmente el cuerpo y bebe la sangre de su dios. No es por una orgía, sino para celebrar un solemne sacramento que se bebe el vino en un rito como el de Dionisos.³¹

No es por una orgía, pero una actividad orgiástica acompaña usualmente la ceremonia sacra por facilitar el estado síquico más propicio para la recepción del tótem o del dios, efecto favorecido también por el rítmico, obsesivo percutir de los tambores, por la danza, y por la presencia ultramundana e imponente de íremes o «diablitos», objetivadas fuerzas del universo a cuyo respecto añade Frazer:

En efecto, parece probable que las ceremonias y danzas de enmascarados que en todos los tiempos han ejercido un considerable rol en la vida social del salvaje, en muchas partes del mundo, no tuvieron primitivamente otra meta que servir a finalidades prácticas y no tenían simplemente a excitar las emociones de los espectadores, ni a distraer el hastío de sus horas de descanso. Los actores buscaban atraer bendiciones sobre la co-

munidad atrayendo a ciertos seres sobrenaturales y operando, bajo su papel de representantes, los milagros que por su calidad de hombres se declaraban incapaces de lograr. De hecho, esos dramas primitivos, que contienen en germen la comedia y la tragedia de las naciones civilizadas, tenían por objeto la conquista de un poder sobrenatural, en vista del bien público.³²

Acompañaban las ceremonias ordalías, juramentos con substancias yuyú, como la denominada mbiam por los ibibio, capacitada para apoderarse de todo aquel que violase su juramento destruyendo o causando graves males al infractor del pacto sagrado: substancias que casi siempre contenían sangre por su alto poder vital, brebajes autopotenciados, autosuficientes, autodeterminantes, con conciencia para actuar por sí mismos y hacer la justicia que esperaba de ellos la comunidad que se fraternizaba con su compartida ingestión.

Y todo enmarcado, inmerso, prescrito, dentro de las estrictas normas del acto mágico. Por no poder beneficiar lo impuro la necesidad de «limpiezas» lustrales, la purga y la castidad, la previa expulsión de espíritus malignos, los signos y trazos mágicos, los conjuros y gestos estereotipados, las oscuras paradojas del verbo paradigmático...

N O T A S

- 1 James C. Frazer: *La rama dorada*, ed. cit., p. 453.
- 2 James C. Frazer: *L'Homme, Dieu et l'Immortalité*, [Paris], Librairie Orientaliste Paul Gethner. 13 rue Jacob 13, 1928 pp. 201-205.
- 3 Bronislaw Malinowski: *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Boston, Massachusetts, Beacon Press, 1948, pp. 63-65.
- 4 Elizar Meletinski, dr. en Ciencias Filológicas: «Las teorías mitológicas del siglo xx». (En: *Ciencias Sociales*. Academia de Ciencias de la URSS., No. 3, 1973, p. 137.)
- 5 Carlos Marx: *Introducción a la Crítica de la Economía Política*. (En: Carlos Marx y Federico Engels: *Sobre la Literatura y el Arte*. Editora Política, La Habana, 1965, p. 116.)
- 6 S. A. Tokarev: *La cuestión del totemismo vista por los académicos soviéticos*. *Current Anthropology* 4/66, p. 6.
- 7 James C. Frazer: *L'Homme, Dieu et l'Immortalité*, ed. cit., pp. 57 y 65.
- 8 James C. Frazer: *La rama dorada*, ed. cit., p. 767.
- 9 Bronislaw Malinowski: *Magic, Science and Religion and Other Essays*, ed. cit., p. 4.
- 10 El autor expone respecto al animismo y el animatismo que «la religión comienza con el animismo, el cual se caracteriza porque tras las cosas de la realidad se oculta, según el hombre primitivo, la actividad de numerosas almas y espíritus, que pueden serle favorables o desfavorables al hombre, y a los cuales, mediante determinadas acciones, se les puede inclinar en favor de unos o, por el contrario, predisponer los en su contra [...]. El animatismo, que surgió en una etapa determinada de desarrollo de la sociedad primitiva, no constituye aún una forma de religión, ya que existe el desdoblamiento del mundo y la opo-

sición de este en extraterreno y terrenal [...]. Aunque el animatismo todavía no es religión, es el camino para crearla. A. D. Sujov: *Las raíces de la religión*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1972, pp. 38-39.

¹¹ Bronislaw Malinowski: *Magic, Science and Religion and Other Essays*, ed. cit., p. 2. Para Malinowski «es el mana (cierto poder místico, misterioso), no el animismo, la esencia de la religión pre-animista y lo es también de la magia, que es por tanto radicalmente diferente a la ciencia».

¹² James C. Frazer: *La rama dorada*, ed. cit., p. 219.

¹³ Talbot iguala yuyú y fetiche: «La palabra usada en el África Occidental para describir a estos seres es yuyú, derivada del francés *Jou-jou*, un término originariamente aplicado a las figuras simbólicas, imágenes en madera, o ídolos. Otro nombre aplicado es "fetiche" del portugués *feiticio* y del latín *facio*, "hacer". En el lenguaje corriente ambas palabras incluyen no sólo a los espíritus, dioses menores y sus símbolos, sino también a los elementos, así como a los poderes mágicamente creados...» P. Amaury Talbot: *The Peoples of Southern Nigeria*, ed. cit., t. II p. 79.

¹⁴ Dice Frazer que «es general suponer que el alma se escapa por las aberturas naturales del cuerpo, especialmente la boca y la nariz [...]. Las expresiones populares del lenguaje de los pueblos civilizados, tales como tener el corazón en la boca o el alma en los labios o en la nariz, muestra cuán natural es la idea de que la vida o el alma pueden escapar por la boca o la nariz». James C. Frazer: *La rama dorada*, ed. cit., pp. 219-221. Waddell narra una curiosa anécdota sobre un banquete en que participara por invitación de Iyamba V del Viejo Calabar y la consternación de todos los asistentes al estornudar el jefe de ekpe en Atakpa.

¹⁵ James C. Frazer: *La rama dorada*, ed. cit., pp. 775-776 y 784-785.

¹⁶ James C. Frazer: *L'Homme, Dieu et l'Immortalité*, ed. cit., p. 65.

¹⁷ James C. Frazer: *La rama dorada*, ed. cit., p. 73.

¹⁸ Bronislaw Malinowski: *Magic, Science and Religion and Other Essays*, ed. cit., p. 21.

¹⁹ Los kikuyo de Kenya, por ejemplo, creen que en el hijo mayor encarna su abuelo por lo cual recibe su nombre y es considerado el padre de su padre, que lo llama así, «padre». De ahí procede la costumbre de que el padre no pueda castigar al primer hijo y de que

éste disfrute de un especial cuidado y respeto en el seno familiar. En el Viejo Calabar se llamaba a los adivinos para que estos —por alguna seña corporal u otro signo filiativo— determinaran cuáles antepasados reencarnaban en los hijos. Este proceso era de obligatorio cumplimiento pues de él dependía el nombre del niño y la buena disposición del antepasado reencarnado.

²⁰ Bronislaw Malinowski: *Magic, Science and Religion and Other Essays*, ed. cit., p. 35.

²¹ Ad. E. Jensen: *Mito y culto entre pueblos primitivos*, ed. cit., pp. 193-194.

²² *Encyclopaedia Britannica*, p. 263.

²³ Bronislaw Malinowski: ob. cit., pp. 21 y 45.

²⁴ James C. Frazer: *La rama dorada*, ed. cit., p. 8.

²⁵ James C. Frazer: *La rama dorada*, ed. cit., pp. 33-35.

²⁶ James C. Frazer: *L'Homme, Dieu et l'Immortalité*, ed. cit., pp. 166 y 235.

²⁷ P. Amaury Talbot: *The Peoples of Southern Nigeria*, t. II, ed. cit., pp. 182-183.

²⁸ Esta creencia condujo al saqueo de tumbas, sobre todo a principios de nuestro siglo y, particularmente, por los adeptos a la llamada Regla de Palo o Palomonte, de origen bantú, en cuyas «prendas» eran altamente apreciadas partes del cuerpo humano, entre decenas de otros objetos, para que actuasen a su favor una vez trabajadas por el «tata nganga».

²⁹ Bronislaw Malinowski: *Magic, Science and Religion and Other Essays*, ed. cit., p. 25.

³⁰ Una extraordinaria anécdota de la historia americana referente al héroe negro haitiano Macandal expresa la creencia popular en Haití, a mediados del siglo XVIII, de la metamorfosis: «conducido al Cabo bajo una fuerte escolta, lo condenaron a ser quemado vivo el 20 de enero de 1758. Siempre había repetido Macandal que los blancos no podían inatarlo y que, para escapar de sus manos, tenía el supremo recurso de cambiarse en *maringouin* (insecto). El día del suplicio, después que se encendió la hoguera, se produjo un incidente que causó profunda impresión entre los espectadores. Sea que el poste al cual fue atado no era bastante sólido, sea que las cuerdas que lo ligaban hubiesen cedido por efecto de las violentas sacudidas de su cuerpo con las llamas,

lo cierto fue que Macandal saltó fuera del horno incandescente pronunciando palabras cabalísticas. Se creó un pánico indescriptible. ¡Macandal salvado! ¡Macandal salvado! gritaban los asistentes espantados. A pesar de que el condenado fue lanzado sobre el brasero ardiente, los negros quedaron persuadidos de que el heroico cimarrón no había muerto y reaparecería tarde o temprano para vengar a su raza». José Luciano Franco: *La diáspora africana en el Nuevo Mundo*, ed. cit., p. 253.

³¹ James C. Frazer: *L'Homme, Dieu et l'Immortalité*, ed. cit., pp. 64 y 304.

³² James C. Frazer: ob. cit., p. 206.

Capítulo 9

Exégesis del mito-rito ñáñigo: aproximaciones



En ese palo [la palma] nació yo.

Frase ñáñiga

Es posible, a partir del mito ñáñigo, precisar mejor el lugar de origen de la sociedad secreta en África, añadiendo a los datos suministrados en el capítulo 2 sobre efik y efor otros más que reducen el espacio geográfico a investigar contribuyendo a aclarar dudas adicionales.

Son alusiones a procedencias o, de nuevo, pequeñas o grandes «tierras» del mito: Usagaré, habitado por los brikamos; Mbemoró y Betongó, a veces lugar de procedencia del oscuro Isué que, en otros casos, es de Afiania, de Bakokó o de Oro; Ekerewá de los Abere; Mucando efor de Mpegó; el Oddán, no «tierra» sino el río en que nadaba Tánze, e Ibondá, el río que sirviera de marco para la entrega del secreto a efik, ambos entre efik y efor; Nasakó es medio congo pero, a la vez, sacerdote de Abasi y de los antepasados efik mientras que Moko (Ekweñón) y el íreme Anamangüi son definitivamente congos (bantús); a los primeros siete «juegos» efik se los conoce como India Ubane Mbemoró y Ubane es tierra efik limítrofe con los ibibio, «en la desembocadura del río»; los tres primeros territorios y tribus que poseyeron el secreto, en efor, fueron Usagaré, Eforisun y Bakokó. (Usagaré es Bekura Mendó)...

Si se comparan nombres como éstos con la relación de sociedades secretas se obtienen útiles resultados;

<i>Lugares o «tierras» en África</i>	<i>Sociedades secretas</i>
<i>según mito</i>	

Bakokó (efor)	Bakokó (efor y efori)
---------------	-------	-----------------------

Batanga	
Barondó	Barondó (efor y efori)
Betongó (efor en Usagaré. La loma más alta)	Betongó (efor y efori)
Eforisún (capitanía de Bakokó)	«tierras» efori
Ekerewá	Ekerewá (Moni y Kanfioró: efik y efor)
Ibondá (río donde efik recibió el secreto)	Ibondá (efik y efor)
Mbemoró	Mbemoró
Mucando	Mukando, ¿Mutanga? (efor)
Nyiguiyi (en Bekura)	¿Nyegueyé? (efor)
Oddán (río de Tánze)	Oddán (efik y efor)
Ubane (Nglón de Ubane, Nglón de Bibi)	Ubane (efik)
Usagaré. Bekura Mendó (Brikamos)	Usagaré Mutanga y Munankere (efor) Brikamo oro

Es más numerosa la referencia a «tierras» efor que a efik, lo cual es explicable porque la mayor parte del argumento mítico transcurre en efor, la «madre de abakuá»;

de las tres primeras «tierras» Eforisún es «capitanía» de Bakokó y ésta, con Usagaré, señaladamente efor y de enriquecedor rastreo en nuestras fuentes africanas.

Usagaré, repetimos, es Bekura Mendó, tierra de brikamos, de «appapas grandes» ekoi vecinos de «congos»: de ekoi efor.

Fernando Ortiz, sin consignar de dónde tomó el dato, apuntó que Usagaré «es Usahadet, territorio al este del río Calabar,

que los ingleses llamaron Bakary». El estudio de nuestra bibliografía ratifica lo que expone Ortiz.

Goldie anotó que Usahadet (Bakasey) era uno de los lugares hasta donde se podía llegar en canoa desde Ikot Itunko, así como a Efut, ambos situados en el extremo sur del Camerún, cerca de la frontera nigeriana (cap. 2). Johnston, acaso relacionada con Usahadet, menciona la lengua Usagara-Ugwgw.¹ Ross atestigua haber visitado en el Camerún tres poblados en Usahaved, cerca del Río del Rey (cap. 2).

Un jefe tribal de Atakpa de finales del siglo XVIII, gran personaje de ekpe, Antera Duke, eficiente proveedor de esclavos a los buques de Su Majestad británica, dejó un diario, que escribió en 1786, donde hace referencias múltiples a sus homólogos camerunianos Abasi Camarón Backsider (o Bakassey), Aqua (Akwa) Bakassey y Jack Backassey, indudablemente miembros principales de la familia preeminente en la llamada península Bakassey, otro lugar de embarque de carabalíes donde funcionaba el poder coactivo de ekpe y que también enviaba esclavos al Viejo Calabar. En una de las páginas anota Antera que el «9. 8. 1786... Esim me dijo que un caballero (*sic: gentleman*) de Bakassey que temía venir aquí cuando vivía Duke ha llegado ahora y nos concertamos para llevarlo encadenado a bordo de un barco con dos esclavos. Yo mismo lo llevé a bordo».² Indudablemente las relaciones entre estos *gentlemen* esclavistas de ekpe no fueron todo lo fraternales que era de esperarse, ¿no pudo ser uno de ellos, adquiridor de todos los grados de la sociedad secreta, el que lo trajera a Cuba?, ¿no pudo serlo este mismo jefe cameruniano, miembro prominente de ekpe?

Un mapa de Talbot presenta a Bakassey como una península —o quizás un conjunto de islotes— entre los ríos de la Cruz y del Rey, cerca de donde Waddell localiza a los efut que extiende hasta Atakpa (ver mapa 3).

Engelberg Moeng, escribe sobre el Camerún que:

Sobre la costa, el monte Camerún. Al norte el lago Chad. He ahí desde la antigüedad los dos lugares de la historia del Camerún [...]. La montaña de Dios, única sobre la costa occidental de África (4 070 metros) fue un destino y un punto de referencia para los marinos de todos los países. Las bahías de Ambas y de Biafra, a sus pies, ofrecían una escala acogedora. Fueron la puerta abierta al comercio, la trata, la colonización, el Evangelio, la independencia [*sic*].³

Johnston observa que:

El límite norteño del país bantú es todavía un poco inseguro y no es fácil delinearlos geográficamente. Puede decirse que comienza en la costa occidental de África, en la bahía de Biafra (al norte de la isla de Fernando Po), en la boca del Río del Rey en la porción sur de la península de Bakasi que bordea los estuarios del Viejo Calabar. Desde el margen oriental de Río del Rey el límite conduce hasta Ndiñ y de ahí, en zigzags, a las vertientes occidentales de las montañas Mañenguba.⁴

La *Enciclopedia Británica* precisa que entre los grupos étnicos de habla bantú del Camerún está Bakokó y que los Duala, habitantes de la región que rodea el poblado Duala, y los Bakwiri, son tribus que pertenecen al grupo Bakokó.⁵

Estos datos permiten precisar que:

Usagaré o Bekura Mendó es la variante ñáñiga de Usahadet o Usahavet, de la península Bakassey, entre los ríos de la Cruz y del Rey en el actual Camerún;

Bakassey y el Viejo Calabar tuvieron una estrecha relación cultural-comercial durante el período de la trata: ekpe compartido para el dominio y el abastecimiento de esclavos;

en Bakassey la etnia preponderante es bantú, no semi-bantú o, mucho menos, sudanesa;

relativamente próximo a la península —se ve desde el mar— está el monte Camerún, la montaña más alta de África Occidental (¿es Betongó?);

a Bakassey se podía llegar en canoa desde Atakpa o Ikot Itunko;

el territorio efut de Waddell pasa, precisamente, sobre Bakassey y se une al kwa ya en el Viejo Calabar.

Bakokó y betongó aparecen como «tierras» y sociedades secretas efor o efori.

Un mapa adjunto al reporte de 1947 enviado a la Corona inglesa sobre «el Camerún bajo administración fiduciaria del Reino Unido, administrado como parte de las provincias de Nigeria del Sur» presenta a bakokó como un poblado principal en la división Mamfe, coincidiendo con Talbot y la *Enciclopedia Británica* que, como ya se expuso, define a bakokó como una tribu bantú extendida por Mamfe, Kumba y Victoria, incluyendo a un lugar consignado como bekondó, parecido al ñáñigo betongó en el territorio efu de Talbot.⁶

Murdock relaciona como bantú occidentales, entre otros, a:

«2. Duala (Diwala, Douala, Dwela), con los Bodeman, Limba (Lemba, Malimba), Mungo (Mongo)...

3. Koko (Bagoko, Bakoko, Betjeck, Edea, Mwella), con los Bassa (Basa), Bambi (Babimbi)...

4. Kossi (Bakosi, Kosi, Nkosi) con los Abo (Abaw, Bankon, Bo)...

5. Kpe (Bakwedi, Bakwelle, Bakwiri...) Mboko...

6. Kundo (Bakundu) (...) Efu (...) Lundu.

7. Kanga (Batanga) y Yasa.»⁷

Bouchaud anota, por su parte, que

en general los bantú habitan la selva y los sudaneses

la sabana. Como el Camerún se encuentra en el punto de encuentro de la sabana y la selva puede esperarse encontrar aquí representantes de las dos razas. De hecho en el oeste y el centro del territorio bantús y sudaneses están tan mezclados que es difícil trazar una línea de división [...] entre las poblaciones costeras, los Duala, los Abo y Bakwiri (Bakwedi) del Camerún inglés pertenecen, aparentemente, al mismo stock poblacional que habita la costa a partir del estuario del Níger.⁸

Información nutrida y compleja a la que puede añadirse que, según Talbot, Duala equivale a Akwa, nombre que ya vimos aplicado a una importante familia de Bakassey: Bouchaud atestigua que también se pronuncia Akpa o Akpwa. Para Adams, en efik, akwa es grande, importante, de alto rango y akpa primero o anterior.

Precisiones adicionales permiten sumar a los datos ofrecidos que:

Bakokó, tribu, región y poblado de origen bantú está, como Usagaré, en el Camerún y que su territorio coincide, al menos en parte, con el ekoi de Talbot;

Bekondó se encuentra comprendido en el mismo espacio geográfico;

mboko, nombre que ya vimos aplicado a un íreme y a la caña de azúcar en Cuba y en Nigeria es, según Murdock, un grupo de los bantú occidentales a los que une efu que, hasta ahora, habíamos considerado ekoi;

parece excesiva, pero no debe ignorarse, la apreciación de Bouchaud situando dentro del mismo stock a todos los pueblos que habitan la costa desde el estuario del Níger donde hemos conocido a los ijaw, y a algunos ibo e ibibio;

la *Enciclopedia Británica* al incorporar los duala (akwa) y los bakweri a los bakokó adjudica a estos últimos mayor extensión territorial y más población que Murdock;

los bantú son, en el siglo xx, el grupo étnico dominante en el sur cameruniano, ¿asimilaron a los ekoi?, ¿hubo movimientos de pueblos que no han sido comprobados?, ¿es ekoi una etnia bantú y no semi-bantú como la define Talbot?...

Cerca de Batanga, también en el mapa del *Reporte*, aparece otro sugerente nombre, Bima: ¿corresponde al de Gumán (efor) recogido también como Guma o Buma?

Ubane, se dice en abakuá, es tierra efik o tierra entre efik y efor. Todos los mapas localizan las colinas y el poblado Oban, en tierras ekoi próximas a las efik; ¿acaso Ubane procede de Oban o estuvo aún más al sur, más próximo a la desembocadura del río, junto a los ibibio orón?

¿Y el Oddán?, ¿es el Río de la Cruz, el Río del Rey, alguno de sus afluentes, u otro río o cañada en los que tanto abundan Nigeria del Sur y su vecino Camerún?

Al enunciar los numerosísimos ríos del Camerún que desaguan en el Atlántico la *Enciclopedia Espasa* sugiere otras posibilidades. Señala que

también vierten sus aguas en el Atlántico el río del Rey, el Meme y el Camerún [...]. Más al sur se encuentra el Kuakua [...] que es el río más importante del territorio [...]. Recibe por la derecha el caudal del Mbam, procedente de los montes Gandere [...]. Divídese antes de su desembocadura en dos brazos: el Bengo al Norte y el Bungo al Sur y desagua en el golfo de Biafra.⁹

Mbam podría ser el famoso Oddán que algunos investigadores cubanos han querido relacionar, por un sincretismo se-

mántico a priori, con el bíblico Jordán. En el mapa de Johnston se confunde el Mbam con el Río del Rey, pero La *Grande Encyclopedie* anota que el nombre original del Río del Rey es Meme que, según anotamos, aparece como un río distinto en otros textos.

En resumen puede plantearse que:

Usagaré y Bakokó son territorios bantú del Camerún, siendo en ellos donde se precisa mejor el origen africano de abakuá;

la sociedad secreta sería, por tanto, inicialmente bantú;

el espacio geográfico donde se creó la sociedad debió estar comprendido dentro de las divisiones Mamfe, Kumba y Victoria del Camerún, de ahí pudo penetrar en el Viejo Calabar, a través de los ekoi, por dos vías: una efut, al sur, hacia Atakpa y otra más, al norte, por los ejagham y kwa ekoi, o los ododop ekoyong, hacia Ikot Itunko. Pero, como Ikot Itunko se fundó antes de Atakpa, éste debió poseer la primacía en la posesión del gran secreto de ngbe-ekpe-ekwe (ver mapa 3).

algunos datos del mito refuerzan este análisis: Nasakó y sus ayudantes, los creadores, son congos (bantús) y, entre los últimos, Ekoumbre coincide casi exactamente con Ekumbre, un grupo tribal de la división Kumba del Camerún;¹⁰ Isué es de Bakokó, de Mbemoró, de Betongó o de Oro; Iyamba de Bekura o de Batanga; Moko es de Bekura; Moko (Ekweñón) y Anamangüi el íreme son «congos»; Mboco «trajo un tributo de tierra Betongó»... En general la filiación bantú de los principales personajes de abakuá se repite... hasta con Tánze, el gran antepasado-pep.

Las tres versiones del mito coinciden al narrar la obtención de un secreto por los hombres que es arrebatado a las mujeres y en un pacto ulterior que sella la paz entre distintas tribus que, siempre bajo hegemonía masculina, compartirán

los honores y goces de su posesión. Pero también presentan substanciales diferencias.

El más extenso y, seguramente, antiguo, es el de efor que, quizás por eso mismo, es también el más completo e interesante. Lo sigue el de efik, con menor participación «conga» —la preliminar práctica bruja de Nasakó— y de la mujer y, por último, el oru o bibí, del cual se obtuvieron menos datos.

Son elementos de diferenciación y/o de análisis:

el cambio o magnitud del papel de los personajes, como el ya señalado de Nasakó, el de Sikán, o los de Iyamba, Mokongo e Isué;

la confusión de «tierras» para señalar la procedencia de uno u otro de los jefes o íremes;

el hecho de que Iyamba se consagre personalmente en la versión efik para después buscar a Nasakó y que se le presente como padre de Sikán: en la de efor lo es Mokongo;

el importante papel de Isué —¿acaso una mujer?— en la versión oru. Sólo en oru el sese es la luna;

el papel, prácticamente nulo, que tiene el leopardo a pesar de llevar su nombre las originarias sociedades secretas africanas y el gran papel que tiene el pez, obón Tánze, el antepasado temido, reverenciado, deseado.¹¹

Por otra parte no deja de ser posible que el pez sea el leopardo;

la división de funciones de los personajes: asociación de jefes, masa espectadora o a su servicio, íremes que «limpian», purgan y dan fe y, con ellos, la presencia del «más allá», el trascendentalismo ñáñigo, los creadores y las fuerzas naturales siempre presentes, determinando. El linaje dado por la filiación y la obediencia;

efor: tierra bruja, la del «secreto»; efik: tierra de la música, sal, pólvora, telas... riqueza. Envidias mutuas,

adquisición de esclavos, guerras y paz convenientemente necesarias: la veracidad histórica de este reflejo mítico.

Partiendo de la versión efor e incursionando en las otras dos versiones el mito puede dividirse en cinco partes:

Primera: la del hallazgo y posesión del pez por la mujer y su paso a manos masculinas. Muerte de Tánze.

Segunda: los trabajos —brujerías— de Nasakó para crear el receptáculo que reproduzca —atrayéndola— la voz —úyo— del pez: la sagrada utilería ñañaiga. La organización masculina de la sociedad. Muerte de Sikán.

Tercera: su extensión en efor. Pacto de obones. Base política.

Cuarta: su extensión en efik. Pacto intertribálico. Base económica.

Quinta: arribo e implantación de la sociedad secreta a otras tribus africanas. La sociedad secreta y la extensión de la esclavitud del carabalí... hasta Cuba.

Los datos que ofrece el mito permiten afirmar que la sociedad secreta se inició en una comunidad matriarcal y que su pérdida a favor de los hombres representa la de los derechos de esta, ahora hegemónico patrimonio masculino: paso de una ginecocracia bantú a una sociedad patriarcal: paso del pez al leopardo.

En la unión Tánze-Sikán está la de un antepasado jefe con una mujer pero, en sus orígenes, fue sólo la de una mujer con el pez y el objeto deseado por los hombres, un tabú impuesto a ellos, pudo ser, precisamente, el de consumir pescado.

Talbot confirma que todavía entre los ekoi del primer cuarto del siglo XIX la pesca era una actividad eminentemente femenina y que el usufructo de las aguas era tan importante

que «el traspaso de un río, cañada o fuente es observado como más serio que en la tierra, pues afecta a los intereses de todos. Cada yarda de agua es poseída por una u otra aldea». ¹² Simmonds anota que

el manatí es sagrado en la sociedad Ekpe. Los látigos más valiosos, portados por «imágenes» (íremes) Ekpe, están cubiertos con piel de manatí [...]. Algunos efik creen que el Gobierno Nigeriano (colonial) prohibió pescar el manatí (medida de conservación) porque los europeos poseen el manatí como animal afin ¹³ y Talbot añade que «el manatí es también considerado un animal semi-sagrado y, entre la mayoría semi-bantú, se supone que su carne posee cualidades mágicas [...] Todo el mundo está apasionado por el pez [...] los ibibio de la costa constituyen también un gran pueblo de pescadores, especialmente los de la desembocadura del Río de la Cruz. ¹⁴

Cabe preguntarse, para eliminar el tabú, ¿entró el hombre en el tótem de la mujer? Para poder hacerlo tuvo que cumplimentar un ritual complicado y estrictamente sagrado, ¿comprendió el sacrificio de la propia mujer y su ingestión ceremonial? Así lo expone el mito. ¿La larga búsqueda de la voz del pez —que era el propio pez— llevó a la confección del rito y su parafernalia mística? «En todos los ríos principales, y especialmente los estuarios, el sacrificio de un hombre o, más usualmente, una mujer —que debe ser, si es posible albina (*yellow complexion*)— se hacía anualmente, o una vez cada tres o cuatro años, en honor de la principal deidad. Esto se hacía, en parte, para asegurar un abundante abastecimiento de peces y, en parte, para que los sedimentos del río no obstruyeran la entrada de los barcos comerciales»: ¹⁵ la relación del sacrificio femenino en función de la abundancia por vía acuática es directa e, incluso, se extendió a los barcos negreros que traían los más valiosos productos del comercio.

Fertilidad-pezu-mujer-abundancia. Hay plétora de testimonios porque en los pueblos costeros, o ribereños, el agua era permanente y rica proveedora de alimentos:

Los yuyú se dividen en dos grupos principales, los del agua y los de la tierra. Los últimos viven en la tierra, en piedras o en árboles, mientras los primeros son naturalmente mucho más numerosos y poderosos en las regiones próximas a la costa y en el delta del Níger, donde existe ese extraordinario sistema de aguas, ríos y esteros [...]. No obstante, curiosamente, aún en el resto de Nigeria, donde quiera haya ríos o aguas de importancia, los espíritus que los habitan son observados como más poderosos que aquellos que viven en la tierra. Sus altares se colocan frecuentemente cerca de un lugar peligroso del río debido a la presencia de fuertes corrientes, remolinos o rocas [...] el principal yuyú efik es el Ndemm Efuk, un espíritu masculino que habitaba en la isla «Parrot» pero que descendía al río cuando se cortaba el manglar. En el festival del nuevo ñame siempre se le sacrificaba un esclavo albino en su honor, así como una vaca, un chivo, etc. Su sacerdote tuvo gran poder y era llamado, a veces, rey del Calabar. Las pieles de todos los leopardos cazados y todos los esclavos que buscaban refugio en su santuario se convertían en propiedad suya [...]. El mayor yuyú entre los Okpoto Orri se conoce por Enugu y vive en un pequeño lago en la cima de una colina. Aparece al hacerle sacrificios y se parece a un pez [...]. Muchos de los Ibibio creen que los muertos pasan el tiempo entre reencarnaciones en forma animal; los Ubium Ekkett piensan que moran como peces en el río Ubium.¹⁶

Siendo el pez un animal particularmente afin a la mujer, encargada de su captura y consumidora del mismo, ésta debió practicar complejas ceremonias para conservar su derecho y obtener pródigos resultados en la pesca que el

hombre debió observar con envidia. Impuesta la necesidad, la obtención y consumo del pez dio motivo a una lucha entre sexos, basada en la economía, que terminaría por ganar el hombre:

Fue el desarrollo de las condiciones reales de existencia de los hombres [...] lo que determinó los cambios históricos de la situación recíproca del hombre y de la mujer [...]. El derrocamiento del derecho materno fue *la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo*. El hombre empuñó también las riendas en la casa; la mujer se vio degradada, convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción.¹⁷

En los mitos, y sus variantes, Sikán posee características múltiples. Es la primera poseedora del «Secreto», la «portadora de la Fuerza», el primer abanekwe, siempre adorado pero victimado en un crimen sacro pues era una mujer libre, no una esclava. Fue consagrada directamente por ekwé, al oír su bramido cerca del río donde lo capturara. En su vínculo con Tánze está, repetimos, la conversión de la unión mujer-animal afin en la unión mujer-jefe antepasado masculino, en el segundo caso ya en un estado de sojuzgamiento. El derramamiento de su sangre pudo ser perseguido por ser la sangre del clan y el horror de su asesinato perdura hasta nuestros días, pero no se persiguió por voluntad divina y la ayuda de las brujerías de Nasakó.

Como hija, Sikán ratifica la importancia de su vínculo, se la disputan Mokongo e Iyamba, dos de los tres jefes principales que, sin duda, realzan su prestigio social con un parentesco que los hace primar sobre los demás; se la sublima como doncella, virgen y pura, acaso con vibraciones cristianas; como mujer casada convierte a su marido, Isunekwe, en su heredero-representante, al servicio de su padre, pero también con un alto cargo en la sociedad secreta; como

mujer-traidora Sikán es culpable, representa la inferioridad y veleidad femeninas, su incapacidad de conservar un secreto sin divulgarlo: quizás sea por esto que ekwé se convierte en el «dios de la venganza»; como nasakola posee poderes brujos, es de temer; en la prostitución que la hacía entregarse a los hombres a la orilla del río hay un eco del hetairismo a que alude Engels, citando a Bachofen, que incluyó la prostitución: «Paréceme más bien imposible formarse la menor idea de las condiciones primitivas, mientras se la mire por la ventana de un lupanar.»¹⁸ En realidad ninguna de las versiones presenta el amor sexual del tipo caballeresco o burgués que estudió Engels; como desconocedora de qué producía el sonido hay en Sikán la ignorancia —y dependencia— cara al ñáñigo que no admite que nadie, y menos una mujer aunque sea Sikán, conozca el origen y forma de producir a Úyo.

Sobre el origen de abakuá como sociedad secreta femenina en África se hacen eco numerosos autores como Talbot, Waddell y Goldie y, entre los cubanos, Fernando Ortiz, Lydia Cabrera y José A. Bustamante que analiza el mito ñáñigo sobre fundamentos freudianos.¹⁹ También lo aceptan los ñáñigos:

Había mujeres en el Calabar que jugaban como los hombres en su potencia [...] y cuando empezaron las ceremonias, ocultas en el monte, en una cueva a orillas de una laguna, los hombres le robaron el secreto, mataron a las viejas, empezando por la jefa, que sabía lo que iba a ocurrir, y a las que no mataron pasaron a ser esclavas [...]. Como hubo un tiempo en que los animales hablaban como hablamos nosotros, hubo otro tiempo en que las mujeres mandaban en el mundo, o por lo menos, que yo sepa, en África.²⁰

Waddell y otros misioneros y funcionarios ingleses en Nigeria del Sur conocieron sociedades secretas femeninas, par-

ticularmente poderosas entre los ekoi que conservan muy acusados vestigios de un matriarcado muy antiguo, sobre todo respecto a la custodia de los hijos. Se trata de sociedades que en el siglo XIX pasaban por la etapa final de la Comunidad Primitiva en tribus polígamas y patrilineales donde jugaba un papel decisivo la consanguineidad reforzando los lazos de parentesco y el papel determinante del hombre: para los ibibio *ete* significa padre y amo y una ofensa a él era una ofensa a la comunidad; para los efik las esposas y madres eran propiedad masculina; las tierras y aguas eran una herencia sagrada, una propiedad comunal bajo la custodia de los ancianos, representantes de los antepasados.

Tánze representa a uno de esos venerados antepasados en su reencarnación animal, de ahí su importancia, sus ilimitados poderes; Sikán, una anterior etapa con preeminencia femenina y su caída fatal; los íremes son también antepasados o elementales fuerzas naturales y Abasi llegó a Cuba por ser la máxima deidad efik. El ñañiguismo mezcla diversos cultos de distintas fases de la evolución religiosa, incluyendo el cristianismo y el totemismo del cual escribe Tokarev que «se ha mantenido, aunque con un nuevo significado y en otro papel, en las últimas etapas de la evolución al entrar hasta en religiones tan complicadas como el cristianismo». ²¹

El sese, fundamento, güiro de Sikán, «urna de la brujería» y «tambor que no suena», posee un significado especial. Aparece, como güiro, acompañando a Sikán en una función laboral común a las mujeres en África; buscar agua de las fuentes y ríos; después contiene a Tánze y asume un carácter sagrado y, por último, se transforma en un recipiente de alta importancia mística: es el «cáliz», contiene partículas materiales cargadas de sacripotencia.

En general, todas las tribus del carabalí presentan vasijas de barro —ejercen funciones similares a los güiros para acarrear y conservar agua y para otros menesteres en los hogares—, con agua, como símbolos:

En el país efik «las mujeres, niñas y esclavas obtienen el agua de manantiales [...] se conserva en grandes vasijas de barro llamadas aban ukpon» (según Adams aban: cavidad y ukpon: alma); «usualmente, la parte femenina de un yuyú tiene forma de olla o calabaza tanto entre los ibibio como entre los ekoi siendo muy significativo que en un considerable número de vasijas situadas ante los altares se haya encontrado vestigios de semen masculino». En el país ekoi «el más fuerte yuyú era Eja [¿iyá?], cuya principal función era ayudar en la guerra, la fertilidad y para proteger del rayo. Hay pocas dudas de que una mujer fue sacrificada para lograr uno de los principales ingredientes de la «medicina» usada en su culto. El símbolo consiste en una figura fálica unida a una vasija, el símbolo aceptado de la femineidad [...]. El símbolo de Nimm es una pequeña cazuela con agua colocada en el umbral de cada casa [...]. Existen tambores de barro, muy usados, especialmente entre las mujeres Ibo, parecidas a vasijas para el agua.»²²

La olla, cazuela o güiro representa el vientre femenino, es un fetiche que protege al hogar y a la mujer, un fértil proveedor que garantiza la subsistencia; el agua es un principio material prefilosófico: de ella proceden y a ella van los espíritus. El sese, con su carga bruja y su acción remisora, parece proceder de estas creencias, es un vientre benéfico, una «madre» cuidadosa y celosa de sus hijos los abanekwes, un aspecto del ñañiguismo que también subraya su carácter inicialmente femenino al contrario del de ekwé, relacionado con el leopardo, un fetiche posiblemente tardío al compararse

con el sese pues los animales grandes, feroces y fuertes de la selva eran cognados al hombre, no a la mujer.

En abakuá los jefes son representantes de antepasados presentes en los itones y muñones, de ellos derivan su poder, su importancia y el respeto que se les debe. La esencia del ñáñiguismo es el culto a los antepasados, también como íremes: ese carácter religioso determina su conservadurismo. Talbot, siempre rico en datos, informa que

toda familia, clan, sub-tribu y tribu es protegida y ayudada no sólo por los yuyús, sino por los antepasados, un grupo de los cuales hace de esta su principal ocupación. El hecho de que rencarnen constantemente no conspira contra esto dado que en todo caso la Supra Alma y probablemente parte de las sustancias espirituales permanecen en planos más altos y puede ser que los más altamente evolucionados de los antepasados permanezcan por un tiempo más largo para este propósito en el mundo de los espíritus [...]. Los principales antepasados de clanes y aldeas, así como los principales miembros muertos de las sociedades secretas son invariablemente adorados —o quizás fuese más justo decir reverenciados, dado que no son considerados como supra-hombres.²³

Este abstracto concepto definido como Supra-Alma sirve para explicar a Tánze, tardo en rencarnar por su gran evolución, por su cabal, extraordinaria, antigüedad. Moek lo asocia al también abstracto y complejo chi ibo²⁴ y el propio Talbot al ka egipcio, una especie de fuerza espiritual superior de la que dependían la buena o mala fortuna, una ancestral emanación mística relacionada, desde su nacimiento, a todo ser humano, guiándolo, fortaleciéndolo y protegiéndolo en la vida material y el «más allá» pues, al morir, se regresaba a su ka, al cual se invocaba en vida a fin de lograr su apoyo protector contra todo mal. El chi ibo era un supra-ser indi-

vidual, pero como todo hombre nacía adscrito a su clan y a su tribu, era también un ser colectivo, poseído en común por los miembros de determinadas colectividades:

El clan Effium cree que el Chi —o Awwor como lo llaman— puede estar vivo y, como en el clan Okpoto, no requiere ser del mismo sexo. Varias personas pueden tener el mismo Awwor, quien puede ser su propio padre. Es la Supra-Alma la que otorga todo, la buena o mala fortuna, el dinero, los hijos, etcétera; determina los momentos del nacimiento y la muerte [...]. Un Awwor y sus «hijos» son realmente uno. El primero, o real Awwor, es siempre el gran poder y, sus hijos, «su gente».³⁵

Tánze, con Sikán, es un supra-espíritu que recibe los espíritus particulares de los abanekwes, se nace y se muere en ellos, no parece tratarse de una metamorfosis, sino de una identificación espiritual altamente conveniente por sus beneficios mundanos y ultramundanos, no es un poder que se adquiere desde el nacimiento natural, como el relacionado con el tótem, sino con posterioridad y por un acto de aceptación voluntaria. Pero el ritual comprende actos íntimamente relacionados con la metamorfosis la cual, como se ha señalado, puede comprarse y lo está, indudablemente, con el culto a los antepasados.

A través de la metamorfosis, por afinidad con un animal o vegetal, el hombre incrementaba sus capacidades, a un cazador que quisiera evitar ser herido en su tarea le era conveniente poder «cambiarse» en árbol o mono y eludir el peligro; para dañar a un enemigo ser leopardo, cocodrilo o elefante era muy conveniente. Una interesante práctica ibo reportada por Talbot expone que

en el poblado Alensaw de Aja todos se transforman en leopardos, en el poblado siguiente en serpientes [...]. Una parte de Isi-Okpo Ikwerrri se convierte en serpien-

te y otra en leopardo, todos poseen ese poder desde el nacimiento [...] si un hombre se cansa de metamorfosearse en leopardo, o algún otro animal particular, compra una pequeña cazuela en el mercado y algún pez al que llama leopardo, invierte la cazuela para aprisionarlo y dice: «El leopardo no verá la luz de nuevo y matará animales en la selva, ni a perros, ovejas, cabras, etcétera» y desde ese momento se le hará imposible salir metamorfoseado.²⁸

Los ekoi se distinguieron por su práctica de la metamorfosis múltiple, incluyendo la obtenida mediante la ingestión de ciertos brebajes preparados por «doctores-brujos».

Lo apuntado respecto a los Alensaw relaciona al leopardo y al pez con una pequeña cazuela en cuyo interior se apresca al primero merced al segundo, la metamorfosis de un animal acuático en uno terrestre en la vasija-vientre que une, precisamente, a dos animales del ñañiguismo: otros son el cocodrilo y el majá.

Es interesante el hecho de que Sikán sólo *oiga* al pez Tánze, mientras que los hombres —excepto quizás Iyamba— lo *ven*, pero no lo oyen. La primera parte del mito narra el conflicto masculino por no *oír* a ekwé (el leopardo en el pez) pues sólo mediante su voz —yuyú hablando— podían consagrarse como ñañigos como lo fuera Sikán desde el inicio. La búsqueda de su voz crea el tambor ckwé; en él lo oirán. Esa es la primera gran meta perseguida, la que lleva a la muerte a Sikán; la segunda será el pacto entre obones y tribus, la paz para el lucro esclavista y la discriminación de la mujer. Es un proceso con múltiples manifestaciones de magia simpática: búsqueda y transmisión de la voz de unos a otros objetos que se sacratizan.

Ekwé aprisiona y libera en un doble juego dialéctico de conversión de contrarios: la fuerza que salva puede condenar; se deja el espíritu —la voz— en ekwé y se recibe la

suya, úyo; la sangre hermana y acusa; la voz se atrapa, se asienta, se transmite, se despide: la felicidad iniciatoria va unida al terror; Sikán es divinizada y asesinada, pero a las demás mujeres sólo se transmite su culpa: ¿haber oído la voz?; la inclusión del leopardo en el mito y el rito, animal totémico masculino debió corresponder al período en que los hombres, cazadores, arrebataron el secreto a las mujeres, pescadoras, produciéndose una simbiosis que armonizó con nuevos y antiguos intereses: la posesión del pez garantizaba alimentos más seguros que los procedentes de la problemática caza...

En el pacto entre efor y efik resultó ganando efik porque, más rico, llegó a imponer sus propias sociedades secretas —tras la recepción del misterio— en el propio efor y otros grupos tribales que sumaron a su dependencia económica una dependencia ideológica creada por ellos mismos y vuelta en contra suya, aunque a favor de sus jefes, por requerimientos del gran mercado de esclavos del Viejo Calabar. Pero la paz fue frágil, una de las principales características del ñáñigo es la desconfianza que lo lleva hasta hacer que los alimentos los cocine un íreme y a que, ya preparados, los pruebe Nasakó acreditando que no están envenenados.

N O T A S

- 1 Ver de Hugh Goldie: *Principles of Efik Grammar with Specimen of the Languaje*, ed. cit., y *Calabar and its Missions*, ed. cit., y de Hary H. Johnston: *A Comparative Study of the Bantu and Semi Bantu Languajes*, ed. cit.
- 2 Antera Duke: «The Diary of Antera Duke an Efik Slave-Trading Chief of the Eighteenth Century» (En: Darryll Forde: *Efik Traders of Old Calabar*, ed. cit., p. 47).
- 3 Engelberg Moeng: *Histoire du Camerun, Paris, Présence Africaine*, 1963, p. 72.
- 4 Harry H. Johnston: *A Comparative Study of the Bantu and Semi Bantu Languajes*, ed. cit., p. 5.
- 5 *Encyclopaedia Britannica*: «Cameroons», p. 663.
- 6 El mapa 3, adjunto, facilita localizar estos territorios o lugares.
- 7 George Peter Murdock: *Africa and its People and Their Culture History*, Mac Graw-Hill Book Company, 1959, p. 279.
- 8 R. P. J. Bouchaud: *Histoire et geographie du Camerun sous mandat français* (folleto), 1944.
- 9 *Enciclopedia Universal Ilustrada: Camarones* (T. X.), Barcelona, J. Espasa Hijos Editores, p. 1082.
- 10 Report by his Majesty's Government in the United Kingdon of Great Britain and Northern Ireland to the Trusteeship Council of the United Nations on the Administration of the Cameroons under United Kingdon Trusteeship for the year 1947. London: His Majesty's Stationary Office, 1948 (mapa), p. 5.
- 11 Según Johnston, el leopardo puede ser llamado en bantú y semi-bantú: gwe, ñangu, kue, nkwe, gwe, kwe, koi..., ob. cit., p. 337. De

nuevas referencias a considerar para ekwé y hasta para ñáñigo con la palabra ñangu.

12 Amaury P. Talbot: *The Peoples of Southern Nigeria*. T. III..., ed. cit., p. 917.

13 D. Simmonds: *An Ethnographic Sketch of the Efik People...* ed. cit., pp. 20 y 77.

14 Amaury P. Talbot: Ob. cit. T. III..., pp. 733 y 917. No obstante, un testimonio cubano afirma que Tánze no era un manatí.

15 Amaury P. Talbot: Ob. cit. T. II, ed. pp. 25-26.

16 Amaury P. Talbot: Ob. cit. T. II..., pp. 84-85, 119-120 y 270-271.

17 Federico Engels: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, ed. cit., p. 196.

18 Federico Engels: Ob. cit., p. 196.

19 José Ángel Bustamante: *El sacrificio totémico en el baroko ñáñigo*. Separata de la *Revista Bimestre Cubana*. Vol. LXXII, julio-diciembre 1957, La Habana, Cuba. El análisis de Bustamante, basado en datos suministrados por Lydia Cabrera, sigue la tendencia relacionada a la figura de Sigmund Freud que desconoce los nexos entre las expresiones religiosas y las condiciones históricas de vida material, particularmente las de carácter económico. Respecto a esta tendencia, escribió Tokarev que Freud «elaboró el así llamado método psicoanalítico de la diagnosis y el tratamiento de las neurosis y psicosis, y trató de emplearlo para interpretar fenómenos de la vida cotidiana, y más tarde la religión, la literatura, etcétera. En su libro *Tótem y tabú* (1913) intentó demostrar que en las ciencias religiosas se revelan las mismas neurosis basadas en las tendencias eróticas reprimidas en la infancia» (el llamado «complejo de Edipo»: la atracción sexual por la madre y la repulsión del padre como rival). Ver S. A. Tokarev: *Historia de las religiones*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 1975, p. 25.

20 Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá* ed. cit., p. 151.

21 S. A. Tokarev: *La cuestión del totemismo vista por los académicos soviéticos*, ed. cit., p. 16 para los ibibio, según Talbot, el espíritu-agua (ukpon-ikott) el espíritu-selva (ukpon-mmong) reside en el estómago, de donde sale para metamorfosearse de acuerdo a las afinidades, entre ellas el pez, gracias a un secreto que se aprende en sociedades como ekpe. P. Amaury Talbot: *The Peoples of Southern Nigeria*, ed. cit., p. 239.

22 D. Simmonds: *An Ethnographic Sketch of the Efik People*, ob. cit., p. 65 y P. Amaury Talbot: *Some Nigerian Fertility Cults*, ed. cit., pp. 65 y 127-129.

23 P. Amaury Talbot: Ob. cit., T. II..., pp. 300-301.

24 En un ensayo sobre la geografía y etnias africanas del carabalí, hemos estudiado con mayor profundidad expresiones religiosas de este tipo: *El Carabalí*.

25 P. Amaury Talbot: Ob. cit., T. II..., pp. 280-281 y 296.

26 P. Amaury Talbot: Ob. cit., T. II..., p. 236.

Capítulo 10

El ecobio : su caracterización



Para ser hombre no hay que ser abakuá pero, para ser abakuá, hay que ser hombre.

Axioma ñáñigo

Pocos y de un espacio de tiempo muy reducido son los datos que han podido obtenerse sobre la vinculación laboral y otros detalles personales y/o sociales de los ñáñigos. También, por corresponder a algunas sociedades cuyos miembros fueron arrestados, estos datos pueden estar parcializados pues es más que probable que gran parte de la membresía de determinadas sociedades secretas compartiera trabajos similares o, al menos, estrechamente relacionados en comunes centros de trabajo.

La relación más antigua es de 1876, de un gran número de ñáñigos presos en la casa número 3 de la calle Fundición de La Habana y la más reciente de 1902, tomada de una sentencia del tribunal Supremo de Justicia contra ñáñigos que habían sufrido la misma suerte veintitrés años después; la de 1892 procede de otra detención de ñáñigos citada por Fernando Ortiz y la de 1882 del folleto de Trujillo Monagas.

	RELACIONES			
Ocupación laboral.	1876	1882	1892	1902
Bomberos	26			
Tabaqueros	19	13	5	13
Albañiles	18	1		7
Carpinteros	17	3	1	4
Cocineros	17		1	5
Sastres	6	1		3
Panaderos	5			1

Ocupación laboral	RELACIONES			
	1876	1882	1892	1902
Caleseros	4			
Zapateros	4	1	1	1
Jornaleros	3		1	8
Cocheros	2	1		2
Estibadores	2		1	6
Toneleros	2			5
Miliciano	1			
Canteros	1			
Talabarteros	1			
Músicos	1	1		
Pintores	1	4		2
Escultores	1			
Hojalateros	1			
Reposteros	1			
Criados	1			
Carreteros			1	
Sin oficio			1	
Herreros		3		
Comercio		2		
Empleados		1		
Penador [sic]		1		
Marineros		1	1	
Barberos		1		
Estudiantes		1		
Enfardeladores				1
TOTALES	134	35	12	59

La noticia periodística de 1876 coincide con el año a partir del cual el gobierno español declaró ilegales las sociedades secretas ñañigas y expone que se apresaron 168 personas:

112 negros, 1 negra, 34 pardos, 11 pardas, 7 blancos, 3 blancas y 4 esclavos, lo cual da un total de 172 detenidos, no 168, ni 134 como suma la relación laboral. La inclusión de mujeres puede indicar que se trató de una redada indiscriminada en un inmueble habitado por varias familias donde existiera un cuarto fambá. También es posible que, dado el año y la estricta discriminación a la sazón existente, los blancos no formaran parte de la membresía de la sociedad secreta y sí los esclavos, entre quienes surgió la primera sociedad, y los pardos que fueron admitidos a partir de algunos años más tarde del propio siglo XIX; la sociedad secreta encarcelada sería de las denominadas «de negros».

La gran mayoría de los ñañigos relacionados pertenece a la clase obrera, algunos son trabajadores por cuenta propia y todos de extracción humilde. En la relación de 1876 el grupo de «bomberos» presos parece indicar la filiación de éstos, en grupo, en la «potencia» habanera detenida.²

Los tabaqueros, por su número, encabezan la lista. En 1896 el doctor J. B. Casas escribió que:

De entre los tabaqueros y de la chusma vil recluta sus adeptos el ñañiguismo... Aunque predominan los negros, también hay muchos mulatos, chinos y blancos... Los crímenes y fechorías de estos sectarios dan con ellos en las cárceles y presidios, donde propagan el ñañiguismo conquistándole adeptos entre los desgraciados moradores de esos lugares de corrupción más que de corrección.³

En este mismo período los tabaqueros, en Cuba y los Estados Unidos, fueron eficaces colaboradores en la lucha martiana por la independencia, ¿cuántos de ellos fueron ñañigos?

La «chusma vil» del doctor Casas recoge a trabajadores de múltiples oficios, los «corruptores» de no sabemos qué otros «desgraciados moradores» de las cárceles cubanas, muchos

de los cuales deben de haber trabajado en los muelles: jornaleros, estibadores, enfardeladores, toneleros... pues, exponen testimonios: «Desde muy antiguo los estibadores, todos los obreros del puerto, eran ñáñigos —Efikes— como en Matanzas y Cárdenas [...] ¡y las refriegas que había en el puerto y los matados!»⁴ «La mayoría de los ñáñigos eran trabajadores de los muelles, los cuales, según manifestó uno de ellos, si no eran juramentados, no podían encontrar trabajo en los mismos.»⁵

Un gran número de los hombres que pertenecían a los cabildos de origen carabalí trabajaban en labores portuarias de La Habana [...]. Las labores de carga y descarga de los buques estaba compuesta por cuadrillas de negros y mulatos libres y esclavos, de acuerdo con la orden del Conde de Riela de 1763. Los cuadrilleros libres habían pertenecido a los batallones de pardos y morenos leales a España, lo cual les facilitaba un tipo de organización que atendía a las antiguas jerarquías militares, así como la designación de capataces con vistas a mantener la disciplina laboral.

La división racial-militar de las cuadrillas determinó que durante décadas se mantuviera un mismo capataz aunque bajo el predominio de los negros. Esta estructura se va a mantener casi inalterable hasta el siglo xx e influirá en el predominio Abakuá durante el período neocolonial.

Los cuadrilleros esclavos eran alquilados por sus amos, especialmente los propietarios urbanos, para que trabajaran en la estiba y reportaran la ganancia correspondiente.⁶

Respecto a la nacionalidad de estos detenidos todos son cubanos, en las relaciones de 1876 y 1892, en la de Trujillo Monagas hay un asturiano y un mexicano (tabaqueros) y

en la de 1902 un mexicano (albañil); los cubanos son, en su gran mayoría, de La Habana. Lógicamente ya no hay esclavos en la lista de 1892 pues la esclavitud desapareció en Cuba, tras un período de patronato a partir de 1880, en 1886; es interesante el dato de que, ya en el último cuarto del siglo XIX, se encuentren no sólo sociedades donde se mezclan negros y blancos sino también que, entre estos últimos, se presenten extranjeros, seguramente comprendiendo también a chinos, muy numerosos a la sazón en Cuba y ocupados, en gran número, en actividades laborales que, como la de los tabaqueros, eran pródigos —y convenientes— medios de captación ñáñiga; recordemos que en África hubo blancos que, también por conveniencia económica, se afiliaron a ekpe.

Por tratarse de obreros pobres, en su casi totalidad discriminados y marginados por las sociedades colonial y neocolonial cubanas, estos hombres aparecen como «solteros» aunque debieron haber estado unidos extramatrimonialmente y constituido familias con hijos; sólo hay uno casado en la relación de 1876, ninguno en la de 1892 y dos en la de 1902. Por razones similares, de 33 detenidos en 1879, eran hijos «ilegales», fuera de matrimonio, 18, el 53% del total reportado y de 59 ñáñigos a quienes se pidió el grado de escolaridad sólo 23, el 19%, sabía leer y escribir.

El análisis del promedio de edades ofrece también interesantes resultados. Las cifras, siempre contradictorias, son las siguientes:

Distribución por edades	RELACIONES			
	1874	1882	1892	1902
de 13 a 15 años	18			
de 16 a 20 "	57	7	1	11
de 21 a 25 "	37	19	4	6
de 26 a 30 "	24	2	1	12

Distribución por edades	RELACIONES			
	1874	1882	1892	1902
de 31 a 35 "	16	5	1	7
de 36 a 40 "	13	1	3	12
de más de 40 años . . .	8			11
TOTALES	173	34	10	59

La gran mayoría ñáñiga es muy joven, comprendida entre los dieciséis y los veinticinco años y, por el contrario, son pocos los que pasan de los cuarenta años. Este resultado puede deberse a que las sociedades detenidas hayan sido de reciente creación como es seguramente el caso de los relacionados del año 1902, apresados en la casa número 50 de la calle Jesús Peregrino de La Habana en pleno proceso de una ceremonia de iniciación en la que se habían congregado entre setenta u ochenta personas⁷ de las cuales algunas lograron escapar, incluyendo a tres «diablitos».

El Reglamento ñáñigo de 1882 (ver anexo) establece que: «Todo el que trate de ingresar en la Corporación de los ñáñigos debe ser mayor de 20 años de edad, de condición libre, de honestas costumbres, de buena reputación, sano de cuerpo y de ideas, es propuesto a la Corporación en junta general.» Como este Reglamento perteneció a una sociedad de blancos de la rama efor, ya vigente la ley de abolición de la esclavitud en Cuba, se comprende la inversión discriminadora que, casi cincuenta años después de haberse creado por negros esclavos la primera sociedad, les prohibía ahora su acceso, reservándolo para «libres». En cuanto a los veinte años como mínimo de edad requerida para el ingreso se trata probablemente de una medida particular pues abundan los testimonios que exponen, al menos en el siglo XIX, la posibi-

lidad de ingresar en la infancia lo cual es ratificado por las relaciones analizadas en las cuales hay ecobios de trece años de edad.

Datos del periódico La Prensa de 1913 y 1916, menos ricos que los estudiados, ratifican lo expuesto en el análisis de estos: de cuatro detenidos de la sociedad Aniabón Efik dos eran jornaleros, uno carpintero y uno sastre, todos solteros y con edades entre dieciocho y sesenta y siete años; las edades de diez detenidos de la famosa sociedad Ekereguá del barrio Jesús María de La Habana oscilaban entre diecisiete y setenta y dos años. En Aniabón Efik todos los detenidos eran negros o mestizos y en Ekereguá Efor, todos blancos o mestizos.

A partir de 1876 se prohibieron —nunca desaparecieron— las sociedades ñañigas. En 1896 el periódico La Lucha da cuenta de varias detenciones en los juegos Macaró, Ekobio Efor No. 1, Muñanga, Gumán, Ebión, Bakokó, Humones, Equereguá, Ibondá y Nseniyén con un mayor número de detenidos, tanto de blancos como de negros, bajo el nombre de «sin oficio»; es el segundo año de la «guerra del 95» contra España. Durante todos estos años, extendidos por los primeros quinquenios de la República neocolonial arreció la represión oficial contra el ñañiguismo y las luchas internas entre potencias por el control de barrios urbanos y centros de trabajo. Ese fue un período de grave crisis para el país y para la existencia del ñañiguismo, cuando se inició y extendió su «mala fama» por acoger en su seno al «detritus» de la sociedad.

Pero la relación de 1902, única que se preocupa por presentar los antecedentes penales de los ñañigos encarcelados, tras apuntar que «atentan a la moral» y «agravian» a la sociedad, no puede evitar admitir que de los cincuenta y nueve hombres encausados poseen antecedentes penales: uno por rifa no autorizada, uno por atentado, uno por estafa y hurto, uno por robo y uno por homicidio y hurto.

Alberto Pedro Díaz, estudioso de la iniciación de ndísimes apunta que:

Elementos [...] como raza, edad o posición económica, no son tomados en cuenta para el trámite del endíceme [...]. Otros factores como instrucción, títulos académicos o alcurnia social tampoco tienen conexión con la calificación de aptitud para ser abakuá.

Hecha su decisión, formalizada esta ante las *plazas*, estos le imponen tanto de la posición de la institución, como de los requisitos de la misma, más o menos en estos términos: *El Abakuá no llama a nadie para que se haga, tampoco obliga a nadie a hacerse. A ustedes (los aspirantes) les entra el embullo de hacerse y entonces quieren hasta morir por ser abakuá, pero, después que están hechos, se olvidan del juego, se olvidan de que el abakuá existe y no pagan los recibos (de 10 a 20 centavos semanales) y cuando un ekobio se muere hay que estar haciendo colectas para enterrarlo. Eso sí, cuando hay un plante todo el mundo quiere disfrutar de la fiesta sin saber de dónde sale el dinero [...]. A Abakuá se viene a cumplir con el juego y con los ekobios. Aquí recibimos a todo el mundo siempre que sea hombre, buen hijo y buen amigo. Para ser hombre no hay que ser abakuá, para ser abakuá hay que ser hombre.*

El autor citado señala que la iniciación costaba unos \$60.00, y de él se infiere que *ser amigo* era una concepción amplia e imprecisa, relativamente fácil *ser buen hijo* y, más complejo, *ser hombre* según el canon ñañigo:

Lo más desolador y bochornoso que puede ocurrirle al hombre que pretende ser abakuá, es que lo *levanten*, que es precisamente el caso de la irrupción violenta en el *plante* de la persona tan osada que sustenta que el indíceme no tiene *condiciones* para ser jurado [...]. Se

enfrentará sólo a su problema y tendrá que probar su inocencia dentro de unas condiciones realmente imposibles [...] con la única alternativa de que su acusador se retracte. Sin embargo [...] no es de hombre *retractarse* en el medio abakuá [...]. Y paralelamente la personalidad del acusador se irá acrecentando [...] habrá ganado prestigio entre los suyos, como elemento *chévere*, o sea como hombre probado que no se arredra ante nada por los fueros del abakuá.⁸

Ser hombre, ser chébere (o chévere). La más remota correspondencia a esta condición en África puede estar referida a lo que denomina Jensen la «actitud de espíritu heroica»:

Hay que examinar todavía otro elemento, que aparece casi siempre indisolublemente unido con el matar, por lo que se le considera con preferencia como el verdadero motivo del origen del ritual. Se trata de la *actitud de espíritu heroica*, que se ha conservado hasta nuestros días cual una exigencia moral de la forma de vida varonil. En efecto, el valor del soldado en la guerra o los duelos en defensa del honor representan, o representaban, entre nosotros, lo mismo que en las antiguas culturas, altos valores; pero entre los pueblos agricultores más antiguos no constituyen rasgo sobresaliente alguno de los rituales de muerte.⁹

Quizás, durante el período colonial de sojuzgamiento del africano, haya sido esta *actitud de espíritu heroica* la que llevara a afirmar que

la llegada de los europeos al África fue el factor dominante de la evolución de las sociedades secretas del leopardo [...] parecen ser la *reacción de defensa del negro* respecto al poderío del conquistador blanco [...] y la *señal de un recrudecimiento de la confianza en sí mismo* [...] las sociedades del leopardo se convirtieron, poco a poco, después de nuestra ocupación, en podero-

sas organizaciones para el terror [...] se convirtieron en asesinos a sueldo.¹⁰

Al compararse la evolución de las sociedades secretas en África y Cuba cambian sus finalidades, pero se conserva el carácter del hombre-leopardo que cobra *confianza en sí mismo*, como antaño, por poseer necesarias virtudes de valor, sagacidad, agilidad, propiamente felinas, dirigidas contra sus sojuzgadores.

Este pudo ser el caso del africano en Cuba, esclavizado, postergado en su condición de hombre en condiciones socio-económicas en que, como ñáñigo, afirmaba su condición de tal, subjetiva y objetivamente, en el reducido marco de su sociedad y barrio, al conceptuársele ser un valiente que desprecia los peligros por desconocer el miedo: un nuevo resultado de su ancestral *actitud de espíritu heroica*.

Por ello el mayor insulto para el ñáñigo, fuera de difamarlo como homosexual, es el de cobarde, incompatible con su condición de chébere, del cual dice Lydia Cabrera:

[...] en su primera acepción, la más exacta, chébere es el ñáñigo por antonomasia, el chébere monina tan «echao palante», que todo lo hace en esta vida de a por-que sí. Guapetón, jactancioso, impulsivo, ególatra, de una vanidad quisquillosa e infinita, de una presunción insultante. Personaje muy típico del patio, no entraremos a describirlo. No es necesario ir a buscarlo a la hampa, ni al barrio de Jesús María, ni al de Pocito. Este chébere hace años que transita por todas partes; triunfa, mas no se despinta. Podemos reconocerlo, aunque varíe de indumentaria, aunque ha sustituido las chancletas de becerro por los zapatos importados de Norte América, el estilete de hueso de tiburón o el coco macaco, por el revólver que le abulta de modo especial en la cadera que contonea con especial arrogancia. Este puro chébere, aunque por confusión a menudo en el lenguaje

familiar ocurra que también se llame chébere a cualquiera, algún buen jefe de oficina, aquel que tiene mano izquierda, «simpaticón» que se da a querer de sus subalternos o un Santo como Juan Bosco, es por su mentalidad, ética y estilo, un producto con perfume ñá-ñigo: El arquetipo es Mokongo —Mokongo Ma Chébere, el Jefe de la Potencia. En el cheberismo los antecedentes son abakuá, o lo son por contagio o atavismo.¹¹

El tipo de chébere que describe la investigadora en la década del 50 del presente siglo ya ha desaparecido, pero no la *actitud* que lo animara respecto a la cual añade Alberto Pedro Díaz:

Mas, donde no tienen duda alguna los abakuás y se basan en razonamientos concretos y específicos, es en su particular concepto de *hombre*, que es la base de la institución [...] es previo y *sine qua non* a la iniciación [...]. El abakuá reconoce la hombría, la respeta y la exalta. El abakuá, en lo más esencial, es un culto a la hombría, a los conceptos que el hombre común de nuestro pueblo tiene de la hombría.

El concepto abakuá de hombre es relativamente simple y está bien separado de la mayor o menor aptitud del individuo en cualquiera de las categorías sociales. Se puede tener méritos artísticos, familiares, de amistad y hasta de erudición, de cultura, etc.; pero eso no aporta nada, ni modifica el concepto de *hombre* en abakuá.

Se es hombre cuando no se es *amujerado*, cuando no se asumen maneras femeninas [...]. La versatilidad erótica de ciertas culturas, *muy desarrolladas* como las europeas, digamos, llenarían de repulsión y condena al abakuá más liberal.

Ser invertido es una suerte de *muerte moral* en el concepto abakuá. La institución tiene bien claros los

conceptos de pederasta activo y pederasta pasivo. Realmente consideran invertido al pederasta pasivo, que es el que no puede ser abakuá. Las aventuras ocasionales de pederasta activo, son contempladas con una indulgente sonrisa que no tiene mayores complicaciones. Ciertamente, no creen ellos que se deja de ser hombre por haber complacido a un tipo afeminado en alguna pasada ocasión, es decir, sin que se haya fijado un vicio.

En el campo social también hay que ser hombre. Esto se traduce en una actitud de cierta manera tensa en cuanto qué debe tolerar y qué no tolerar un hombre para merecer el calificativo de tal en relación a su grupo. El aspirante a abakuá nos lucirá, de esta suerte, un ente hostil y fácilmente irritable. En el mejor de los casos, nos parecerá una persona propensa a las camorras; pero no se tratará siempre sino de alguien que tiene su sentido de virilidad tenazmente fundado sobre criterios específicos y definidos. Conceptos adicionados por una tenaz lucha dentro del ambiente hostil en que se desenvuelve el hombre humilde como consecuencia de una enorme distinción clasista.¹²

Características como éstas, unidas al sensacionalismo diversionista del periodismo en Cuba de finales del siglo XIX y primera mitad del XX facilitaron que, como señala Ortiz, el término ñáñigo se cargara de un prejuiciado significado que lo hacía sinónimo de malhechor.

En 1876, tras sorprender y capturar la policía el gran número de ñáñigos a que se ha hecho referencia, se informó que constituían una asociación de criminales organizada contra la raza blanca, asesinos implacables coparticipantes en bacanales sangrientas.

Esta sociedad en la cual nada se encuentra escrito, debió tener origen en algunos negros cimarrones, de los que en dicha raza nacen holgazanes y se crían aco-

giendo las más perversas ideas. Así es que para hacer prosélitos inventaron groseras pantomimas horrorosas, envueltas en supersticiosas ceremonias de beber humeante sangre humana mezclada con la de un gallo acabado de degollar, prometiendo en dichos juramentos asesinar a su propia madre cuando el bien de la congregación lo exija, y para dar al acto toda la solemnidad que sus inventores se propusieron lo hacían a presencia de un Santo Cristo en cuya espalda tenía figuradas dos grandes heridas, para significar la parte por donde habrán de introducir el puñal en sus víctimas dando por de pronto una puñalada en lo que ellos llaman el Sagrario, consistente en una figura de un chiquito tambor de un solo parche cuya caja está forrada de terciopelo carmesí y adornado en sus bordes con galón de plata [...] según creencia de todas las clases sociales los ñañigos matan la primera persona que encuentran al salir de su fiesta [...]. Los ñañigos para no ser entendidos más que entre ellos tienen, una jerga que han tomado del dialecto africano caravalí [*sic*] Viví, de esa nación salvaje, una de las pocas que tiene el carácter de antropófaga y sus primeras cátedras se refiere estuvieron en los barrios de San Isidro y Jesús María, y las ceremonias, los bailes, cantares y todo cuanto hacen tiene por fundamento la destrucción y los ñañigos la tienen jurada a la raza blanca si no están juramentados con ellos.

El ñañigo al presentarse en el lugar del sacrificio jura vendado beber la sangre del que no sea su hermano siempre que se lo ordene su jefe, y para probar su valor ese día tiene que asestar por la espalda una o dos heridas al primer blanco que encuentre descuidado [...].¹³

Otro jefe de policía, Trujillo Monagas, en 1882, confeccionó un nuevo informe, en que por primera vez, se expuso cierta imparcialidad: se refirió a todo el ñañiguismo como

una mezcla de superstición grosera y comprueba un estado muy rudimentario y muy atrasado en la escala de la civilización. Por ese mismo prestigio que el secreto concede a todo lo que está encubierto, se les atribuía costumbres punibles que realmente no tienen y las fábulas que sobre esta asociación corrían eran casi tan absurdas como la asociación misma.¹⁴

Fábulas hay también en el informe de Trujillo Monagas a pesar de su esfuerzo por ser objetivo y nuevas fábulas fantásticas habrían en el futuro, a partir de la primera ocupación militar norteamericana de Cuba, en que se publicó un artículo en que se comparaba al ñañiguismo con el vudú o la mafia: «*Ñañigo! The very name of Cuba's voodoo ganster secret society [...] strikes terror to the hearts of those who have incurred its enmity. It operates in the «campo» —the countryside— much in the manner of the Black Hand or Maffia*». ¹⁵

En el propio 1882 los ñañigos ripostaron a la páfida campaña periodística con un folleto inédito en que exponían los preceptos por que se regían los miembros de la sociedad secreta:

[...] ¿De qué sirve que los hombres juren un particular sagrado y más tarde lo hechen [*sic*] al olvido con menosprecio de su conducta? ¿Podrá en este caso calificarse de mala la sociedad de los ñañigos que tiene fe en sus cosas, sólida fe en sus creencias y cumplimiento de lo pactado en el juramento por el cual se obligan los hombres los unos para con los otros? [...]. ¿Cómo es posible creer que un individuo que pacta un juramento depositando toda su fe en un objeto sagrado pueda matar a cualquiera que pertenezca [*sic*] a una institución teniéndolo como hermano? [...] esto es incierto.¹⁶

Setenta años más tarde apuntó Lydia Cabrera que «La falsa acusación que se ha lanzado de continuo contra los ritos

importados por los esclavos, cayó de lleno sobre los ñáñigos, como si estos tuvieran la exclusiva de ciertas prácticas de hechicería que se caracterizan por los sacrificios de niños blancos». ¹⁷

En sus relaciones mutuas, al menos a partir de la entrada de hombres de raza blanca en el ñáñiguismo, entre los grandes grupos de «tierras» efor y efik, se expresó una profunda enemistad que en ocasiones devino en derramamiento de sangre. Esta es una contradictoria experiencia que no responde a lo que los ñáñigos han sostenido respecto a la fraternidad que caracterizara los nexos entre ecobios y que parece resultar de dos causas principales, históricamente condicionadas: la lucha por la obtención de fuentes de trabajo bajo el control de una u otra potencia que favorecía a sus propios miembros en detrimento de los de las demás potencias y a prejuicios raciales heredados de la discriminadora sociedad esclavista cubana del siglo XIX:

Que entre ellos mismos los ñáñigos entrasen en litigios con los de otras potencias, hermanos suyos también, y en que si uno hizo o no hizo y ya me lo cobraré, abriese la navaja y hubiese tantas reyertas como era verdad que las había, y corriese la sangre, eso es harina de otro costal. Siempre hay rencillas y sus más y sus menos —dentro de toda religión, como es natural—, pero no quiere decir que nuestra fe nos obligase a matar a cualquiera y a ser un criminal. Ñáñigo tenía que ser hombre de bien. Quien desprestigió el ñáñiguismo fue el jefe de policía, Rocha, que fue ñáñigo, y antes de Rocha, un gobernador que también fue ñáñigo de Regla. De jovencito se embarcó para España y volvió a Cuba de gobernador. Ud. sabe que los blancos, y no los blancos descamisados, codiciaron el secreto del carabalí, y que los negros criollos se lo vendieron caro ¡Ahí se estropeó y [...] se salvó el ñáñiguismo! Sí, pero se desprestigió, ud. perdone. Para jurarse había que hacer méritos. ¹⁸

Este testimonio, también de principios de la década del 50 del siglo xx habla de las refriegas ñáñigas como de cosa del pasado, aunque conocidas personalmente. Encierra la contradicción a que hemos hecho referencia, el ñáñigo «hombre de bien» pero «para jurarse había que hacer méritos»: ¿es que los méritos consistían en demostrar la hombría a través del uso de la navaja? El gobernador a que hace mención es Rodríguez Batista, ya citado por ser él, quien pidió al jefe de policía Trujillo Monagas un informe sobre los ñáñigos para enviarlo al Ministerio de Ultramar en 1882; Rocha es Rafael Roche Monteagudo, el también citado autor del libro *La policía y sus misterios en Cuba*, de 1906, sensacionalista simpatizante de la teoría lombrosiana de la escuela de antropología positiva del criminal nato.

Habría que investigar si Rodríguez Batista fue ñáñigo, pero ni él, ni Roche Monteagudo, fueron los culpables de la crisis abakuá —su desprestigio— que parece haber comprendido no menos de cincuenta años entre los siglos xix y xx.

La cotradicción en las relaciones internas ñáñigas se agrava, aún más, porque comprende también a los ecobios de una misma tierra: «[...] en los Plantes una terrible desconfianza suele apoderarse de ellos, aunque no se sientan culpables de ningún delito, en regla con el Secreto y el okobio».¹⁹ Hubo ñáñigos que se abstendían de beber el vino seco conservado en el iriongo por ser en ese recinto donde se guardaba el veneno; otros, particularmente los más viejos, preferían beber en un establecimiento público.

Peró más que nadie, eran los mismos negros quienes temían y sufrían la salvajada ñáñiga, la ferocidad indomable de los ekobios, a veces delincuentes por vocación [...] no le temían a nadie, mataban hasta el celador, o por las exigencias de una vanidad tan infantil y quisquillosa que no podían soportar estos okobios la afrenta de un vestuario de Diablito más lujoso que el de su potencia.²⁰

«Puede ser que se desencadene una sucesión de recíprocas agresiones físicas entre el acusado y el acusador, sin que ninguno de ambos delate al otro a las autoridades judiciales; la delación no es oficio de hombres.»²¹

Vanidoso, jaquetón, exhibicionista, irascible, provocativo, individualista a pesar de su organización grupal..., deseoso de lograr una mayor consideración y seguridad sociales tanto personal como para su potencia, en inescrupulosa emulación con sus moninas para destacarse —ser admirado— por sobre los demás, desconfiado por su larga convivencia en un medio hostil que se extendía hasta el propio seno de la organización secreta en que se refugiara buscando salvaciones temporal y eterna, en el ñañiguismo encontraron cabida el desarraigo, la alienación social, la penuria cultural...: «Un Mokongo puede ser un pobre diablo, un indigente; en su Potencia es el Jefe, y un jefe inmortal [...] Iyamba es un rey, Isué es un obispo, etcétera».²²

Aristides Sotonavarro, en 1972, recoge el testimonio de un obrero de avanzada de los muelles, Rogelio Gutiérrez, ñañigo durante treinta y dos años:

Ni tengo cementerio aparte, ni he mandado a nadie para el hospital, ni he robado nunca. Tengo hoja limpia. A mí todo el mundo me respeta en cualquiera de los barrios de La Habana. Pero yo respeto a los demás.

Antes sí practicábamos el abakuá como era debido. En su mayoría, la gente del juego mío era seria, y nos socorriamos mutuamente cuando un ekobio tenía un familiar enfermo. Dábamos de lado las pendencies. Hace tiempo que estoy apartado de estas cosas. No comparto las ideas ni conducta de los jóvenes que han ido ingresando en los últimos años.

Ahora, para recordar, voy al teatro cada vez que exhiben alguna obra afro. Desde luego que no es igual que cuando uno participaba, pero algo es algo.

La historia se repite, los ñañigos viejos se quejan de las nuevas promociones y hablan con nostalgia de los antiguos tiempos, cuando el ñañiguismo era más puro, menos penetrado por delincuentes y/o camorristas. A este respecto añade Sotonavarro datos que, en efecto, contrastan con los obtenidos y analizados de 1876, 1882, 1892 y 1902.

Más del 90% de los jóvenes que han acogido la secta, poseen antecedentes penales o son buscados por las autoridades. Estos son quienes resuelven los problemas «de a hombre» y buscan la ocasión para tener «historia» (hechos de sangre) y después «jurarse». Porque mientras no pisan el «tálero» (cárcel) no se consideran hombres «ranqueados» (probados).

Ellos practican el chantaje para desprestigiar a los ekobios. Tirar una lata de orine, el excremento o un calzoncillo a la cara de un ekobio resulta una ofensa grave que sólo «se lava» con sangre.

También utilizan a afeminados y a sus mujeres «ambientosas» para dar un escándalo a determinado «social» y afectar así su prestigio de hombre. Otra estrategia muy empleada por la mafia abakuá es «hacer la cama» (preparar una agresión de varios contra uno)... Otras veces esperan a que se produzcan aglomeraciones de público para formar sus camancolas (reyertas) y agresiones a traición.²³

Nicolás Guillén, con motivo de un acto de recordación de Lino Dou celebrado en el Club Atenas de La Habana el 20 de enero de 1944, lo presenta tal y como lo conoció a partir de 1921 cuando el que fuera más querido ayudante de José Maceo había cumplido cuarenta y cinco años de edad: limpio, ocurrente, conversador inagotable, culto, fino, mordaz,

infatigable lector, sostenedor de un cenáculo, mulato que prefirió ser negro e hizo de

su gran tema: el negro cubano, eje de un drama sin término en el conflicto económico y social de nuestra isla [...] para llevar al corazón de los cubanos —casi siempre con una carcajada— el convencimiento de nuestra blanquinegra unidad [...]. Cuando cerró los ojos, ya los había abierto al maravilloso espectáculo de la realidad soviética, fue un criollo universal, ñáñigo y masón, popular y culto [...].²⁴

Lino Dou fue representante al Congreso cuando ya era ñáñigo pero interesa preguntarse, ¿lo era también durante su período mambí, cuando tan cerca estuvo de uno de los más altos jefes de la revolución cubana contra España? Ortiz apunta que al ñáñigo, para denigrarlo temporalmente, pero exaltándolo históricamente, se le tildó en el siglo XIX de antiesclavista y de revolucionario separatista. Muchos ñáñigos, bajo la última acusación, fueron enviados a prisiones españolas, lejos de Cuba, donde hasta llegaron a formar nuevas potencias. Es este otro aspecto del ñáñiguismo que merita una investigación especial, de la consulta de fondos hoy en archivos españoles. El novelista cubano Martín Morúa Delgado presenta en *La familia Unzúazu* el caso de un esclavo rebelde que se hace ñáñigo, condición que parece llegar a compartir su propio amo blanco, de muy pobres condiciones morales pero, como la mayor parte de la juventud de su época, poseído de un profundo odio contra el despótico dominio español en Cuba.²⁵

Lo que afirma Sotonavarro de los ñáñigos, a principios de la década del 70 de este siglo, parece corresponder, en mayor o menor medida, a su historia desde la década del 60 del siglo pasado:

Esta entidad acoge en su seno a hombres de disímiles conductas sociales: desde el devoto honesto, hasta el

delincuente abakuá, que se escuda tras una falsa moral, [sus] principios —además de no ajustarse a las normas de convivencia de la época contemporánea— han sido falseados y utilizados por los elementos antisociales que han estado minando constantemente la secta hasta casi apoderarse de ella. Son esos elementos quienes provocan discrepancias internas, hechos de sangre y engendran el matonismo.

Y añade este investigador, refiriéndose a la más reciente historia ñañiga:

A la sombra de esos extraños conceptos se ampara una gama de delincuentes que acentúan la repulsa de la ciudadanía hacia esa entidad. Los viejos abakuás lamentan la ruina de la sociedad que ya no les pertenece. Condenan a los profanadores y critican a quienes facilitan su acceso a los juegos. Hoy no les queda más que el recurso de la expresión de una cultura milenaria [sic.].

No obstante respetar la opinión y sentimiento de los viejos abakuás, es importante considerar algunos de los factores que explican la crisis de esta secta.

El empuje de la ciencia y la técnica [...] más el constante aumento del nivel cultural de la población, continúan borrando inexorablemente la mitología de una era donde el hombre no se podía explicar las causas y consecuencias de los fenómenos naturales.²⁶

En el folleto inédito de 1882 se enfatizan los requerimientos morales, de buena reputación y honestidad, para hacerse ñañigo. En el periódico *El Popular* de marzo 10 de 1812 un artículo, ponderando por excepción la sociedad secreta expone, también exagerando, que en el ñañiguismo se «tenía horror a la sangre por lo cual es incierto que sea obligatorio

en el iniciado matar a un semejante como se ha dado en decir». Un testimonio recogido en *El monte* dice:

Cuando yo me rayé el año 97, y ha llovido desde entonces, durante dos años la potencia me seguía la pista. Había que demostrar, cuando se proponía un *amanisión* (?) que era persona formal, buen hijo, buen ahijado, buen hermano, buen marido [...] que no era chulo, pero que no se dejaba pegar ni manejar por ninguna mujer. Que no era brazo partido ni *ankuni* (homosexual), ni ladrón, ni mentiroso, ni que tenía las manos manchadas de sangre [...]. Lo que sí es verdad, ¡era malo, pero cosa de hombres, es que metíamos tanta aguardiente que cualquier candelilla nos hacía explotar. Sucedió como hoy que no hay buen plante sin alguna camorra. ¡Se armaba cada una! y no sabe ud. el miedo que nos tenían. Nombrar un ñáñigo era nombrar al diablo. ¡Ah, era muy grande ser abakuá!²⁷

Sectarios, regidos por la ley ñáñiga, los abanekwes han respondido, en sus cerradas filas pendencieras y discriminadoras de la mujer, a las disposiciones que parten de los altos jefes de las potencias, al poder entroncado en el culto a los antepasados y dioses africanos.

Esa condición ha determinado su relación con el Estado:

No le es dado a ningún *ñáñigo* deslizarse de su juramento.²⁸ El *ñáñigo* es deísta [...] no se le admitiría si fuese ateo; sus compañeros de juego son, desde que *jura*, sus hermanos, y como tales ha de considerarlos, cuidándolos, socorriéndolos y vengándolos si muriesen de mano airada [...] no se le exige al *ñáñigo* que cumpla ningún otro deber; los tiene únicamente para la sociedad de que es miembro; un *ñáñigo* puede ser, por lo tanto, un desalmado, un hombre cubierto de crímenes, sin que estos influyan en su contra dentro de la asociación a que pertenece.²⁹

Ha sido esta particularidad de la ley ñáñiga la que ha facilitado, durante la mayor parte de su historia, que un número no despreciable de delincuentes comunes buscara amparo y protección en su hermetismo y, sin quererlo los ñáñigos no delincuentes, lo que determinara su fisonomía pública caracterizándolos a todos por una minoría: sólo se cometen delitos dentro de la sociedad, los otros no interesan a la ley ñáñiga.³⁰

Como las sociedades ñáñigas fueron ilegales desde finales del siglo XIX y durante varios decenios posteriores, ser ñáñigo era ya un delito al que se añadían determinadas prácticas, compartidas por adeptos de otros cultos de origen bantú en Cuba, incomprendidos por los encargados de ejercer la justicia, medidas por el rasero de las normas oficiales occidentales, escandalosas, terroríficas: hay «vendedores de cabezas en los cementerios (...) Por una cabeza de chino para llorar a un Iyamba pagué 25 pesos. Hay brujo que necesita para Nganga³¹ un cráneo de asesino, de loco, de mujer o de niño. Otro, para hacer el bien el de un hombre bueno; el de un médico para curar [...]».³²

Respecto a la relación delincuente-ñáñigo abundan las referencias algunas de las cuales, como usualmente ocurre al enjuiciarse en Cuba a esta sociedad secreta tan compleja, están plagadas de errores, cuando no de mala fe y de racismo:

[...] Como los criminales encontraban en esta sociedad medios con que evadir la persecución de las autoridades, pudiendo ocultarse en las asquerosas guaridas de los ñáñigos de cuyos asociados recibirán avisos oportunos, auxilios para sus ulteriores crímenes, la detestable institución va creciendo en asociados aumentándose no sólo con negros, mulatos y chinos, sino hasta con blancos y mujeres llegando a causar en la sociedad de esta capital los temores que infunden siempre en los pacíficos, el asesinato y el robo, lema de los asociados.³³

[...] Aduenados los hombres de color de los juegos ñáñigos por herencia, los blancos de mala estofa se encontraban indefensos, pues si un blanco tenía un disgusto con un negro este, que por lo general pertenecía a un partido, tenía tantos defensores como miembros o asociados tuviere su partido, mientras que el blanco era él solo para luchar con tantos contrarios y al fin perecía.

En la cárcel el mejor récord el que tenía más muertos y había ido más veces a la cárcel. El valor se medía por la muerte, aunque fuese a traición.³⁴

[...] Cuando un juego tiene cuestión con otro de su clase, los individuos de ambos bandos están preparados, y cada uno de ellos está obligado a matar a cualquiera del juego a que pertenece el individuo que ha hecho ofensa al otro; de manera que muchas veces va uno pacíficamente a su trabajo, e inopinadamente recibe una puñalada, casi siempre mortal, como dada por mano maestra, y que procede de uno a quien jamás ofendió ni aún lo conoce, pero el hecho de pertenecer al juego contrario, es bastante para que se le mate.³⁵

[...] Hasta cierta época las autoridades se hicieron de la vista gorda, posiblemente teniendo en cuenta que los ñáñigos giraban en horda ceñidamente de la raza negra, sin la menor inclinación a la política, sin importarles la enseñanza, la cultura que separa al hombre apartándolo del vicio y del mal. Por eso el ñáñigo vivió en Cuba entregado a sus ritos y doctrinas, sin progresar, hasta el extremo que el ñáñigo de hace cuatro siglos [sic] es casi igual al ñáñigo de ahora (?).³⁶

[...] No es lo mismo faltar a la palabra que se empeñó con un espíritu, con un santo, que traicionar o no respetar lo que es cosa de hombres, cosas de la tierra, y no del otro mundo [...] Los espíritus son más fuertes que los vivos, y jugar con ellos es más peligroso que jugar con los vivos.

Las faltas que cometa el ñáñigo fuera de la Potencia, a la Potencia no le importa. Puede ser ladrón o asesino. No tiene pecado si no peca contra Ekue. Si peca como ñáñigo su justicia lo condena. Esa es la esencia de la ley abakuá.³⁷

Respecto al apoliticismo ñáñigo ya se ha señalado que ciertos informantes y fuentes suponen alguna participación de su parte de carácter antiesclavista y contra el dominio colonial de España en Cuba, aspecto todavía por elucidar. Realmente, con ellos sucedió lo que se expresa en la frase «si no te ocupas de la política, la política se ocupará de ti» y, lo haya o no querido el ñáñigo, tanto particularmente como en su condición abakuá, tuvo que tomar parte en la política.

Como llegaron a constituir una fuerza electoral que no podía ignorarse, los políticos fueron a ellos. Al iniciarse la República neocolonial, bajo la primera ocupación norteamericana, se calcula en no menos de noventa el número de sociedades secretas distribuidas entre La Habana, Regla, Guanabacoa y Matanzas; el mínimo de miembros de una sociedad fluctuaba entre veintiuno y veinticinco, pudiendo llegar algunas grandes tierras a varios cientos de asociados. Considerando un promedio general de cien abanekwes por juego puede alcanzarse un total de nueve mil ñáñigos a los que tendrían que sumarse los aspirantes, que a menudo eran tantos como los iniciados y los familiares de todos ellos; quizás hasta veinte mil electores.

Esto explica la propaganda política que reproducimos, una de 1936, a favor de Ricardo Cabanas para Representante y la otra, de Matanzas, proponiendo en 1948 a Carlos Miguel de Céspedes para Senador. Ambas con sendos escritos en la jerga secreta abakuá. Politicasts burgueses, perseguidores de ñáñigos, o quizás ñáñigos, cortejando a los despreciados, vilipendiados, ignorantes moninas en un turbio acto del sainete electorero de la pseudo-república.

Porque negro o blanco, el ñáñigo, por dependencia e incultura, fue un ser oprimido, frustrado, en las sociedades esclavistas y capitalistas cubanas, situación agudizada en el negro por la causal discriminativa atribuida al color de su piel que lo estigmatizaba, desde la cuna, como a un ser congénitamente inferior.

Un número del periódico *El Figaro* de 1898 dice:

El negro criollo, nacido entre blancos, en una sociedad abigarrada, pronto percibía y anotaba en su conciencia el antagonismo de las dos razas, la engreída superior de la blanca, la humillación de la negra, y únicamente vislumbraba en el horizonte brumoso de la desigualdad social la lejanía de una libertad sin derechos y la abyección perpetua de su raza [...]. ¿Qué restaba, pues, en el alma avasallada del pobre negro? ¡Ah! la imagen del blanco que se le antojaba la divinización de la injusticia a todas las venganzas.

Demás, la ignorancia a que se le condenaba, haciendo en él imposibles el cultivo del entendimiento y la educación de la conciencia (con el bien claro fin de envilecerle) determinaba su incredulidad en la reparación y concentraba en su sentimiento de esclavo enfurecidas pasiones y el amor a un culto supersticioso y temible, como único refugio del alma.

Pues esa desesperación, esos enhiestos rencores, esos vuelos de la fantasía a los espacios de lo extraordinario, esa suma total de la esclavitud en Cuba, manifestábase, entre los negros criollos, en una especie de hermandad siniestra, en ese linaje bárbaro de *francmasonería* que se apellidaba *ñañiguismo*.

El *ñañigo*, ante todo, era el verdadero *negro curro*, que presumía de elegante y quimerista [...] había negro o mulato que ingresaba en la asociación sin prestar el juramento de odio a la raza blanca [...].⁸⁸

El periodista desconoce los orígenes de la sociedad en África, su razonamiento sobre las causas de la existencia de la sociedad en Cuba peca de simplista y, confunde al «negro curro» con el ñáñigo lo cual fue investigado, ya en pleno siglo XX, por don Fernando Ortiz en una serie de artículos sobre los «curros» publicados en *Archivos del Folklore Cubano*, pero, para un articulista de finales de siglo su escrito es sorprendentemente justo en su apreciación sobre la condición social del hombre de raza negra en Cuba ya abolida la esclavitud. Responde a otro periodista que en un número del propio *El Figaro* del año anterior publicara que

ningún blanco podía penetrar en el *templo*, a no ser aquellos que, habiendo renegado de su raza, juraban odiarla e ingresaban en la tenebrosa hermandad [...]. Próximo al Crucifijo o al garrote (?) se colocaba un gallo, a ser posible blanco, atado y vivo, el cual, según parecía, degollaban para beber, rabiosos de fruición, la sangre: así juraban beber la sangre de los blancos el día del definitivo triunfo.³⁹

Diez años más tarde, arrebatada a los mambises la libertad porque pelearan durante largos años contra España, guerra que Hermanó en los campos cubanos a combatientes blancos y negros, en vísperas de la que pasaría a ser conocida en la historia como «la guerrita de la gente de color» escribió Fernando Ortiz:

El racismo en Cuba vuelve a ser actualidad, triste actualidad. Por una parte al calor de impremeditadas y absurdas promesas lanzadas no por la sinceridad sino por el halago del proselitismo político y por ambiciones torpes más explicables en un ambiente general de matonismo y de majeza criolla, en que los buenos metales se esconden y circula la moneda falsa, han surgido aspiraciones parasitarias que flamean la bandera de la raza negra.

Y por el lado blanco el racismo latino se predica como evangelio salvador de Cuba, como fórmula de fuerza contra el norteamericano, y aun cuando esa corriente de «racismo blanco» de origen extranjero, obtiene carta de naturaleza en la patria cubana, siega inteligencias y tuerce voluntades.

Uno y otro racismo acentúan nuestra antigua y suicida desintegración y aquí donde las fuerzas sociales son suaves y donde nos hace falta vital una fuerza coherente que polarice las energías colectivas convergiéndolas en un ideal político, el racismo negro y el hispano, vienen con su secuela de pasiones y rencores, a dividir nuestras fuerzas y a empequeñecer nuestro porvenir.

Pero si las actividades del hispanismo, absorbente y exclusivista, están vulgarizadas ya por los historiadores de nuestro secular separatismo, no así los esfuerzos del racismo negro, ciertamente no todos abominables ni peligrosos siquiera cuando se traducían en humanos y lógicos sentimientos libertadores, más trascendentes y suicidas cuando de antagonismo étnico hubo de tratarse.⁴⁰

Y cinco años después, otro periodista, calificado como patriota, escribe sobre la «inmigración no deseable», es decir, la inmigración de chinos y negros que ya no procedían de África sino de las vecinas islas antillanas de Haití y Jamaica para ser sometidos en Cuba, en auge azucarero y necesitada de fuerza de trabajo barata, a condiciones laborales muy parecidas a las que antaño se aplicaran a los esclavos africanos. Su crítica no enfatiza lo que es, precisamente, más criticable, la inicua explotación a que eran sometidas esas masas de hombres antillanos traídos a Cuba con falaces promesas; lo que más le preocupa denuncia su racismo, exactamente del mismo corte del de la mayoría de los abolicionistas cubanos del siglo XIX: la heterogeneidad racial de Cuba, la rela-

tiva disminución de la población blanca con estos nuevos contingentes «de color», el entorpecimiento al «blanqueamiento» del país.

En Cuba, donde durante la primera intervención norteamericana se promulgó una Ley de Inmigración inspirada en tan saludables principios,⁴¹ el afán de lucro de algunas empresas —que va suprimiendo en las fincas azucareras el sistema de «colonias» atendidas por hombres interesados en la ganancia, reemplazándolos por el cultivo de vastas extensiones por cuenta de las respectivas empresas—, y el clamor incesante de los hacendados que piden haya a todo trance «brazos baratos», con el mismo afán con que antes pedían «una zafra más» cada vez que se hablaba de abolir la esclavitud, han logrado con su malsana influencia aflojar a tal punto las mallas de la ley, que hoy nos hallamos en presencia de dos positivos peligros: la irrupción de una avalancha de chinos y otra avalancha de negros haitianos y jamaicanos.⁴²

El autor denuncia el latifundio, urgido de «brazos baratos», y simpatiza con las «colonias», más pequeñas explotaciones agrícolas de propiedad privada o de tierras arrendadas por usufructuarios trabajadores. Le preocupa la suerte de la nacionalidad cubana pero, en el contexto social en que encuadra su artículo, dicha nacionalidad no parece peligrar por la aún más numerosa inmigración española, de otros países europeos y norteamericana, por la sencilla razón de ser blanca, es decir, deseable para el periodista que, en el fondo, sustenta que la raza blanca es la nacional y que lo mejor que puede suceder es que la africana se funda en ella a través de cruzamientos étnicos cuya más rápida solución ponen en peligro los indeseables inmigrantes antillanos negros.

Y Lydia Cabrera anota de fuente ñáñiga, que:

Hay quien dice que los blancos empeoraron la situación del ñáñiguismo. Es un error. Pero sí es verdad que a pesar de todas las Potencias que les dieron cabida, a partir de la fundación de Mutanga, y de las que nacieron después de la alianza hecha por Petit con la raza blanca, los pleitos y los odios racistas, dentro de la religión, continuaron lo mismo. Se negaban los negros a apadrinar a los blancos, porque ellos eran negros y los blancos, blancos.⁴³

El menosprecio discriminador de la mujer ha sido esencial al ñáñiguismo, una característica procedente del África tribal, bajo hegemonía masculina, de donde procedió; la discriminación racial, problema interno de las sociedades, ha sido un producto accesorio, no esencial, resultado neto de la explotación colonial y neocolonial del negro en Cuba, primero como esclavo y, más tarde, como la más barata fuerza de trabajo asalariado. Pero esa discriminación social, al penetrar en el seno de una organización inicialmente limitada a hombres de raza negra, discriminó, en un proceso de reacción cargado de rencores estériles y, a veces, sangrientos, a los blancos. A la discriminación oficial se ripostó con la inter-ñáñiga, su hermandad se limitó al interior de las sociedades o a un grupo de ellas relacionadas por vínculos filiativos efik o efor, entre las demás fue la guerra que, repetimos, asentaba sus raíces en el control de fuentes de trabajo. Ya avanzada la primera década del siglo xx esta situación parece haber perdido su virulencia inicial y, desaparecidos o atenuados los fundamentos económicos y sociológicos que determinarían su origen, la tensión interracial fue perdiendo su agresiva saña finisecular.

La garantía de poseer trabajo estable fue, indudablemente, uno de los grandes beneficios que multiplicó el número de

abanekwes. Otra garantía material, la que propició el ingreso de hombres blancos, se dio en el marco de la esclavitud:

Piense, sobre todo, que entonces había esclavos [...]. ¿De qué modo un *orupá*, un esclavo, y aunque el negro fuese libre, era un hombre de condición inferior, podía llegar a ser un *munane* hermano de un blanco. Entonces un blanco, por ser blanco, era superior a un *erenó*, a un negro. Por canalla y por *ntufe* (estúpido) que fuese un blanco, siempre era blanco [...]. Medite un poco. Únicamente por la religión. Bebiendo la Moku-ba.⁴⁴

Consideraciones de este género llevaron a efor a admitir los blancos con el gran escándalo y repudio efik a que se ha hecho referencia.

Pero también contaron los beneficios ultramundanos:

El abakuá hace un pacto con la divinidad: (obtendrá) beneficios temporales y atemporales en la tierra y en el «mundo de los muertos»... el objeto que fundamentalmente se persigue, es el de protegerse de las fuerzas adversas y misteriosas, alcanzar el poder por medio de ellas, y... triunfar de la muerte.

Ser abakuá [...] representa para el Indísime o candidato a la iniciación, le asegura al obonekwe, los beneficios supremos de la Consagración de una alianza —Nyua— con lo sobrenatural. Estos beneficios serán temporales, físicos, espirituales y eternos, (obtiene la «salvación», no es un «hombre cualquiera», no será un muerto cualquiera, «sin embarcar», «errante», ánima en pena, oscura, hambrienta, olvidada y agresiva, pegada a la tierra y peligrosísima para los vivos).

Un ñáñigo no tiene que temerle a la muerte. Está garantizado [...] consagrado por el Sese y confirmado por Ekwe. Fortalecido por la Mokuba. Protegido por los

Siete Reyes Espíritus [...] los espíritus de los ñáñigos andan juntos en la otra vida. No pierden su jerarquía y siguen viviendo unidos y estarán bien después de la muerte.⁴⁵

Doble temor: a la vida, por la miserable condición de su existencia y, a la muerte, por desconocimiento, como única, frágil esperanza. En África, en ekpe, la iniciación en la sociedad secreta también garantizó beneficios temporales y eternos, pero a un más alto nivel social que en Cuba pues se trató de una organización de hombres libres que se sirvieron de ella para sojuzgar a una mayoría: en Cuba, de una sociedad secreta integrada mayoritariamente por explotados, que se valieron de abakuá para garantizar un status de vida más seguro, a la vez que un refugio que los ratificaba en su condición humana, protegía, ayudaba y alienaba política y culturalmente.

El ñáñigo puede ser cristiano, masón, espiritista o adepto a cualquier otra religión de fuente africana en Cuba: ocha o «palo monte». Pero su propio sistema de creencias está compuesto, como se ha señalado en páginas anteriores, de animismo, fetichismo y culto a los antepasados con una gran participación de actividades mágicas:

Los Espíritus son transferibles [...]. Se «llevan» y se fijan en un objeto [...] el cuerpo es la casa del alma, y el alma la echa de menos. Y todo lo que es, cuanto nos rodea, árbol, piedra, animal u hombre no es más que eso: la casa de un Espíritu [...] aunque el espíritu busca naturalmente lo que es suyo, su cráneo, los restos de su cuerpo, la tierra de su sepultura [...] alguna cosa de su pertenencia, el Musi (hechicero) tiene poder para llevarlo y fijarlo donde quiera: en una piedra, en un tambor, en una güira, en un muñeco, en un cuerno.⁴⁶

Rómulo Lachatañeré pasa por alto el factor económico en la historia de las religiones africanas supervivientes en Cuba y

describe la religiosidad del negro casi como un accidente, desvinculado de sus fuentes prístinas:

Emotivo y lleno de unción religiosa al mismo tiempo, el negro cayó [sic] en el refugio de la religión [...] asistido de un cierto concepto de liberación, que a la vez encerraba un concepto político que guiaba su proyección como ente social, ya que en sus instituciones subordinaba el poder estatal a lo religioso [...] como la subordinación al ceremonial primitivo animista, de todos los elementos que entraban en juego en la vida activa de la aldea o pueblo. Eso hizo que el negro preñado de religiosidad y de un elevado potencial emotivo al adaptarse a la religión de sus poseedores, forzara sus legítimas concepciones religiosas y abriera una brecha que le permitió dar calor y forma genuinamente negra al modo de captar la manifestación religiosa, forzándola cada vez más a sus íntimas concepciones espirituales.⁴⁷

Resumiendo algunos aspectos fundamentales sobre el ñañiguismo tenemos que:

en sus orígenes africanos correspondió a una formación económico-social propia de la Comunidad Primitiva en su última fase: patriarcal, localista, con propiedad comunal de la tierra y una religión animista, fundada en el culto a fuerzas naturales y antepasados garantes del equilibrio y la prosperidad sociales;

la seguridad individual para la existencia residía en formar parte esencial de grupos sociales más amplios; la familia, el clan, la aldea, la tribu. Sólo así se hallaba trabajo, alimentos, protección, ley... Allí residía la base para el equilibrio material y síquico del individuo, su identificación personal coincidía con la social;

desde su infancia todos los hombres y mujeres se agrupaban en los llamados «grupos de circuncisos» o *age-sets*, nexos vitales que lo acompañarían el resto de su vida, a

través del cual se relacionaba con la comunidad. Todo este sistema de relaciones sociales lo regulaba la costumbre;

la familia, la aldea y la tribu eran instituciones antiguas, veneradas y estables: acatar las decisiones tomadas por sus jefes era de obligatorio cumplimiento;

relaciones de este género se expresaron en sociedades de todo tipo de una de las cuales, de origen bantú posteriormente arraigada en el Calabar nigeriano procedería el ñañiguismo: de ekpe;

ekpe fue una sociedad secreta masculina, discriminadora de la mujer, regida por los hombres más ricos, jefes esclavistas y prepotentes, con un complejo ritual que supuestamente concedía grandes beneficios materiales y poderes espirituales a sus usufructuarios. En la época en que llegó a Cuba poseía ya un carácter clasista;

el prestigio social, desde los *age-sets*, lo daban el valor, la disposición y la acción combativas, la masculinidad aguerrida; el «matador de hombres» u *odu-maru ibo*: la actitud de espíritu heroico;

la infidelidad era una grave pérdida de prestigio masculino. La comunidad era polígama y las mujeres utilizaban como arma la burla contra quien no fuese virilmente potente;

el mayor agravio era la desobediencia a los jefes, en sus orígenes ancianos, y la justicia se practicaba de acuerdo al principio de desagravio y compensación: «ojo por ojo, diente por diente»;

en África no se conocía la discriminación racial, hombres blancos eran invitados a entrar en las más poderosas sociedades secretas. La discriminación racial fue un efecto de la trata americana con vastas repercusiones en un país colonial y neocolonial como Cuba. Super-

vivió hasta el triunfo de la Revolución socialista donde ya no podía tener cabida, pero el ñañiguismo ha sobrevivido;

la sociedad secreta ñañiga se fundó en Cuba con finalidades de protección y ayuda mutua, pero a éstas se añadieron otras a tono con los cambios socioeconómicos que se efectuaban en el país. Fue, desde sus principios, un fenómeno social alienante, surgido de la ignorancia y la crisis de la existencia material de desheredados de una sociedad clasista y subdesarrollada;

la solidaridad se aseguraba mediante la comunión sagrada: el juramento y la ordalía. La magia era el medio con que se afirmaba dominar el azar, aprehender y transmitir las fuerzas que conjuraban el peligro y propiciaban el futuro inmediato y el mediato, en el «más allá»;

el acto ritual era un verdadero teatro, con una «mise en scène» de grandiosa solemnidad donde se exhibía el poderío de la sociedad y en la que jugaba un papel relevante el tambor investido de poderes sacratizados por el dogma;

fueron características de los adeptos el «machismo», el gusto por la violencia y el exhibicionismo prepotente, la intolerancia, la toma de la justicia por cuenta propia, la desconfianza, la inseguridad atenuada por la práctica del ritual y la discriminación sexual y racial;

abakuá provocó la polémica ética de valores expuestos tanto negativa como positivamente, motivando constantes quejas por los ñañigos más puros, utilizados por los cuerpos de represión y la propaganda reaccionaria capitalista que supo aprovecharlos con propósitos clasistas y diversionistas. En este proceso se falsearon los orígenes, características, finalidad, ritual y mito de la organización secreta;

abakuá constituye una rica cantera para el estudio de la historia de Cuba y el desarrollo de la cultura nacional. A este respecto todavía está necesitado de profundas investigaciones en muchas disciplinas sociales, incluyendo a la psicología social;

el «principio de responsabilidad colectiva» en sustitución de la individual fue utilizado por elementos antisociales en Cuba para aprovechar la sociedad secreta ñáñiga y agruparse en ella para lograr apoyo, abrigo y una relativa impunidad. Lo que en África, en el siglo XIX, tuvo una perfecta concordancia con el desarrollo social, se convirtió en Cuba en factor que no contribuyó a reprimir el crimen, sino por el contrario, a veces, para violar las reglamentaciones éticas preponderantes.

N O T A S

1 Informe de José María del Cristo, Sub-Inspector de Vigilancia del 9no. Distrito al Sr. Teniente Coronel Gefe [sic.] Habana, marzo 31 de 1876; Oficio del Gobernador General de Cuba por el jefe de policía de La Habana Sr. Manuel Asensio en 3 de abril de 1876, dándole cuenta de la sorpresa en Fundición No. 3; D. T. Trujillo Monagas: *Los ñañigos, su historia, sus prácticas, su lenguaje con el facsímile de los sellos que usa cada uno de los juegos o agrupaciones...*, ed. cit., Sentencia No. 120 por la sala de lo criminal del Tribunal Supremo de la República de Cuba en recurso de casación por infracción de ley correspondiente al año en curso. En La Habana a 10 de diciembre de 1902 contra sentencia de 30 de julio de 1902 por la Sala de lo Criminal de la Audiencia de La Habana por asociación ilícita.

2 En los años inmediatamente anteriores a la primera gran guerra contra España en 1868 dice Samuel Hazard que «En La Habana hay una compañía de bomberos negros, con oficiales españoles, que constituyen casi una organización militar, aunque se dedican exclusivamente a la extinción de incendios». *Cuba a pluma y lápiz*, T. II, La Habana, Cultural S. A., 1928.

3 Juan B. Casas: *La guerra separatista de Cuba*. Madrid, 1896, p. 124.

4 Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá*, ed. cit., p. 39.

5 *Revista Técnica Policial y Penitenciaria*: «La lucha policiaca contra el ñañiguismo.» Habana no. 2-3, agosto-septiembre 1936, p. 274.

6 Jesús Guanche: *Etnología. Cuba: Panorama etnográfico*. Escuela de Cuadros, Ministerio de Cultura, La Habana 1977, Unidad IX, p. 1.

7 Esta redada policiaca dio también por resultado que se decomisara gran número de objetos ñañigos destruyéndose unos y entregándose otros al rector de la Universidad de La Habana para que engrosaran los fondos de su Museo Antropológico.

8 Alberto Pedro Díaz: «Para iniciarse en la sociedad secreta abakuá.» (En: *Actas del Folklore*, año 1, no. 4, La Habana, abril 1961, pp. 18-19.)

- ⁹ Ad. E. Jensen: *Mito y culto entre pueblos primitivos...* ed. cit., p. 191.
- ¹⁰ P. E. Joret: *Les sociétés des hommes-léopards en Afrique Noire*, ed. cit., p. 178.
- ¹¹ Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá*, ed. cit., p. 10.
- ¹² Alberto Pedro Díaz: «Para iniciarse en la sociedad secreta abakuá»... art. cit., pp. 18-19.
- ¹³ Oficio del Gobernador General de Cuba por el jefe de policía de la Habana Sr. Manuel Asensio, ed. cit.
- ¹⁴ D. T. Trujillo Monagas. *Los ñañigos, su historia, sus prácticas, su lenguaje con el facsímile de los sellos que usa cada uno de los juegos o agrupaciones...*, ed. cit.
- ¹⁵ C. A. Freeman: «Ñañigos.» (En *Adventure Magazine* (—) p. 89). «¡Ñañigo! El solo nombre de la vudú gángster sociedad secreta de Cuba (...) produce terror en los corazones de aquellos que han incurrido en su enemistad. Opera en el campo [sic] en forma muy parecida a la de la Mano Negra o Mafia.»
- ¹⁶ *Asociación de los ñañigos, su historia, sus prácticas, su personal de agrupaciones y sus reglamentos establecidos*. Año 1882 (folleto anónimo escrito en defensa de los ñañigos, contra el folleto de Rodríguez Arias. Inédito).
- ¹⁷ Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá*, ed. cit., p. 11.
- ¹⁸ Lydia Cabrera: *El monte*, ed. cit., p. 199.
- ¹⁹ Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá...* ed. cit., p. 249.
- ²⁰ Lydia Cabrera: ob. cit., p. 42.
- ²¹ Alberto Pedro Díaz: «Para iniciarse en la sociedad secreta abakuá»... loc. cit., p. 19.
- ²² Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá*, ed. cit., p. 60.
- ²³ Aristides Sotonavarro: «Las intenciones secretas del abakuá.» (En: *Revista Moncada*. Año VI, no. 6 órgano del MININT, La Habana, enero de 1972, p. 13.)
- ²⁴ Nicolás Guillén: *Estampa de Lino Dou*. Ediciones «Gaceta del Caribe», La Habana 1944, pp. 18, 35 y 37.
- ²⁵ Martín Morúa Delgado: *La familia Unzuázu*. Publicaciones de la Comisión Nacional del Centenario de Martín Morúa Delgado, La Habana, 1957.

- 26 Arístides Sotonavarro: «Las intenciones secretas del abakuá.» pp. 10 y 12.
- 27 Lydia Cabrera: *El monte...*, ed. cit., p. 199.
- 28 Al abanekwe culpable de este grave delito se le somete a juicio y es expulsado de la organización. Su agravio comprende a los antiguos dioses.
- 29 José A. Rodríguez García: *The Nañigo*, vol. 3..., ed. cit., p. 131.
- 30 En la Cátedra de Antropología Criminal de la Escuela de Derecho de la Universidad de La Habana se incluyó el ñañiguismo, con otras manifestaciones religiosas de origen africano en Cuba, dentro de las actividades delincuenciales, matizadas por un criterio racista relacionado con la teoría del criminal nato de Lombroso aplicado al hombre africano y a sus descendientes. Objetos ñañigos se exhibían en su museo de Medicina Legal. «Y no solamente porque la Antropología General es una rama auxiliar de la Medicina Legal y la Antropología Criminal una disciplina troncal de la misma, está comprendida la brujería y el ñañiguismo en el *Museo*, sino también porque son piezas judiciales, vestidos y adornos de tipo antisocial, usados más veces por feticheros natos, es decir, por curanderos afro-cubanos, y otros por simuladores o estafadores vulgares, que son los llamados pseudo-brujos: porque el ñañiguismo es una asociación criminal, que mantiene la defensa mutua de sus miembros y alimenta las agresiones más brutales; porque son tipos de reconocida peligrosidad y temibilidad, cuya determinación es una función médico-legal y, por último, porque la patología traumática del brujo y del ñañigo son esencialmente diferentes.» Dr. Raimundo de Castro, Dr. Israel Castellanos y otros: *El Museo de la Cátedra de la Medicina Legal de la Universidad de La Habana*, La Habana, Imprenta y Librería «El Universo» S. A., 1930.
- 31 En «regla de palo» o «palo-monte», de origen bantú, la nganga es un objeto «cargado» de los más heterogéneos elementos, que se supone cobra vida propia y «actúa» en favor del «brujo» que la posee. Según Johnston, ñganga o gañga equivale a «doctor». Harry H. Johnston: *A Comparative Study of the Bantu and Semi-Bantu Languages*, ed. cit.,
- 32 Lydia Cabrera: *El monte*, ed. cit., p. 292.
- 33 Oficio del Gobernador General de Cuba por el jefe de policía de La Habana Sr. Manuel Asensio en 3 de abril de 1876... ed. cit.
- 34 Periódico *El Popular*, 10 de marzo de 1912.
- 35 D. T. Trujillo Monagas: *Los ñañigos, su historia, sus prácticas, su lenguaje con el facsímile de los sellos que usa cada uno de los juegos o agrupaciones*, ed. cit.

- 36 Gerardo Castellanos: *Relicario histórico*, ed. cit., p. 590.
- 37 Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá*, ed. cit., p. 243.
- 38 Felipe L. De Briñas: *Mi tierra. Leyendas de La Habana Antigua. Los ñáñigos*. (En: *El Fígaro*, La Habana 27 de marzo de 1898. Año XIV No. 12. Dedicado a Alfredo Martín Morales.)
- 39 A. M. Morales: *El ñáñigo*. (En: *El Fígaro*, La Habana 28 de noviembre de 1897. Año XIII.)
- 40 Fernando Ortiz: «Las rebeliones de los afro-cubanos.» (En: *Revista Bimestre Cubana*, Vol. IV no. 2, La Habana, Cuba, marzo y abril 1910, p. 97.)
- 41 Los «saludables» principios prohibían la entrada al país de las llamadas razas inferiores: negros y chinos.
- 42 Pelayo Pérez: «El peligro amarillo y el peligro negro.» (En: *Cuba Contemporánea*. Tomo IX, sept.-dic. 1915, Año III. La Habana, Cuba, p. 255.)
- 43 Lydia Cabrera: Ob. cit., p. 57.
- 44 Lydia Cabrera: Ob. cit., p. 52.
- 45 Lydia Cabrera: Ob. cit., pp. 11, 15, 22, 52, 263-264.
- 46 Lydia Cabrera: *La Sociedad Secreta Abakuá*, ed. cit., p. 94.
- 47 Rómulo Lachatañeré: «El negro religioso y su proyección artística.» (En: *La Nueva Democracia*, mayo 1940.)

A N E X O S

ANEXO 1

LA «CASA-CANOA» Y EL ORÁCULO DE ARO-CHUKU: UNA ORGANIZACIÓN PARA LA TRATA ESCLAVISTA EN NIGERIA DEL SUR

Se considera que una tercera parte del total de la población mundial de origen africano vive actualmente fuera de su patria ancestral, lejos de la que la forzada emigración habría de convertir en tierra perdida, añorada, transmitida en inalienables leyendas y ritos, ritmos, cantos y bailes: África.

Pero su raíz ha sido tenaz y fecunda y en América, el continente que habría de recibir el más elevado porcentaje de este éxodo promovido por la codicia infame de la trata negrera de los siglos XVI al XIX, halló en Cuba uno de sus suelos más fértiles.

De ahí que la latinoamericana Cuba sea también un país latino-africano.

De ahí ese rico y complejo fenómeno que el pródigo Fernando Ortiz denominara *transculturación*, tan evidente en Cuba en sus dos grandes fundamentos germinales: el español y el africano, aderezados con remanentes indígenas y de otras prosapias disímiles y de importancia secundaria y sutil.

La historiografía cubana ha presentado las características generales que tuvo la trata africana y examinado las posibles procedencias de las principales etnias negras que llegaron esclavizadas a costas cubanas, pero aún queda mucho por investigar e informar, numerosas fuentes orales y escritas, a veces oscuras o alteradas, tanto en Cuba como fuera de ella, que requieren su localización y estudio para conocer mejor los orígenes nacionales, étnicos y culturales de la población cubana.

Uno de estos aspectos se refiere a las fuentes de esclavos, a la organización promovida por la trata negrera no sólo entre los blancos gestores —traficantes directos o receptores coloniales en toda su envilecedora escala— sino también entre sus propias víctimas a través de los jefes tribales y religiosos y la adaptación por estos de elementos de su formación socio-económica, de carácter tribal o gentilicio, para abarrotar más rápida y abundantemente las bodegas de los buques negreros con su miserable mercancía humana, incluyendo en esta como «fardos de carbón» o «piezas de ébano», hasta vecinos de aldea y familiares de los jefes gentilicios y tribales, aun cuando obtuviesen su número más elevado en territorios del interior, alejados de los puertos y embarcaderos negreros, en tribus hasta entonces no visitadas por el hombre blanco.

La historia de la trata ha expuesto que fue el uso de la fuerza directa, ingente y brutal, la forma principal de obtención de esclavos, exponiendo cómo la práctica sistemática de incursiones piratescas, de los temidos raids¹ con su secuela de ruina, muerte e infortunio, resultó su consecuencia fatal.

Pero se conoce también que el secuestro —particularmente de niños de ambos sexos— y los abusos de poder de los numerosos jefes, que aprovecharon su prestigio tribal con fines de lucro personal mediante la adquisición y venta de negros, fueron otras formas usuales, promotoras del logro de la fuerza de trabajo esclava con destino americano.

El alejamiento de las aldeas entre sí² y la organización de bandas de hombres armados que durante el período de «seca» —o todo el año— se dedicaban al asalto sorpresivo de aldeas que saqueaban y quemaban o que esperaban emboscados para caer sobre los viajeros solitarios que sobrepasaban los límites más seguros de sus hogares, fueron causas que sirvieron para garantizar el resultado exitoso del secuestro.

La esclavitud por deudas y la venta del deudor a los esclavistas blancos, en flagrante violación de los sagrados usos

y costumbres gentilicios, fue una de las formas más remuneradoras de abuso de poder ejercitado por los jefes.

La expansión del tráfico negrero en África no sólo diezmó a todo un continente, sino que obstruyó su desenvolvimiento económico y cultural, facilitando el aislamiento, la desconfianza y la enajenación individual y social a la que no pudieron escapar los jefes, ni aun los propios blancos. El terror campeó como verdadero señor de inmensos territorios, bajo la terrible consigna de cazar o ser cazado.

Todo esto es cierto, pero consideradas aisladamente estas formas de esclavitud podemos perder de vista la complejidad real que la trata asumió en África, la intrincada madeja de recíprocas interacciones, de mutuos acondicionamientos entre veneradas instituciones ancestrales cuyo poder y prestigio se encauzaría entonces, violentando su carácter original comunitario, hacia el logro del enriquecimiento personal de unos pocos considerados y aceptados como los depositarios, representantes, del «fin sin comienzo», de los grandes antepasados propietarios de las aguas y las tierras, intermediarios con los dioses, promotores de la fertilidad y la vida, jueces para decidir la posibilidad de una continuación de la existencia en el mundo de los muertos y de la reencarnación en el de los vivos.

La desintegración acelerada, en fin, del régimen de la comunidad primitiva y su sustitución por una sociedad clasista, netamente esclavista, en las zonas más intensamente afectadas por las secuelas de la trata negrera pero donde, no obstante, por el propio fundamento socialmente destructor de la trata, no llegó a establecerse este nuevo modo de producción como una fase superior —esencial y progresiva— del desarrollo social respecto al régimen del comunismo primitivo.

En Nigeria del Sur, con el oráculo de Aro-Chùku como centro, hubo de extenderse una de estas complejas organizaciones con fines esclavistas y un área de acción tan vasta

que llegó a abarcar, al menos, a las exprovincias de Ogoja, Onitsha, Owerri, Calabar y partes de Warri, pobladas por las siguientes tribus:

Ogoja: Ibo, Ekuri-Akunakuna, Iyala, Membe, Ori, Ukelle, Yache, Ekoi, Boki.

Owerri: Ibo, Ijaw, Edo, Ibibio.

Calabar: Ibibio, Ibo, Ekoi, Ekuri-Akunakuna, Ododop, Uyanga.

Warri: Ibo, Ijaw, Edo, Yoruba.

Onitsha: Ibo.³

Muchos de estos nombres han sido transmitidos por los mitos y leyendas de fuente africana de los *carabalíes*⁴ cubanos; son los de sus tribus originales, excepto los Edo y Yoruba que con otros grupos tribales recibirían en Cuba el nombre genérico de *lucumíes* o *lucumís*.⁵

La tribu Ibo es la más numerosa de todas, seguidas por la de los Ibibio. Una sub-tribu Ibo de confusos orígenes: la de los Aro situada en el Calabar, y otra sub-tribu Ibibio, la de los Efik también instalada en el Calabar son, con los Ijaw y la sub-tribu Ibo de los Abam, localizados en Owerri, de particular importancia a los fines de nuestro trabajo.

La trata gestora del carabalí

La presión inglesa por la abolición del tráfico esclavista forzó a los reyezuelos y jefes tribales de los principales puertos negreros de Nigeria del Sur a firmar acuerdos comprometiéndose a su cese en la década del 40 del siglo XIX. A través del Viejo Calabar, según el reverendo inglés Waddel,⁶ la trata duró hasta 1842, y Talbot expone que por Bonny se mantuvo hasta 1841 y por el Nuevo Calabar hasta 1851.

En realidad, estos acuerdos fueron ignorados tantas veces como convino a los interesados su violación y la trata efec-

tiva se prolongó durante algunos años más. Los jefes Ijaw de Bonny, por ejemplo, cuando ya no pudieron engañar más a los vigilantes e impositivos ingleses, desviaron sus lotes de esclavos hacia otro embarcadero más oculto, hacia Brass.

Estos puertos del Viejo Calabar (Creek Town y Duke Town para los ingleses o Ikot Itunko y Atakpa para los nativos) controlados por los Efik y los del Nuevo Calabar, Okrika, Bonny y Brass, controlados por los Ijaw, fueron los puertos de procedencia de los carabalíes, aun cuando es posible que también se denominara así a algunos negros embarcados por Warri y hasta por Lagos, donde la gran mayoría esclavizada y enviada a América fue de procedencia yoruba.

Sólo por Bonny, fundado hacia 1400, se vendieron a los mercaderes blancos, entre 1800 y 1820, hasta 20 000 esclavos anuales, de los cuales 16 000 eran Ibo.⁷

El viajero inglés William Baikie, citado por Fernando Ortiz en su libro *Los negros esclavos*, visitó el Níger en 1854 y dos años más tarde publicó en Londres su *Narrative of an Exploring Voyage up the Rivers Kwora and Binué in 1854* donde describe a los Efik como un pueblo de inmigrantes establecidos en tierras de los Kwa, una sub-tribu posiblemente emparentada con los Ekoi a la que los propios Efik denominaban Abapka.

Los jefes Efik, como los Ijaw, fueron grandes comerciantes de esclavos y la cita de Baikie hecha por Ortiz los relaciona directamente con los Aro y con Cuba:

Cuando un hombre va a Aro a consultar al dios *Tshuku* [sic] es recibido por algunos sacerdotes fuera de la población, junto a un riachuelo. Aquí él hace algún sacrificio y se mata un ave, y, si aquel no resulta propicio, los sacerdotes echan al río cierta cantidad de sustancia roja que tiñe las aguas de la corriente, diciendo al pueblo que esa es la sangre del infeliz arrebatado por *Tshuku*, mientras el desdichado negro es escamoteado por los

sacerdotes. De allí este, con otras víctimas de *Tshuku*, es llevado en canoa al Viejo Calabar y vendido ahí como esclavo. Uno de mis informantes me habló de veinte infortunados creyentes del fetiche, llevados a Cuba como esclavos.⁸

La casa-canoa, una compleja organización con fundamentos mercantiles, serviría a estos jefes Efik e Ijaw, bajo una apariencia todavía patriarcal, para la conducción a sus puertos negreros de estos esclavos, así como para su venta a los blancos.

La casa-canoa

En la segunda mitad del siglo XVIII

el capitán John Hall, que realizó dos viajes a África en un barco negrero en 1772 y 1776, dice que la llegada de un barco negrero al Viejo Calabar era la señal para que los indígenas remontaran el río en sus barcos de guerra. Había visto una flotilla de 3 a 10 canoas, cada una tripulada por 40 ó 60 remeros transportando entre 20 y 30 guerreros armados de mosquete. Cada canoa llevaba un cañón sujeto a la proa. Al cabo de un plazo que oscilaba entre los 10 días y las 3 semanas, las canoas regresaban llenas de esclavos. Falconbridge recuerda que una vez vio una flotilla similar de canoas en Bonny, la cual había vuelto de una expedición con mil 200 esclavos.⁹

Los viajes desde Bonny hasta el territorio de los Aro duraban de 4 a 5 días y sus canoas, similares a las de los Efik, con capacidad hasta para 120 personas cada una, podían conducir, en cada viaje, entre 1 500 y 2 000 personas.

Los propietarios de estas canoas, junto a sus esclavos remeros, guerreros, clientes, etc., constituían la casa-canoa. Uno

de estos jefes (padre) podía tener hasta 300 o más miembros bajo su dirección. El famoso Eyo I del Viejo Calabar llegó a poseer 400 canoas con sus remeros y guerreros además de millares de esclavos en sus plantaciones.

En todo el delta del Níger y en los puertos negreros de la bahía de Biafra, el poder efectivo llegó a residir en la posesión de estas rápidas y largas canoas, armadas y habilitadas para conseguir y transportar esclavos. Los Ibo, localizados más hacia el interior, dispersos, enfrentados unos contra otros también por efecto de la trata y sin contactos directos con los europeos, no pudieron —o no lograron condiciones— organizar casas-canoas y fue entre ellos que el oráculo de Aro-Chuku ejerció el grueso de su actividad religiosa-comercial, la práctica de la coacción extra-económica que facilitara los esclavos a los jefes de las casas-canoas de los puertos de la costa y los ríos.

Como obtener y mantener una casa-canoa era sumamente costoso, el privilegio de su posesión y dirección sólo podía recaer, en principio, en manos de los jefes de clanes y tribus que gozaban —beneficiándose— del respeto y la obediencia de sus respectivas comunidades y recibían el apoyo —beneficios mutuos— de los blancos negreros, siempre que satisficieran, pronta y eficientemente, su ilimitada necesidad de hombres-mercancías. Fue así que se pasó de ser jefe de una «casa» de origen gentilicio a jefe de una casa-canoa y que el carácter de la primera sirviera para los fines desastrosos, de lucro, explotación y muerte o esclavización, de la segunda. La casa-canoa se asentó sobre las bases del orden gentilicio y pudo aprovecharse de todas sus ventajas pero con una nueva finalidad, clasista, de enriquecimiento personal.

En el Nuevo Calabar, con el auge creciente de la trata negrera, hasta un esclavo, suficientemente hábil e inescrupuloso, podía fundar una casa-canoa si lo autorizaban sus miembros, esclavos y libres. En definitiva, esta organización era auspiciada por los mayores beneficiarios de la mis-

ma, por los blancos que hacían posible el tráfico y a quienes no interesaba particularmente que su dirección estuviese bajo el control de los jefes gentilicios, sino en incrementar los réditos de sus capitales.

La casa-canoa concentró el poder económico y político en manos de los más autorizados y competentes jefes tribales en función esclavizadora, y el ascenso a su dirección fue frecuente motivo de luchas sangrientas que también sirvieron para suministrar esclavos, ahora logrados del seno del propio grupo gentilicio o tribal.

En lugares como Bonny y el Nuevo Calabar esta concentración de poder limitó las funciones de antiguas instituciones como la Asamblea del Pueblo y el Consejo de Ancianos y condujo a la implantación de formas de soberanía personal, aunque todavía enmarcadas dentro del debilitado contexto de la comunidad primitiva.

En esencia, lo mismo sucedió en el Viejo Calabar, pero allí el poder no se concentró en manos de un incipiente monarca sino en los jefes que, por su riqueza, lograron la dirección de la sociedad secreta Ekpe —del leopardo— una de las numerosas sociedades que proliferaron por toda el África Occidental.

Ekpe consistió en una serie de ramas y de grados cuya obtención se lograba por compra, proporcionando provechos materiales, dignidades sociales y encumbramiento personal. Sólo los hombres más ricos podían adquirir los grados más altos y mientras más veces se compraran estos, más poderosos eran. El jefe nominal de la gran familia gentilicia a la que perteneció Eyo I de Creek Town era su hermano mayor, pero el jefe efectivo, por serlo de la casa-canoa de donde dependía la prosperidad de todos, por su riqueza, relaciones con los ingleses negreros y/o comerciantes y grados comprados de Ekpe, lo era Eyo I. En la misma época —primera mitad del siglo XIX— había una gran rivalidad en Duke

Town entre el jefe más poderoso del poblado por su control de Ekpe, Iyamba V, y la encumbrada familia Effium. Iyamba era considerado un usurpador, pero a Iyamba lo sostenían los ingleses y Ekpe.

Las canoas que procedían de esta parte de Nigeria, del Viejo Calabar, eran, por lo tanto, canoas de guerra de Ekpe, pertenecientes a una u otra de las casas-canoas allí residentes y que, al igual que las de los Ijaw, llevaban unos 30 hombres remando y de pie, al centro, guerreros armados de mosquetes.

Estos guerreros podían incursionar por tierras del interior del país asaltando aldeas y capturando o matando a sus habitantes o, simplemente, protegían la mercancía humana adquirida por los capitanes de cada canoa en los mercados locales donde, en pequeños lotes se ofrecían esclavos ya capturados por otros asaltantes esclavizadores en tierras situadas aún más hacia el interior. Otras veces, ancladas en determinados puntos de los ríos esperaban a que grandes traficantes de esclavos les llevaran su deseada carga humana.

Estos mercados locales y estos grandes traficantes podían pertenecer, a su vez, a la gran organización Aro que medraba en el vasto país Ibo.

Los Aro y su oráculo

Entre los años 1300 y 1400, los Ibo, avanzando hacia el sur, penetraron en el distrito de Aro-Chuku expulsando a los Ibibio que lo habitaban y controlaban la hondonada y cueva donde se establecería el famoso oráculo.

Los Ibo se mezclaron con algunos Ekoi y dividieron el territorio en catorce secciones, seis de las cuales serían Ekoi. Estos últimos suministrarían esclavos procedentes de los territorios situados al norte y al nordeste, a los Efik.

Otra versión, acaso relacionada con la anterior, dice que los Aro fueron descendientes de esclavos obtenidos por los Ibibio hacia el oeste, en dirección de Bonny, que se alzaron contra estos tras obtener la ayuda de los Ekoi, siendo Aro el nombre del antepasado fundador de Obi-Nkita (el «corazón del perro»), antes de ser expulsados por los Ibibio.

Estas dos versiones coinciden en afirmar que hubo lucha contra los Ibibio hasta que, finalmente, fueron expulsados y que esto se logró mediante la alianza de los Aro y los Ekoi que se distribuyeron el país conquistado. Queda por aclarar si los Aro fueron, desde su inicio, de origen Ibo.

Cuando a partir del siglo XVII se incrementó el tráfico esclavista por esta parte de Nigeria y pasó su control de manos de Portugal —pionera en el establecimiento de factorías—, a los holandeses y, posteriormente, a los ingleses, el oráculo de Aro-Chuku fue estableciendo ramificaciones suyas, de carácter religioso-mercantil, por todo el inmenso territorio comprendido entre el Río de la Cruz y el Níger; su teocracia llegó a dominar el centro y el este del país Ibo extendiéndose hacia el suroeste hasta los Ijaw, hacia el sur hasta el mar, hacia el norte hasta los límites norteños de Nigeria y hacia el este hasta incluir algunos Ekoi. Una parte importante de sus límites bordeaban o penetraban el país de los Ibibio, incluyendo a los Efik.

La empresa promovida por los Aro, aliados a los Ekoi, se tradujo en óptimos resultados para ellos. Se dividió todo el territorio señalado en partes dependientes de las mencionadas secciones Aro y en ellas se establecieron sacerdotes adscritos al oráculo que, conjuntamente, fungían como sus promotores comerciales y sus informantes.

A estos sacerdotes, llamados Aro Akpa o Ekpe, se les adjudicaba una vida, en función de tales, de siete años. Al cumplirse este espacio de tiempo eran sustituidos por sus hijos mayores o, en caso de no tener hijos, por uno de sus her-

manos. Recibían muchos regalos y pagos por derechos múltiples pero eran considerados pobres, pues sus negocios personales fracasaban y sus animales y esclavos morían. Sin duda, esta visión pública de su sacerdocio convenía a la teocracia de Aro-Chuku; su aparente pobreza, austeridad y corta vida sacerdotal debieron ser elementos que fortalecieron la confianza de los creyentes en el oráculo.

En la práctica, las sentencias del oráculo no siempre favorecieron a los que tenían la razón de su parte. La venalidad y corrupción de su sacerdocio inclinó la justicia a favorecer preferentemente a los jefes poderosos y/o ricos, aunque es evidente que lograron implantar un sistema que les facilitó la obtención de mucha información verdadera con la que asombraron a sus apelantes y forzaron la aterrada confesión de algún culpable. Los sacerdotes que acudían ante el oráculo, con los apelantes con quienes convivían, debieron ser de inestimable importancia a este respecto.

El oráculo sentenciaba, como describe Baikie, desde una cueva situada cerca de un riachuelo. Todo agravio o asunto grave, que no podía ser resuelto dentro de la comunidad afectada, era sometido a él: una epidemia, la infecundidad femenina, algún caso (o casos) adjudicado a brujería o a la venganza de un yuyú airado, la victoria en la guerra o el éxito en las operaciones comerciales. Era considerado especialmente calificado para descubrir a los temidos brujos y brujas, encantadores y envenenadores entregados a las poderosas fuerzas del mal que las fuerzas del bien de Aro-Chuku debían vencer. Podía predecir el futuro.

Durante siglos actuó bajo control Aro una especie de corte suprema de justicia para millares de integrantes de la gran tribu Ibo y de otras tribus menores. Pero lo que más interesa ahora es su control adicional de las principales rutas comerciales, por donde se introducían las mercancías procedentes de Europa y la costa: pólvora, fusiles, sal... y por donde se encauzaba el comercio interno bajo su control: aves,

tejidos, fibras de palma y algodón, utensilios de hierro y, sobre todo, esclavos que, una vez en poder del oráculo, eran rápidamente llevados a los puertos de embarque tras su muerte simulada ante la cueva sagrada.

Contaron para esto con depósitos, ferias y, como hemos visto, agentes revestidos de una autoridad indiscutible, sagrada.

Como Aro-Chuku, pero en escala menor, existieron también famosos oráculos en Umunoka y en Akwa, el primero presidido por la deidad Igwelle Ale y el segundo por Agbara o Agwara a la que algunos consideraban hija de la gran diosa del oráculo de Aro-Chuku, de Ibinokpabi, lo que hace suponer su procedencia Aro.

Dioses de Aro-Chuku

Al tratar el origen étnico de los pueblos de Nigeria del Sur, Talbot los divide en tres grupos principales: sudanés, semi-bantú y bantú, aclarando que utilizaba el primer término por carecer de uno mejor que lo distinguiera de los otros dos. De las tribus que nos interesan, califica como sudeneses a los Ijaw del delta del Níger y a los Ibo localizados entre el Níger y el Río de la Cruz.

Limita a los bantús al extremo sureste de Nigeria y define a los Ibibio y a los Ekoi como semi-bantús, conjuntamente con los Ekuri-Akunakuna, Ododop, Uyanga y otros.

Los Aro, de cuyos orígenes ya hemos hablado, clasificados como una sub-tribu Ibo, se encontraron por tanto situados entre los Ibo propiamente dichos y los Ekoi e Ibibio.

Esta relación, que condicionara su propio origen, se reflejó, necesariamente, en la superestructura religiosa del oráculo y los dioses de Aro-Chuku comprendieron deidades Ibo y Ekoi (a su vez relacionadas con los Efik-Ibibio). Ibinokpabi, la diosa parlante, tendría como ascendientes a Ale, la gran

diosa (Ibo) de la tierra, de la que sería parte constituyente y a Obassi, el dios celeste Ekoi.

Esta conveniente ascendencia de Ibinokpabi sirve para explicar su poder —ley— entre tantas tribus y sub-tribus disímiles, enfrentadas entre sí por conflictos de múltiple origen, la fuente de su poder material en su poder espiritual.

Pero sobre todos estaba Chuku.

Chi, Chuku (Chi-uku) o Chineke, era el creador para los Ibo, la primera causa generadora de los hombres y de todas las cosas, a quien obedecían la vida y la muerte.

Vivía en el cielo, desde donde enviaba la lluvia que controlaba la fertilidad del suelo, la fertilidad de Ale. A él se subordinaban todos los otros dioses y era la fuente del chi, el principio espiritual que definía al hombre condicionando su buena o mala fortuna: el chi personal —también lo tenían las cosas— era una emanación de Chi que también abarcó a grupos de personas, ahora con un carácter familiar o gentilicio: todo partía de él, todo regresaba a él, todo estaba impregnado de él.

Pero Chi, como otras deidades principales del rico panteón nigeriano era una figura distante, vaga e indiferente, que no recibía ofrendas directamente, pero al que iban, en última instancia, las destinadas a todos los demás dioses.

Sus variantes fueron Chuku o Chi-uku (el gran Chi), Chineke (el creador), Chi di n'elu (Chi en el cielo), Chi n'uno (Chi universal) y Chuku Oke Abiama (el creador universal).

El imponderable y lejano Chi —también cercano y definitorio en el chi personal o tribal— expresaba sus decisiones, su voluntad, a través de la voz del oráculo, de Ibinokpabi; los Oru (Brass-Ijaw) acostumbraban hacer sacrificios a Chuku Oke Abiama tras haber consultado el oráculo Aro y de-

signar este el género del sacrificio: un hombre, un chivo o una vaca. Si la suerte recaía en un hombre, se seleccionaba un esclavo que era entregado a los Aro bajo promesa de conducirlo a Aro-Chuku y sacrificarlo allí; ya conocemos su destino real.

Los Aro recibieron también el nombre de Umu Chuku (hijos de Chuku).

Ale, Ala o Ani tenía por cuerpo la tierra y, por ello, presidía la suerte de las cosechas y el mundo de los muertos. Fue la guardiana del cumplimiento de las leyes que ella sancionaba y bajo su nombre se ejecutaban: la gran fuerza integradora Ibo con ritos muy frecuentes y variados.

A diferencia de Chi, Ale se mantenía en contacto directo, íntimo y permanente con los hombres durante la siembra y la cosecha, en la guerra o en la paz y acogéndolos en su fecundo seno a la hora de morir y partir hacia el mundo de los muertos en espera de la reencarnación. En algunas partes llegó hasta sustituir a Chi como creador del hombre, aunque el chi —el verdadero ser— quedara siempre reservado a este.

Al sostenerse que Ibinokpabi era parte constituyente de Ale, quedaba implícito que la diosa del oráculo castigaba a todos aquellos que violaban las costumbres sacramentadas con decisiones justas e imparciales.

Contrapartida de Ale, Amade Onha, Kamalo o Agbara, el dios reverenciado en el oráculo de Akwa, era una deidad celeste, señor del rayo y de las lluvias, del fuego y el viento. Considerado por muchos Ibo el marido de Ale, la seguía en jararquía entre los grandes dioses.

Amade Onha habitaba el sol, su voz se oía en el trueno y se manifestaba en el rayo que fulminaba a los maléficos brujos asociados a las fuerzas del mal, transgresores de las costumbres impuestas por Ale.

Igwe, el cielo brillante, era hermano de Kamalo pero menos reverenciado que este pues no garantizaba las lluvias como el tormentoso señor del rayo o el trueno.

Para los Ekoi el dios supremo fue Obassi, desdoblado en Obassi Osaw como creador universal, habitando en el cielo, y Obassi Nsi como gran acogedor del hombre en su seno terrestre, durante la vida y la muerte.

El celeste Osaw parece haber sido el Obassi relacionado con Aro-Chuku, incluso hasta por el nombre con que fue conocido entre algunos miembros de la tribu Ekoi, Ibutukpabi (deidad alta), del cual pudo derivarse el de la diosa del oráculo, Ibinokpabi.

Osaw entre los Ekoi, como Chi entre los Ibo, fue un dios poderoso, pero lejano e indiferente a los problemas de los hombres a los cuales, no obstante, podía castigar con el trueno, el rayo o la sequía al no facilitar la lluvia y los vientos benéficos que le pertenecían.

Hija de él con Ale, Ibinokpabi se beneficiaría con el prestigioso poder de dos máximos dioses de Nigeria del Sur, de Obassi, Ekoi, y de Ale, Ibo. Fue también para algunos mujer, para otros hermana y, para otros más, madre de Kamalo, en este último caso con el propio Obassi como padre. Daba sus oráculos con voz nasal y masculina, desde una cueva situada a unos siete pies sobre la corriente de un arroyo que corría entre las aldeas Aro.

Los suplicantes que visitaban el oráculo se paraban dentro de la corriente de agua mientras el sacerdote que los acompañaba lo hacía junto o cerca de la cueva, ante la cual se cree se sentaban algunos jefes Aro.

El sacerdote explicaba en voz alta el motivo que los había llevado hasta Aro-Chuku e inmediatamente, u otro día que se señalaba, el oráculo emitía su fallo irrevocable.

Cuando la sentencia era de culpabilidad y muerte se ordenaba la retirada de todos los acompañantes y poco después, sin que nadie supiese cómo, cuándo o quién lo había inmolado, aparecía la cabeza del reo clavada sobre una roca cercana a la cueva.

Otra versión, que coincide con la recogida por Ortiz, expone que al decidirse el juicio con sentencia condenatoria, crecían las aguas del arroyo —una represa podía provocar este fenómeno de gran intensidad dramática— y la víctima era arrastrada por ellas mientras sus acompañantes, aterrorizados por la sorprendente crecida de color rojizo, huían convencidos de haber visto un milagro y de que se había cometido justicia contra un criminal cuya sangre había teñido las aguas; otro artificio Aro logrado al mezclar Madera Roja de Angola (*Cam-Wood*) con las aguas represadas.

Los visitantes regresaban a sus aldeas persuadidos de la omnipotencia y justicia del oráculo pero, en realidad, el infeliz acusado había sido sustraído ante sus propios ojos con fines muy distintos a los proclamados por el oráculo, con fines de esclavización.

En otros casos la decisión de Ibinokpabi era otra —su sacerdocio era sobornable o hacía realmente justicia— y el reo era enviado de regreso a su aldea ordenándosele que debía morir, que entregase un hijo o una hija a la familia injuriada o, en su lugar, uno o varios esclavos.

Antes de partir de regreso a sus hogares, todos los que acudían al oráculo recibían un Offó.

El Offó consistió en una rama, o varias ramas formando haz, del árbol así conocido. Poseía virtudes muy apreciadas, pues era una fuerza benefactora que servía de intermediaria entre los hombres, los antepasados, y Ale; era el primer árbol creado por Ale o, para algunos, su propio hijo.

El bastón de mando de los jefes Ibo, transmitidos de padres a hijos durante generaciones e impregnado por la dignidad y poder de sus sucesivos poseedores, recibía el nombre de Offó. Era el receptor de un culto especial, generalmente masculino y siempre relacionado con los antepasados y Ale, con la abundancia, el éxito y la fecundidad de la tierra.

Estos jefes, por tener a su cargo los símbolos de los antepasados, eran saludados como Mazi u Oku Offó y recibían el título de Eze (poseedor de la tierra) y de Onye nw'Ale, asociando de nuevo los sagrados nombres de Ale y los antepasados primeros usufructuarios de las tierras y las aguas a sus representaciones simbólicas en objetos o fuerzas naturales; las integradoras concepciones religiosas de las sociedades primitivas reflejando sus relaciones económicas y sociales.

El oráculo de Aro-Chuku, a través de su habilidosa teocracia supo, como hemos visto, explotar en beneficio propio este complejo sistema de creencias organizándose sobre su base. Pero, así formulada, su múltiple estructura no está aún completa, Aro-Chuku contó, además, con fuerzas armadas que, directa o indirectamente, sirvieron a sus propósitos. Sus orígenes los encontramos también en las instituciones que surgieron naturalmente del desarrollo de la comunidad primitiva pero, como en todos los demás casos, su finalidad fue encausada de acuerdo a las conveniencias Aro y su acción integradora se transformó, bajo su control, en una fuerza de destrucción, de despoblamiento y terror, en un instrumento para la trata esclavista foránea.

Estas fuerzas se organizaron como clanes combatientes.

Los clanes combatientes: Abam y Edda

Al tratar la sociedad secreta Ekpe, asentada en territorio Efik, nos referimos a una asociación Ibibio que mantuvo relaciones de índole comercial con los Aro.

La existencia de sociedades, secretas o no, fue una de las características esenciales de la organización social de la mayoría de los pueblos de África Occidental. Podían ser masculinas o femeninas, disminuyendo la importancia social de las últimas en la medida en que las relaciones primarias de carácter matriarcal se hubieran debilitado a favor del patriarcado; entre los Ekoi, por ejemplo, todavía en el siglo XIX, existían muy fuertes y temidas sociedades de mujeres, mientras que entre los Ibo, si acaso se mantenían algunas, su peso social era ya prácticamente nulo, al igual que entre los Ibibio.

Fueron muy famosas sociedades Ibo, con gran membresía, la de los Abam y la de las Ndi Ekumeku (los silenciosos), esta última secreta, al estilo de las del Viejo Calabar y de los Yoruba.

Los Abam operaban en la zona nigeriana que a nosotros más interesa, la oriental, mientras que los Ekumeku operaban la occidental de las proximidades del Níger, entre Asaba y Benin.

Tanto los Abam como los Edda, también organizados en bandas armadas, constituían sub-tribus Ibo, los Abam subdivididos en los clanes Abariba, Ojafia y Abam y los Edda en los Ake-Eze, Afikpo, Amasiri, Unwana, Elei, Isu-Kweataw y Edda. Ogoja y Owerri fueron dos provincias particularmente afectadas por sus depredaciones, los Edda en la parte sureña y los Abam en la norteña: estos últimos, por tanto, en contacto más directo con los Aro que los Edda.

El origen de estas asociaciones estuvo posiblemente relacionado con las de sexo y edad similares que para los jóvenes se acostumbró establecer en todas estas tribus y que fueron un efectivo medio para la instrucción de los mismos sobre las costumbres, el trabajo y la posición social que les correspondería dentro del contexto comunitario, hasta llegar a la edad adulta cuando, tras los ritos de iniciación, eran consi-

derados con capacidad para el matrimonio y el ingreso a otras asociaciones, ahora de hombres y mujeres, con plenitud de derechos y deberes sancionados por la colectividad.

Como el trabajo masculino posibilitaba largos períodos de inactividad en las aldeas Ibo, los hombres adultos los aprovechaban para la práctica del juego y los jóvenes para el deporte, incluyendo en este el asesinato o secuestro de caminantes, reputados como extranjeros, sobre los que caían tomándolos por sorpresa.

Estas acciones incrementaban el prestigio social de sus autores, pues eran una expresión de valor personal, de combatividad, de aguerrida masculinidad, que confería el apreciado título de odu-maru (matador de hombres). Así se multiplicaban rencillas endémicas entre clanes y aldeas que duraban, al menos, hasta que la llegada de las lluvias obligaba a los contendientes a integrarse a las actividades del nuevo año agrícola.

Bajo estas circunstancias, el enorme país Ibo vivía bajo el terror. Los jóvenes, asociados y emboscados, obligaban a viajar de unas a otras aldeas en grupos armados y vigilantes. Los capturados eran asesinados y comidos —muchos de estos grupos eran antropófagos—, vendidos como esclavos o puestos en libertad, tras el pago de un rescate, en caso de tratarse de un hombre rico.

El recelo mutuo, la inseguridad y el temor, fueron serios obstáculos para estabilizar e incrementar las relaciones económicas y sociales entre las regiones y aldeas y unificar a los Ibo, el factor más importante que facilitó su esclavización masiva y embarque hacia América. Todos podían sufrir esta misma triste suerte, los que hoy capturaban y vendían podían ser capturados y vendidos al día siguiente.

Pero estas no fueron sus únicas consecuencias. Como esta acción depredatoria llegó a constituirse en fuente de enriquecimiento, se profesionalizó bajo la égida de la trata negrera

y, de nuevo, el sacerdocio del oráculo de Aro-Chuku supo sacarle partido.

En todo el territorio donde la palabra de Ibinokpabi era ley, grupos de hombres armados se profesionalizaron para el atropello, el robo, el secuestro y el crimen bajo la protección y al servicio del oráculo. Se convirtieron en mercenarios cuya fuerza era tanto más eficaz y activa cuanto más cerca se hallaban del centro autoritario Aro donde negociaban su botín humano.

Los Abam se hicieron famosos a este respecto.

Con ayuda de los fusiles traídos por los blancos¹⁰ los Abam conquistaron a quienes se les opusieron o mataron a sus agentes. Cualquiera aldea, en disputa con otra, podía acudir a los Abam a través de los agentes Aro. Primero se les adelantaba una cantidad de dinero y, tras cumplimentar lo tratado, las tierras de los cautivos pasaban a su propiedad, apoderándose así de vastas extensiones de tierra y adquiriendo considerables riquezas con el tráfico esclavista.

Cuando no se alquilaban, los Abam, que vivían en un permanente estado de guerra, actuaban por cuenta propia, pero el destino final de sus capturados seguía siendo Aro-Chuku y, de allí, Bonny o el Viejo Calabar.

Fin de Aro-Chuku

La llegada al Viejo Calabar del misionero inglés Mr. Waddell a principios de la década del cuarenta del siglo XIX evidenció la inminencia de un cambio radical para la vida de los pueblos que nos ocupan. El viejo sistema de las factorías con los buques negreros y sus dantescas travesías atlánticas, del control interno de las primitivas economías indígenas por los propios negros y de la caza del hombre con destino a mercados lejanos, allende los mares, llegaba a su fin. Tras los misioneros —su proclamada acción benefactora— vendrían

nuevos comerciantes y, con ellos, cónsules ingleses y tropas inglesas.

A la mercancía humana la sustituiría el aceite de palma; a la trata criminal la explotación directa de los Ibibio, Ibo, etcétera; al control del «fin sin comienzo», de los jefes representantes de los antepasados germinales, el de los blancos racistas sobre los negros discriminados y desposeídos de sus tierras, destinos y dioses. En África culminaba el proceso del repartimiento territorial del mundo entre unas pocas potencias imperialistas,¹¹ la desmesurada necesidad de plusvalía del imperialismo necesitaba la desmesurada extensión de la explotación a la mayor parte de los habitantes del planeta y los nigerianos fueron compulsados por la violencia a incorporarse a este proceso.

Aro-Chuku, con sus dioses y su vasta organización expoliadora fue condenado a muerte. El primitivo politeísmo tribal debía ceder su lugar al monoteísmo del dios cristiano. Una vez más el influjo de grandes transformaciones sociales pugna por sustituir una forma de religión por otra que respondiera a los requerimientos de un tiempo nuevo.

A finales del siglo las fuerzas armadas inglesas se esforzaron por llegar hasta Aro ocupando vastas extensiones de tierra donde durante siglos el oráculo había sido reverenciado y obedecido. En 1901 fue capturado Aro-Chuku y destruido su «Gran Yuyú».

Pero la religión es la fuerza ideológica más conservadora, se sustenta en la tradición, en el conservadurismo y ofrece una tenaz resistencia, a veces subrepticia, a todo tipo de innovación o cambio.

Hacia 1907 se consideraba que la influencia del oráculo había desaparecido por completo, pero en fecha muy posterior, en 1921, todavía Talbot menciona un caso juzgado por la tenaz Ibinokpabi, la imponente diosa despojada de su recinto sagrado...

NOTAS

Anexo 1

1 Los africanos los llamaban «guerras».

2 A este respecto recomendamos la lectura de las experiencias de dos de sus víctimas, el Ibo Olaudah Equiano y el Ijebu Osifekunde, en *África Remembered. Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade*, edited by Phillip D. Curtin, The University of Wisconsin Press, 1968.

3 Datos tomados de P. Amaury Talbot: *The Peoples of Southern Nigeria* [T. II] London, Oxford University Press, 1926, pp. 8-13.

4 El término carabalí parece provenir —trasponiendo letras— de calabari, del negro procedente del Calabar denominado de esta forma haciendo omisión de su múltiple origen tribal. Talbot apunta que «las palabras Calabar o Viejo Calabar no se aplican a los ríos de la Cruz hasta los mapas holandeses del siglo xvii. El pueblo de Calabar es conocido por los nativos como Efuk (Efik), y considera la palabra Calabar como de origen europeo. Lo que posiblemente sucediera fue que la palabra se tomara del (Nuevo) río Calabar así llamado por la aldea de los Kalabari que la habitaban, y parece haber sido más importante desde un punto de vista comercial que el Río de la Cruz. Las palabras Kalbonger, Calabares o Calapongas usadas por los europeos para denominar a los habitantes situados detrás del Río del Rey son también, posiblemente, variantes suyas. Mediante algún error este nombre le fue aplicado al estuario del Río de la Cruz, al que finalmente se le denominó «Viejo Calabar» para distinguirlo del río Kalabari, que se denominó entonces río del «Nuevo Calabar», P. Amaury Talbot: *The Peoples of Southern Nigeria*, T. I, *ibid.* p. 183-184.

5 Como se ha expuesto es posible que esclavos procedentes de la zona de embarque lucumí hayan llegado a Cuba como carabalíes.

6 Ver Rev. Hope Masterton Waddell: *Twenty Nine Years in the West Indies and Central Africa: a Review of Missionary Work and Adventure* (1829-1858). London T. Nelson and Sons, Patternoster-row. Edinburgh and 24 Old Bailey, London, 1890.

⁷ Crowder estima su número total, entre estas dos fechas, en 372,000; Michael Crowder: *The Story of Nigeria*, London, Faber and Faber, 24 Russell Square, 1966.

⁸ Fernando Ortiz: «Los negros esclavos.» *Revista Bimestre Cubana*, La Habana, 1916 pp. 103-104. Resulta interesante destacar que, según esta cita de Baikie, todavía a principios de la década del 50 se mantenía el tráfico esclavista por el Viejo Calabar. Esto contradice a otras fuentes que utilizamos, particularmente al reverendo Hope M. Waddell que sostiene que este cesó totalmente a principios de la década del 40.

⁹ Daniel Mannix y M. Cowley: *Historia de la trata de negros*. El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, Madrid, 1968, pp. 101-102.

¹⁰ Algunas fuentes señalan que los Abam se limitaron al uso de machetes.

¹¹ Lenin señala que en 1860 Inglaterra poseía 2,5 millones de millas cuadradas con una población de 145 millones de personas y que en 1899 alcanzó a 9,3 millones de millas cuadradas y 309 millones de personas. V. I. Lenin: *El imperialismo fase superior del capitalismo. Obras escogidas* (II), Editorial Progreso, Moscú, 1961, p. 755.

ANEXO 2

DOCUMENTOS ÑÁÑIGOS

Desde el último cuarto del siglo XIX, con más amplia integración en las sociedades ñañigas de blancos y negros con conocimiento de la organización de todo género de asociaciones oficialmente reconocidas, en momentos en que se inició y acrecentó el proceso de persecución y difamación del ñañiguismo, ciertas «potencias» blancas se esforzaron por presentarse ante la opinión pública —quizás también para lograr un mejor orden interno— con una inocua fachada legal que promovió la redacción de Reglamentos copiados de los de otras sociedades con las cuales podían presentar elementos comunes, algunos de los cuales se transcriben con documentos de otro carácter, ya ñañigos, ya referidos a ellos. A saber:

Primero: Acta de Consagración de Plazas (creación de una nueva potencia) del 2 de febrero de 1875, tomada de un ejemplar del mes de febrero de 1912 del periódico *El Día* y transcrita por Lydia Cabrera en *La Sociedad Secreta Abakuá*. Este documento presenta el interés adicional de comprender entre los nombres de los asistentes el de Andrés Petit que, según informantes de Lydia Cabrera, fue el Isué que vendió el secreto a los blancos (ver capítulo 4).

Segundo: Informe denigrativo del «Sub-inspector de Vigilancia del 9no. Distrito al Sr. Teniente Coronel Jefe» de fecha marzo 31 de 1876. Este documento presenta varias contradicciones: afirma que en un principio las actividades ñañigas eran pacíficas y a continuación pone como ejemplo de su peligrosidad hechos acaecidos durante el gobierno del

general Tacón, es decir aproximadamente en los mismos años en que se supone surgió la primera sociedad secreta ñáñiga y hace partir de entonces las causas que originaron al ñañiguismo: un instrumento «para la maldad» que no era otra cosa que la lucha contra el despotismo español; el informe admite saber que los fines de las sociedades secretas ñáñigas eran políticos, contra la esclavitud y contra España, llegando hasta mencionar a un abanekwe insurrecto: Caoba.

Tercero: Decreto del Gobernador General declarando ilegal la «asociación de los ñáñigos o arrastrados» 1874).

Cuarto: Informe del Gobierno Civil dirigido contra «las comparsas» ñáñigas prohibidas desde 1876. Fecha 10 de octubre de 1880.

Quinto: Instrucción y Disposiciones Reglamentarias para la Sociedad de los Ñáñigos. Publicado en *El Curioso Americano* Nos. 3 y 4 de 1893. El nombre de la sociedad secreta: Akanarán Efor No. 1 Muñón indica pertenecer a una importante sociedad de ñáñigos blancos, extensiva a Ecoria (¿Ecobio?) Efor No. 1, Abakuá Efor, Ecoria Efor No. 2, Encenillén (Nseniyén) Efor y Ecoria Efor No. 3. Admite este Reglamento la corrupción del ñañiguismo y la pérdida de autoridad de sus jefes; de ahí la necesidad de reformas. Este documento, como los otros que se presentan, es un evidente ejemplo de las transformaciones que sufrió la organización ñáñiga a tono con los requerimientos sociales del momento, su capacidad de adaptación. No obstante, puede constatarse también que en abakuá la ley que seguía imperando era interna, que sus cambios eran formales, que conservaba su esencia sectaria.

Sexto: Este otro Reglamento, mucho menos complejo que el anterior, es de 21 de octubre de 1884. Trata esencialmente de la recaudación de fondos y su disponibilidad.

Séptimo: Respuesta de la policía a un oficio del Juez de 1ra. Instancia del Distrito de Jesús María de fecha 22 de di-

ciembre de 1884. Ratificación de la ilegalidad de la organización ñáñiga así como de su «peligrosidad y salvajismo».

Octavo: Ratificación de poder a ñáñigo para desempeño de cargo. Apareció en periódico *La Prensa* del 10 de enero de 1913.

PRIMERO

En el pueblo de Regla, a los dos días del mes de febrero de mil ochocientos setenta y cinco, en la calle de Simpatía No. 23, se reunieron los individuos que a continuación se expresan, con el objeto de recibir los Santos Sacramentos [*sic*] de hasta el número de trece: Ecobio Abakuá, Ambrosio Becerra Camacho, Desiderio Salvador Camacho, Juan Barrio, Mateo Leandro, Magdaleno Suárez, Manuel Ortega, Franco Pascual Camacho, Ramón Hernández, Román Quirino Valdés Rodríguez, Vicente Sosa Sánchez, Nicolás Salvador González, Ignacio Álvarez.

Estando reunidos los ya indicados hacen su entrada los padrinos acompañados de los Obones de Bacocó y Ecorio Efo Iro., Matilde Cuebute, Pantaleón Ororó, Brasilete Nasacó de Ubane Primero, Juan Aristica Illamba de Encletati, representación de Efi Condó.

En acto seguido siendo las 12 m. se rompe y Acanarán empieza a sonar y a nombrar las plazas que van entrando de cuatro en cuatro. Primero Ambrosio Becerra Camacho, Illamba; Desiderio Salvador Camacho, como Mocongo; como Isué, Juan Barrio; como Isunecue, Mateo Leandro. En la segunda tanda Ecueñón, Juan Rodríguez; como Mosongo, Magdaleno Suárez Duarte; como Empegó, Manuel Ortega; como Abasonga, Quirino Valdés Rodríguez. Tercera tanda, Ramón Hernández como Encricamo; Vicente Sosa como Moruá; Nicolás como Aberiñán, Francisco Pascual Camacho como Nasacó y como Abasi Ignacio Alvarez.

Como quiera que se da por terminada la consagración dan fé de lo hecho Andrés Peti, Pantaleón Ororó, Matilde Cuebutón, Brasilete Nasacó de Ubane, Juan Aristiga, Carlos Indarte, Francisco Ruiz, Candelario Hernández, Celestino Isunecue, Cirilo Grillo, Pedro Aguiar, Domingo el cojo, Florentino Moremon y otros:

No habiendo más de qué tratar damos por terminado y lo suscribimos para constancia en Regla. 2 de Febrero de 1875.

Illamba Ambrosio Becerra

Mocongo Desiderio

Empegó Salvador

SEGUNDO

De algunos años a la fecha prevalidos muchos de costumbres autorizadas, tales como la de permitir en días festivos los cabildos o tangos de negros de nación, que hasta hace poco eran notorios en el recinto de las murallas, diversiones que en un principio eran inocentes y que se limitaban a dar expansión a la esclavitud en los días de descanso, todo iba perfectamente, la maldad no germinaba pero en los barrios de San Isidro y Jesús María nació en los corazones de muchos, así negros criollos como mulatos y blancos la tendencia a ciertas asociaciones que bajo el carácter de fraternidad, envolvían sin formas el pillaje y el asesinato, ¿quién no recuerda con dolor al principio del mando del general Tacón la prueba de puñales a pretexto de matar cangrejos siendo éstos los vecinos pacíficos que descuidados recibían su una segura muerte? Pasó esa época porque el gobierno se hizo fuerte y atacando los núcleos de esa maldad, la historia refiere la deportación de magnates y otros personajes que mezclados en esa atmósfera dieron pábulo a que se consumaran castigos tremendos en seres que levantaron la bandera del asesinato.

Pasaron algunos años y preciso era para lucrar y para vivir algunos el dar una nueva forma a una asociación destructora y esa fue la de los ñáñigos.

Bajo la capa de la esclavitud, sus fiestas se convirtieron en bacanales de asesinos y pésimos antecedentes, levantándose una demagogia contra la raza blanca que era la base de esa criminal asociación, que no debe perder de vista el Gobierno por las razones que voy a expresar.

Como quiera que para medrar los propagandistas de tan nefanda institución tenían necesidad de hacerse de elementos y de prosélitos, necesariamente se aprovecharon de la raza negra y sobre todo de la mixta, para conspirar contra la blanca en virtud de la severa lección que recibieron en la época del mando del general O'Donnell, lección amarga que experimentaron también algunos blancos y de allí que haciendo comprender la necesidad de encubrir las venganzas se diera vida a la funesta asociación de los ñáñigos.

Los ñáñigos para no ser entendidos más que entre ellos, tienen una jerga que han tomado del dialecto africano caravalí [*sic*] *Viví*, de esa nación salvaje, una de las pocas que tiene el carácter de antropófaga y sus primeras cátedras se refiere estuvieron en los barrios de San Isidro y Jesús María, y las ceremonias, los bailes, cantares y todo cuanto hacen tiene por fundamento la destrucción y los ñáñigos la tienen jurada a la raza blanca si no están juramentados con ellos.

El ñáñigo al presentarse en el lugar del sacrificio jura vendado beber la sangre del que no sea su hermano siempre que se lo ordene su jefe, y para probar su valor ese día tiene que asestar por la espalda una o dos heridas al primer blanco que se encuentre descuidado. La reunión de ñáñigos se llama juego y se compone de un número indeterminado y las marugas, palos, collares, vestidos y atributos tienen que ser costeados por todos y esto mismo sucede en los socorros particulares. Juran vengar al hermano que le matan, así es que si

hay ese siniestro en uno de Los Sitios por otro de San Lázaro se sortea el que debe [ilegible] el sacrificio. Hay más, la ñáñiga no puede amar sino al ñáñigo y cualquier agravio o un requiebro por uno que no lo es tiene tras sí la huella del asesinato...

La osadía de los ñáñigos llega al extremo de que los agentes de la autoridad han sido apedreados en distintas ocasiones por ellos cuando han tratado de evitar o reprimir los escandalosos hechos cuando salen en cuerpo a la calle.

Por fin mis confidencias me han hecho comprender que esas reuniones albergan el fin político de la emancipación de la esclavitud porque muchos siervos doctrinados que están en casas particulares y que son ñáñigos se entretienen en sublevar a los pacíficos y aún se dice que esa institución ha levantado su estandarte en el campo insurrecto por el ñáñigo negro Caoba.

Los declara reos de atentado a la autoridad, de sacrilegio y herejía, asociación y lícita [sic] y conspiradores contra la paz pública.

Habana 31 Marzo 1876. José Ma. del Cristo. Sub-inspector de Vigilancia del 9no. Distrito al Sr. Teniente Coronel Gefe.

TERCERO

Gaceta de la Habana. Gobierno General de la Isla de Cuba. Secretaría. Negociado de Orden Público.

El Exmo. Sr. Gobernador General, se ha servido dictar el decreto siguiente: «Visto el expediente instruido con motivo de la sorpresa que hizo la policía en 12 de Marzo último, en la casa núm. 3 de la calle de la Fundición. Resultando: que esa reunión la formaban varios individuos que se hallaban

congregados, como pertenecientes a la Asociación de ñáñigos o arrastrados. Resultando que por las tendencias y prácticas que observan los referidos individuos, debe ser comprendida esa Asociación entre las que la ley señala como secretas. He resuelto:

1ro. Que queden prohibidas completamente las reuniones de ñáñigos, y por lo tanto que no se les permita como hasta aquí salir a las calles en ningún día, ni con pretexto alguno

2do. Que los infractores de ese decreto quedan sujetos a la penalidad que la Ley señala y

3ro. Que todas las Autoridades de esta Isla y sus agentes delegados, vigilen el exacto cumplimiento de este decreto.»

Y se publica en ocho números de la Gaceta Oficial de orden de S. E., para general conocimiento. Habana, 21 de Agosto de 1876.

El Secretario del Gobierno General: R. Ruíz Martínez.

El Secretario del Gobierno Civil
José Hurtado

(Con un sello que dice: Gobierno Civil de la Provincia. Habana.)

CUARTO

Boletín Oficial de la Provincia de La Habana. Gobierno Civil de la Provincia.

La frecuencia de lamentables accidentes ocurridos con motivo de la salida de comparsas de ñáñigos mundeles y otras que aprovechando los casos de festividades extraordinarias recorren esta ciudad, con alarma del culto y tranquilo ve-

cindario, que entregado al solaz propio de esas festividades sólo desea el orden, tan necesario para lograr su objeto, y la circunstancia de hallarse terminantemente prohibidas las comparsas de ñañigos por decreto del Exmo. Sor. Gobernador General de 21 de Agosto de 1876, hacen considerar a este Gobierno la necesidad y conveniencia, no sólo de recordar esta prohibición, sino de hacerla extensiva a las demás comparsas que amparadas por distintos títulos, aún conviniendo en iguales fines con aquellas prohibidas, eluden esta limitación bajo una forma cualquiera, dejando incumplida la aplicación de aquel acertado precepto: por tanto y en bien del orden y la seguridad pública, por la cual tengo el deber de velar en primer término dentro de esta provincia, he dispuesto:

1ro. Queda terminantemente prohibida la salida de comparsas de ñañigos mundeles o cualquier otra de esta especie, por las calles de esta Capital en fiestas reales ni festividades extraordinarias de ningún género.

2do. Solamente las comparsas de cabildos de negros africanos que tengan las patentes de constitución por mi autoridad podrán recorrer en dichos días las calles y plazas públicas siempre con el mayor orden y compostura durante las horas que se indicarán.

3ro. Para usar de este derecho las respectivas comparsas autorizadas por el artículo anterior será necesaria la solicitud del oportuno permiso, que se negará o concederá según los informes de la policía y condición especial de cada cabildo.

4to. Los agentes [*sic*] de mi autoridad disolverán con el mayor orden todas las comparsas o cuadrillas que no presenten por medio de su capataz o encargado el permiso de este Gobierno, que les autorice para aquel objeto, dándome cuenta de las infracciones que se cometan en este sentido para la

aplicación del castigo que corresponda. Habana 10 de Octubre de 1880.

Alejandro Rodríguez Arias
El Gobernador

El Secretartio del Gobierno Civil
José Hurtado

(Con un sello que dice: Gobierno Civil de la Provincia.
Habana.)

QUINTO

Instrucción y disposiciones reglamentarias para la sociedad de los ñáñigos blancos. Habana.

Acanirán Efor 1ro. Muñón.

Certifica que en la Sesión celebrada en dos de Junio del corriente año se aprobó el reglamento presentado por la comisión redactora entre las Corporaciones siguientes: Ecoria Efor 1ro., Abacué Efor, Ecoria Efor 2do, Enceniñén Efor y Ecoria Efor 3ro. y se acordó su inmediata publicación para la inteligencia de los asociados y para constancia damos la presente en la Habana 11 de junio de 1882

Isué

Illamba

Mocongo

(Con un sello que dice Acanirán Efor No. 1. Habana.)

Disposiciones Reglamentarias

Cada día se hace más necesaria la existencia importante de un Reglamento para las Corporaciones de esta Institución por

las faltas que se vienen notando de cierto tiempo a la fecha, generalmente sentida, en este punto tan necesario, que afecta al orden moral, cuyo respetable decoro y dignidad, se menoscaba en su alta y genuina significación, con desprestigio y menosprecio de los jefes que están al frente de dichas Corporaciones deseando que cada día sean mayores y más sólidas las garantías que esta Sociedad contiene en su rito. A cada paso se suscitan disgustos en algunas corporaciones con los miembros de las mismas algunas veces por razones fundadas por parte de los jefes, que representan dichas corporaciones; y otras por los subalternos dando ocasión a que se haga público el asunto, proporcionando por lo tanto un mal ejemplo, cuando todas deben estar unánimes en considerar la conveniencia de hacer extensivas reformas sobre las instituciones; si bien introduciendo modificaciones sustanciales, que es lo que necesita hoy esta institución para poder comprobar que es igual a cualquier otra, puesto que tiene sus bases fundamentales y Reglamento para su gobierno.

Por lo tanto, deseando que en las Corporaciones reine el mayor respeto para los jefes, y que estos manejen con el mayor acierto a sus subalternos, de conformidad con los jefes de esta Corporación, venimos a decretar los siguientes artículos para su observancia y puntual cumplimiento.

CAPÍTULO I

Sobre observaciones

Artículo 1ro. Cuando un individuo cometa faltas graves o menos graves se le formará el correspondiente expediente que será sustanciado por los jefes de cada Corporación recomendándole el más exacto cumplimiento de sus deberes y cometido.

Artículo 2do. Cuando un individuo se requiera a virtud de algún expediente o de alguna medida provisional o guber-

nativa, y no esté conforme porque se crea asistido de algún derecho, podrá acudir al Tribunal Superior que lo constituye la Corporación más antigua que exista en fundamento y ésta resolverá según fuere de justicia.

Artículo 3ro. Cuando se trate de la separación de un miembro de una Corporación pueden los jefes de ella proceder a dicha separación, previa la formación de la inconveniencia [*sic*] que haya para el caso, según acuerdo de los jefes.

Artículo 4to. Cuando se quiera suspender a algún miembro de cualquiera Corporación se procederá primeramente a la formación de expediente: esto es, considerándose aprobada la gravedad del delito que haya cometido, pues al tomar esta medida debe tenerse en cuenta que se trata que el individuo suspenso quede fuera del derecho del abanecue, por lo tanto quedan interrumpidas todas sus funciones, y como es medida fuerte, hay que depurar el delito que se haya cometido y la aprobación del fallo definitivo. Por lo tanto, procede mirar esto con algún cuidado, pues sólo es aplicable a un caso grave probado por expediente que al efecto se forme. Como es natural, después de producido el fallo, se libra circular a todas las corporaciones para que incurran en responsabilidad y no haya reclamaciones por parte de las demás corporaciones; y al haber impuesto esta pena, es para que se cumpla por todos.

Artículo 5to. Cuando un miembro de una Corporación quisiera salir de ella por no poder continuar o por no convenirle por algún motivo, bastará solamente la presentación de un oficio a sus jefes y firmado por la persona que solicita su separación, y desde luego como se trata de un acto voluntario, pues lo mismo que hizo al ingresar hace a su salida, previo el pago del derecho de retirada. Esto se entiende, no estando sujeto a ningún expediente ni otro contra-tiempo, pues en este caso, se negará la solicitud, para que no quede burlada la acción de la justicia.

Artículo 6to. El conocimiento de los expedientes que se forman a virtud de quejas por los miembros de las corporaciones contra los jefes, corresponde exclusivamente al Tribunal Superior resolverlos en definitiva y es de su resorte [sic] despacharlos hasta producir el fallo definitivo que corresponda, y si surgieren casos de dudas en algunos incidentes en que haya necesidad de tomar el parecer de los demás jefes se procederá a llamar una junta general de jefes, y previa Circular que al efecto se les dirija, comparecerán al punto y hora indicado. Ahora bien, cuando se trata de un expediente [sic] formado por faltas o por calumnias u otras cosas análogas, será de necesidad que asista a la junta general el ofendido y el ofensor, para poder formar el careo para con acierto producir el fallo con vista de las pruebas. Cuando se trate de heridas se fallarán con vista del personal que asista y se dará el acto por evacuado, pasándose la circular de estilo a las demás corporaciones para el cumplimiento del fallo o sentencia definitiva.

Artículo 7mo. Cuando un jefe quiera separar a un individuo de la Corporación, le formará expediente [sic] y se le tomará declaración para esclarecimiento del delito que se depure, pues no es posible tomar medida contra ningún miembro de Institución sin previa justificación y fallo de su expediente [sic], para evitar con estos abusos y quejas contra los jefes de las Corporaciones. Pues los jefes deben ser justos en el desempeño de sus funciones, oír a los individuos de las corporaciones cuando acudan a ellos y despachar con criterio y conciencia los asuntos que se les originen.

Artículo 8vo. Cuando los jefes de las Corporaciones procedan a la separación o suspensión de un individuo, después de fallado, su expediente [sic] que cause ejecutoria en primera instancia, si no estuviese conforme porque creyese no haber derecho para la imposición de la pena que se le haya hecho, puede recurrir en súplica al Tribunal Superior que lo constituye la corporación más antigua que exista y este

Tribunal procederá con arreglo a derecho y sobre todo en justicia.

Artículo 9no. La separación de un individuo procede en muchas circunstancias, no debe comprenderse como medida de pena o de castigo, pues esta se lleva a cabo tanto a voluntad de partes por muchos motivos, y otras se lleva a efecto por disposición de los jefes, según la medida que ellos quieran tomar. Pues no hay que confundir la separación con la suspensión. La separación se entiende estar fuera de las atribuciones de la corporación a donde pertenezca el individuo, y la separación temporal para ver si hay enmienda en el mismo, para alzársela o declarársela efectiva. Mas no sucede así con la suspensión, pues esa se hace para siempre y temporal [?] de manera que el individuo suspenso está escluído [*sic*] completamente del derecho de ABANECUE, y no se cuenta con él para nada, y no puede ingresar en ninguna Corporación ni tomar parte ni arte en nada, al extremo que se enferma y fallece sin auxilio de ninguna clase. El individuo separado, puede ingresar en otra Corporación y puede formar también columna, esto es, siempre y cuando no concurran circunstancias agravantes o alguna otra que perjudique a la Corporación. Desde luego si por voluntad se separa abonará el derecho de salida y siendo por medida de los jefes, quedará escluído [*sic*] de este derecho.

Artículo 10mo. Cuando en una Corporación exista desavenencia entre los jefes, y no haya prudencia, se dirigirán por medio de solicitud a sus padrinos, para que estos con el carácter de jefes Superiores lleven a cabo el mejor arreglo en beneficio de los mismos jefes, pues como estos son los que autorizan el mando de los [que] forman la directiva, ellos son los que tienen que intervenir en allanar las dificultades que se ocasionan, separando a aquel que no convenga, poniéndose un interino para que cubra la plaza del saliente, a voluntad de todos los miembros de la corporación. No pudiéndose disponer de dicha plaza en propiedad hasta el

fallecimiento del propietario. Entonces en absoluto vacante proveerá en propiedad, en la persona que sea designada, por los miembros de la corporación, siempre y cuando se exprese su conformidad.

Artículo 11no. Se comprende por delitos graves los siguientes: matar algún miembro de cualesquiera de las corporaciones existentes, herir, robar, violar el secreto de la Institución, violar el honor de los miembros de la familia de un hermano y faltas a las esposas y madres de los mismos. También son castigadas aquellas faltas que se cometan aunque no sean graves, pues se comprende en estas faltas todas las que perjudiquen al buen orden de las Corporaciones y sobre todo a la moral. El individuo que sea requerido más de tres veces por un mismo delito será inmediatamente suspendido para siempre por incorregible, y todo miembro de corporación que se le forme expediente [*sic*] por el cual resulte requerido, separado o suspenso, le queda el arbitrio de acudir en apelación al Tribunal Superior y si le cabe algún derecho se le dará, y si no pasará en autoridad de cosa juzgada. Sin reclamación alguna y cumpliéndose la pena que se le haya impuesto.

Artículo 12vo. Cuando un individuo que pertenezca a cualquiera de las corporaciones existentes proporcione algún disgusto con otro que pertenezca a otra, tratarán los jefes de ambas corporaciones de evitar que estos proporcionen sangrientas luchas y graves conflictos a los demás miembros de la corporación llevando a cabo la pacificación para que no se formen disturbios de una corporación con otra, incurriendo en grave responsabilidad tamañas barbaridades que no proporcionan más que dejar recuerdos tristes en la memoria, como sucede en la actualidad desgraciadamente con algunas corporaciones de color que gozan de muy mala reputación por hechos vandálicos que cometen a cada paso por cuestión de partido sin fundamento alguno, puesto que

no existe ley que obligue a ningún hermano tome venganza, sino al contrario tratar de reconciliar y evitar todo lo que esté en su mano, para que el hermano no incurra en responsabilidad. Si dos individuos se disgustan y no se ha podido por los jefes conseguir que se apaciguen y se tranquilicen, entonces procederán los jefes de ambas corporaciones a la separación de ambos individuos y ellos decidirán su desenlace, sin que nadie más tome parte en el asunto y si algún imprudente tomase intervención, sufrirá la misma suerte que los que tienen el disgusto y es de quedar separado, o suspenso, según la entidad del asunto. Esta es la manera de no incurrir en barbaridades, que en vez de adelantar se atrasa la institución, dando lugar a que se hagan comentarios fatales con perjuicio de ella, y su descrédito, cuando hoy más que nunca deben enmendarse, pues cuando los individuos ingresan en las corporaciones, no pactan ni se obligan en sus juramentos a tomar venganza por ninguno de ellos, sino se obligan a ejercer todas las obras benéficas para con ellos, y nunca llevar a cabo por causa de malos consejos la desgracia de un hermano, porque no existe en la institución semejante cláusula, ni se obligan a nada que sea de repugnante a la moral ni a los principios de la institución.

Artículo 17vo. Cuando se lleve a cabo el bautismo de una corporación, se libraré la circular correspondiente a las demás de su clase existentes para que vengan a recibir el tributo que le corresponde, y éste consiste en cinco derechos completos que se le entregarán al que venga con el oficio de invitación.

Artículo 18vo. Llevado a cabo el bautismo de uno en cualquiera corporación, hasta el número de ocho individuos, abonarán un derecho completo, para esto se dirigirá circular a las corporaciones remitiéndole el correspondiente derecho.

CAPÍTULO II

Sobre el derecho

Artículo 1ro. No podrá ninguna corporación de color bautizar con su fundamento a ningún blanco, y mucho menos una corporación, por la razón de que hace veinticuatro años que está abierta la rama para las personas blancas, y caso de semejante imprudencia se cometiera, no serán reconocidos ni atendidos por ninguna corporación blanca, y esta se encontraría completamente aislada, sin tener con quien cumplimentar su regla de Ecue y demás necesidades fortuitas.

Artículo 2do. Los blancos que tengan o quieran hacer distinciones con las personas de color podrán usar con ellos la franqueza que quieran permitiéndole a los de color la entrada en sus funciones, y al mismo tiempo pudiendo tomar parte en el ceremonial que esté empleando en el Lugar Sagrado, de manera que sólo pongan sus manos, pero nunca podrán decir que son sus padrinos, pues los individuos que se bautizan no reconocen más Pila que el Butamé donde reciben el agua sagrada, por lo tanto, los padrinos son los que pertenecen a dicha Corporación, pues no porque un individuo tome parte en el desempeño de una ceremonia pueda calificarse de tal padrino.

Artículo 3ro. Los blancos pueden gastar atenciones con los de color haciéndoles entrega de derechos, pero estos se entenderán derechos personales, sin que se interprete mal. Pues toda la vez que los de color se han mostrado intransigentes en el transcurso de veinte y cuatro años que hace fue bautizada la primera corporación blanca en querer reconocer dicha Pila ni las demás que existen de la misma índole; existiendo ocho corporaciones blancas bastante capaces en la actualidad y cumpliendo con todas las atenciones que se presentan y a fin de que siga el respeto que existe entre las corporaciones blancas y las de color, se hace esta manifestación, pues es

la única manera de evitar disgustos, pues habiendo respeto se conservará el orden.

CAPÍTULO III

Sobre enfermos y fallecidos

Artículo 1ro. Cuando un individuo de las corporaciones se llegase a enfermar cogiendo cama y como es natural impedido de trabajar está obligada la corporación a donde pertenezca a pasarle una dieta que esta será convenida por los jefes de la mencionada corporación para que atienda a su enfermedad. Es obligación de los jefes fijarle a cada miembro la cuota con que deba contribuir para el individuo enfermo. Si el enfermo no tuviese familia, se le facilitará un asistente, bien por los hermanos haciéndolo por turno o poniéndole una persona que reúna las condiciones necesarias, para su cuidado.

Artículo 2do. Se encuentran asistidos de este derecho los individuos que cumplan con las obligaciones que mana [*sic*] el reglamento y que haga constar su enfermedad por medio de oficio o sus jefes respectivos.

Artículo 3ro. Cuando falleciese algún miembro de una corporación, inmediatamente se dirigirán los oficios a las demás para que contribuyan con la limosna de *diez pesos* por cada corporación que es la estipulada y aprobado en junta general de jefes, pues solamente las corporaciones que no son profesadas [?], únicamente están exentas de esta cuota, pudiendo contribuir con lo que buenamente puedan.

Artículo 4to. Desde esta fecha queda completamente prohibido conducir los cadáveres en el hombro, para evitar que se cometan medidas arbitrarias por los funcionarios de policía.

Artículo 5to. En virtud que se recolecta la limosna correspondiente por todas las corporaciones se conducirán los cadáveres en carro y el acompañamiento irá en coches, aunque estos fuesen de alquiler, pues de esta manera va el cadáver más decente y los acompañantes no correrán ningún peligro.

Artículo 6to. Los jefes de las corporaciones no consentirán por ningún motivo que el familiar del cadáver haga gasto de ninguna clase, pues todos los que se originen deben ser por cuenta de la corporación a donde pertenezca el difunto y cuyos gastos salen de lo mismo que producen las limosnas.

Artículo 7mo. Cuando por cualquiera de las corporaciones que existen no se llevase a cabo el cumplimiento de estas disposiciones, podrán acudir al Tribunal Supremo para lo que haya lugar. Pues todas están obligadas a guardar y cumplir estas disposiciones reglamentarias, porque así lo convenimos los jefes superiores que constituímos el Tribunal Mayor lo mandamos y firmamos.

Habana, 11 de Junio de 1882.

Acanirán Efor No. 1. Muñón

Isué

Illamba

Mocongo

SEXTO

Reglamento

Artículo 1ro. Para pertenecer a esta Corporación tendrá que ser presentado por uno de los miembros de esta y reunir las cualidades necesarias para ser admitido.

Artículo 2do. Como también para pertenecer a esta Corporación se necesita estar en el pleno goce de todos o la mayoría reunida.

Artículo 3ro. Todo asociado tendrá que tener la cuota de *tres pesos B.B.* en fondo para cuando hubiere algún caso necesario como son enfermedad o fallecimiento, y no satisfaciendo dicha cuota no tendrá derecho al fondo mencionado.

Artículo 4to. En caso de enfermedad de algún socio este pasará aviso al cajero nombrado, por medio de un oficio al cual le será de obligación enseguida que reciba dicho parte pasar a casa del paciente solicitador y después que está enterado que está al corriente de sus fondos, pasará aviso al jefe [*sic*] más inmediato para que, en presencia de tres o cuatro miembros de esta, le marque la cuota que se le ha de suministrar.

Artículo 5to. No podrá el cajero disponer de los fondos de dicha Corporación sin dar los pasos necesarios, que marca el artículo cuarto, por ser el responsable a los desfalcos y demás acontecimientos que sucedieren en dicha Corporación.

Artículo 6to. No tendrá derecho a ser socorrido ningún miembro de esta en caso de prisión por juego al prohibido ni por estafa ni tampoco por causa que él se ocasione, sólo si, tendrá derecho a que se le abone la cuota marcada para la limpieza en caso que se le exijan, pues esto será del criterio nuestro.

Artículo 7mo. Como tendrá derecho a los fondos mencionados el preso o desgraciado que cayera por uno de su Corporación, teniendo las probabilidades necesarias.

Artículo 8vo. Será obligación del cajero dar una cuenta exacta a sus gefes [*sic*] reunidos para que en unión de ellos se le de cuenta a los miembros de la Corporación de la alta y baja que ocurra en dicha Corporación cuando surgiere el caso de baja de algún enfermo de esta.

Artículo 9no. Será de obligación de los gefes de esta Corporación que se hallen al frente de esta, dar una junta cada trimestre divididas en las secciones que le convenga al caso

o tiempo ocurrido [sic], hasta enterar a todos los miembros a esta que estuvieren al corriente.

Artículo 10mo. A esta junta será de obligación asistir a todos hasta que se hayan enterado en unión del cajero para que en su cuota y los cuatro gefes en unión del cajero para que no exista duda alguna.

Artículo 11no. Como también cualquiera miembro de esta Corporación que esté al corriente en sus fondos y es el que goza de la mejora de la Corporación, tendrá derecho si le asiste alguna duda, o porque quisiere saber el orden de su Corporación buscará el local como el caso lo requiera, y luego dará aviso al cajero conocido por medio de un oficio, para que en unión de sus gefes y dos o tres miembros más, que estos serán los de mayor concepto para el caso, y entonces darán cumplimiento a dicha llamada para satisfacción del caso, la que será de bastante satisfacción para los gefes de dicha Corporación.

Artículo 12vo. Será nulo todo recibo que carezca del cuño correspondiente a dicha Corporación y para cumplirlo lo pongo a vista de los asociados.

Habana, 21 de Octubre de 1883.

SÉPTIMO

En contestación al oficio de V.S. fecha 20 del que cursa, por el que ese Juzgado interesa se le manifieste si la Asociación de ñáñigos es perseguida como contraria al orden y tranquilidad de los ciudadanos, tengo el gusto de hacer presente a V. S. que las Asociaciones de referencia se hallan terminantemente prohibidas y declaradas ilícitas, por decreto del Gobierno Gral. de esta Isla de 21 de Agosto de 1876, del cual acompaño copia; cuya superior resolución fue recordada y ampliada por otra de este Gobierno Civil fecha 10 de Oc-

tubre de 1880, de la cual es también adjunta íntegra; y tanto por lo que en dichas disposiciones se establece, cuanto por las distintas medidas tomadas por este Centro en diferentes ocasiones se ha reunido manteniendo siempre la más activa y eficaz persecución sobre las aludidas asociaciones, las cuales constituyen un verdadero peligro para el orden y el societo [sic] de esta Sociedad que protesta unánimemente contra esas tenebrosas y semisalvajes colectividades que en vano se ha pretendido proscribir por completo hasta el presente.

Dios guíe a V. S. m^s a^s Habana 28 de Diciembre 1884
P. S.

José del Rey

Sor. Juez de 1ra. Instancia del Distrito Jesús María

(Con un sello que dice: Gobierno Civil de la Provincia.
Habana.)

OCTAVO

Al Señor *Mocongo de Aniabon Efi*

El que suscribe, *Mocongo de la Potencia Belongó Monco*, pone en conocimiento como ratifico, los poderes que él tiene conferidos al *Abanecue* de esta *Potencia Policarpo Martínez*, para el desempeño de mi cargo.

Así lo comunico para que lo reconozca como mi sustituto.

D.G.A.V.M.A

Habana, 17 de diciembre de 1912

Justo Valle, Mocongo

ANEXO 3

VOCABULARIOS. SU ANÁLISIS COMPARATIVO

Relaciones de palabras ñáñigas se han editado desde fines del siglo pasado y, a lo largo del presente, algunos vocabularios más o menos extensos como los de Israel Castellanos, José L. Martín, Pedro Deschamps Chapeaux y el de Cándida Judith Quesada en la revista *Islas*, el más completo y útil. No ha sido nuestro propósito confeccionar un vocabulario ñáñigo adicional, sino aprovechar los ya publicados y los de algunas libretas ñáñigas que han podido consultarse, extraer de la bibliografía utilizada otros términos adicionales o necesarios a nuestros fines y acompañarlos con vocabularios de lenguas africanas del carabalí que permitan establecer un análisis comparativo que confirme —o niegue— planteamientos ya formulados. Para las relaciones de palabras efik, ekoi, ododop y bantús (en general) fueron aprovechados los libros consultados para su estudio y, muy particularmente, los diccionarios de Adams (efik) y Johnston (bantú) y la Gramática de Goldie (efik); el libro de Talbot *In the Shadow of the Bush*, fue también muy útil por presentar una relación lingüística comparativa de los grupos étnicos del distrito de Oban: ekoi, kwa, efik, ekuri, ododop y uyanga.

Consideramos lograda la finalidad propuesta, las palabras seleccionadas adicionaban al propósito de esclarecer significados que podían no haberlo sido en el ensayo, el de establecer filiaciones lingüísticas que confirman la génesis africana del carabalí pero, más aún, la de su sociedad secreta en Cuba, indudablemente procedente del Viejo Calabar, así como extraer nuevas y fecundas deducciones.

Como en la generalidad de los aspectos que tratamos este análisis lingüístico es apenas algo más que una búsqueda inicial que abre un amplio campo para que especialistas cubanos y/o nigerianos profundicen en el mismo y, como todo trabajo realizado con recursos limitados, insuficientes, requerido de la más reciente información, puede presentar deficiencias más o menos graves.

Comprende vocabularios efik-español, ekoi-español, ododop-español, bantú-español y ñáñigo-español, a los que se añade el análisis comparativo. La extensión de los vocabularios dependió de los requerimientos del ensayo y de las deficiencias apuntadas. Entre estas últimas es preciso señalar que las palabras obtenidas para las lenguas africanas lo fueron de textos ingleses con las limitaciones que se derivan de su conversión al español con una fonética muy distinta de la inglesa.

VOCABULARIOS

Efik-español.

A

- aba: cavidad, hueco, valle, cañada, forma negativa
Abakpa: poblado ekoi-kwa
aban ukpon: cavidad del alma, vasija de barro
Abassí: suprema deidad celeste
akam: oración, letanía
akamba: grande (Goldie)
akankán: instrumento hecho de dos piezas de metal
akara vow: promesa a Abassí
akpa: río, primero, antiguo
aku: sacrificio humano
akwa: grande, importante
asian: inteligente, saber, subtribu, grado
ata: experto, íntimo
Atakpa: poblado efik
awwor: supra-alma (equivale al *chi ibo*)
ayan enan: toro

B

- ban: iniciado en un club
bere: sostener, reformar, auxiliar
bia: ñame
bre: juego

E

- ebema: tipo de yerba de hojas amargas
ebot: chivo
ebunko: grado y rama de ekpe en Ikot Itunko
edik: riachuelo, ensenada
ediman: actuar
ediwot, wot, bigí: matar
edon: ovejo
efambá: arena preparada para juegos
effiom (fiom): cocodrilo, clan, nombre propio
eka: madre, abuela
ekiko unem: gallo
ekomo: pequeño tambor parlante
ekón: un «juego» enmascarado, batalla, expedición, pelea
ekondó: el globo
ekpe: leopardo, sociedad secreta
ekperikpe: tipo de tambor
ekpeyong: fetiche, nombre personal
ekpo: muerto, fantasma, aparición
ekpri: pequeño
ekpuk: línea patrilineal
ekwe: lo más oculto y secreto
emi akpada: muerto
enyon: cielo (Goldie)
esere: frijol venenoso usado en ordalías
esik: remolino, corriente de agua
ete: padre, amo
eti: bueno
ewonga (usiak ekkpo): segundo enterramiento
eyen: hijo
eyeneka erenn: hermano
eyo: época, era

F

fik: oprimir

fufú: ñames machacados para comidas

I

Ibibio: tribu, corto, día de la semana

ibio: corto

ibok: poder medicinal, mágico

idem (ndem): ente sobrenatural

idion: conjuro, brujo

ifén: ramo

ifot: brujería para dañar o proteger

ikán: fuego, arma de fuego

ikón: xilófono, armónica

ikoneto: tierra roja

ikot: gente, pueblo, parentela

Ikot itunko: poblado efik

ikott: agua

ikwa: cuchillo

ikwo: canción

inua: boca, lenguaje

isong: tierra, deidad

isun: delegado, mensajero

itam: sombrero

itiat: piedra

itón: bastón de mando

itun: esquina, ángulo, reunir

iyak: pez

iyipp: sangre

Iyamba: grado de ekpe, familia, nombre de Atakpa

K

kakunda: alto grado de ekpe
kan: dirigir, vencer, ganar, sobrepasar
ke: reunir, agrupar
keset: corazón
kpa: morir, estar exhausto
kpa, emi akpade, mpakpa: muerto

M

mba: ala, aleta
mbákara (Goldie: makara): hombre blanco
mbiam: trabajo mágico para juramentos
mbio: colectividad
mbok: aparato secreto (tambor pequeño) que reproduce la voz del leopardo. Ordena
mboken: ruego, permiso
mbokok: caña de azúcar
mbombo: tipo de tambor
mboro: plátano, banana
mbubit owo: hombre negro
mbutu: instrumento musical
me: soportar, ser paciente
mkpokporo (Goldie: molopo): cráneo
mmín: vino de palma
mmong: selva
mon: agua
monyó: cetro, varilla de jefe, alcurnia, linaje
Muruá: instrumento usado en ekpe y su portador

N

nan: ciego
ndido: instrumento musical

ndise: espectáculo
 ndisi: apto, epilepsia, crudo, a sangre fría
 ndísime: tonto (Goldie)
 ndon: yeso
 ndon mbákara: yeso blanco
 ndu ndu: indolente
 nduri: trazo (¿dibujo?)
 nkama: regalo
 nkanika: campana
 nkene: gritería, matraquear
 nkom: cencerro
 nsa: signo que enfatiza negación
 nsam: baile
 nsibidi: jeroglíficos, signos mágicos de origen ekoi
 ntan: pluma, pelo
 ntan: polvo, tierra, arena
 ntan abasonko: larga pluma decorativa de un miembro de Ekpe (Goldie)
 nwan: uman, uman: mujer
 nyampke: grado o rama de ekpe en Atakpa: extendida
 nyan-nyan: errático
 nyong: regreso, partida, ir y venir

O

Oban: distrito donde conviven ekoi, efik, kwa, ododop y ekuri
 obio: país, tierra
 obodom: tambor de alarma
 obodóm: tambor de alarma
 obón: jefe, líder, monarca (Ubiana obón)
 obuma: trueno, pólvora
 Obutong: poblado efik
 ofiong: luna, menstruación
 ofo: esclavo
 okpo: chivo

okpoho: latón, tumbaga
oko: el otro, más allá (ñame amarillo)
okpokgo (okpoho): alto grado de ekpe, latón, tumbaga
oku: seguidor, líder.
owo: hombre

S

se; sendi: exhibición, espectáculo

U

ufok: casa
ufon: gracia
ukpon: alma, espíritu, doble espiritual
ukpon ikott: espíritu de agua (doble)
ukpon mmong: espíritu de selva (doble)
usan: recipiente
úyo: voz, mandato, consejo

Y

yuyú: fuerza o ente sobrenatural (del francés *jou-jou*)

Ekoi-español.

abonn: hijos
abonn-offot: gemelos
aiyung: sangre
asere: nombre personal
awkemm: vino de palma
ekpiri (okam): pequeño, tambor

endibu: desconocido, grado de ngbe
etai: piedra
eturi: bastón de mando
eyo: sol
makara: hombre blanco
mbui: chivo
mfang: pueblo
musungo: antiguo grado y personaje de ngbe
monn-nyenn-i-ne-nun: hermano
ndi nsi: tierra
ne-nkai: mujer
ngbe: leopardo
nkabansi: espíritu
nkanda: grado más alto de ngbe, tierra
nse, nta: padre
nsi: tierra, pez (Obassi Nsi: dios terrestre; ¿dios-pez?)
nsibidi: sociedad y escritura secreta
ntui: jefe
nyipp: cocodrilo
Obassi: dios
ojje: magia
okankán: instrumento musical
osaw: cielo (Obassi Osaw: dios celeste)

Ododop-español.

ekwemm: pez
ekwe: leopardo
obón: jefe

Bantú (multiétnico)-español.

Bakokó: tribu del Camerún
boñgw (timba, mimba): estómago, canoa, cavidad

Ekumbre: región, sub-tribu del Camerún
irimu: personaje-leopardo
kuna: colina
limu (íreme), zumbi, nyanya; espíritu, fantasma
Moko: etnia, grado de ngbe, nombre genérico de algunos
 esclavos llegados a América
nduri: dibujo
ngo: leopardo
niñga: sangre
nwone: cocodrilo
ñgañga, gañga: doctor
tata: padre
Tsanzi, sanzi: pez

Ñáñigo-español.

A

Abasi: dios, jerarca ñáñigo
abanekwe (ɔobonekwe?): miembro de la sociedad
Abasonga: jefe, jerarca ñáñigo
Abere: hermanos gemelos, íremes
Aberíñán: íreme, uno de los gemelos
Aberisún: íreme, uno de los gemelos
akanarán: madre
akwa: muerto, matar
Anamangüi: íreme bantú, rito funerario
ankuni: homosexual

B

Bakokó: tribu iniciadora del ñañiguismo en África
bakri ñampe: sustituto de ekwé en ceremonias fúnebres
baroko: ceremonia, trazo sagrado

baroko bekusé: jefatura reunida para castigar
baroko nansao: ceremonia para consagrar dos o tres plazas
baroko ninyao: ceremonia para consagrar toda una jefatura
beromo: procesión, penacho o plumeros de los tambores
sacros
biankomé: tambor de la orquesta ñáñiga
bongó nchemillá: tambor de la orquesta ñáñiga
bonkó (bongó): tambor ekwé en «tierra» efik y de la
orquesta

C

cufón: casa

E

efori: brujería, rama ñáñiga
ekobio: amigo, iniciado
ekón: cencerro
Ekoumbre: ayudante de N̄asakó
ekwé: tambor más sagrado de la sociedad secreta
Ekweñón: jefe ñáñigo
emumio: sangre
encanicá: campanas
endibé: «tierra» ñáñiga
erenó: negro
Eribangandó: íreme
eribó efión: luna
erikuá: extremo de flecha con que termina un trazo sagrado
erikundi: sonajeros, maracas

F

Fambá (butame, batamú): cuarto-templo

G

Gandó: trazo sagrado

I

Ibiandi: íreme

ifán: rama

ikún: pólvora

indiabón: alta jerarquía abakuá

insún (isún): máscara (Isún, Isunekwe: jefe ayudante de Iyamba)

irentén: diente

iriampo: comida sacra

iriongo: rincón oculto del fambá para ekwé

isaroko: patio exterior del fambá

Isué: jefe ñáñigo

itiá (itiamogó): piedra (tierra)

itón: cetro, bastón de mando

iyá: pez, madre

Iyamba: jerarca ñáñigo a cargo de ekwé

K

Kofombre: íreme

Koifán: íreme

kuchiyeremá: tambor de la orquesta ñáñiga

kunansa: ayudante (de Nasakó)

Kundiabón: íreme

M

Mbákara (makarara): íreme, blanco

mbiá: ñame

Mboko: íreme, caña de azúcar

mbori: chivo; (mbori mapá: matar el chivo)

moko: (Ekweñón), nombre genérico de etnias africanas en América

Mokongo: jefe ñáñigo

mokuba: bebida para juramentos

Moni Fambá (Famballín): íreme

monina: hermano en abakuá

Moruá (Yuánsa, Eribó, Ngomo, Bongó): personajes ñáñigos. Voz, cantar

Mosongo: jefe ñáñigo, tambor ekwé

Mpegó: jefe ñáñigo, tambor

mucarará: blanco

munane: hermano

muñón: plumero, símbolo de alta jerarquía

musi: hechicero

N

Los ñáñigos

Nasakó: brujo, jefe ñáñigo de origen bantú

ndísime: candidato a abakuá

ngomo: yeso, personaje ñáñigo

ngomo mbákara: yeso blanco

nkame: parla sagrada

Nkánima: íreme

Nkandemo: íreme

Nkóboro: íreme

Nkríkamo (Obón Ntui): íreme

nlloro (angoró): ceremonia fúnebre ñáñiga

ntiero: culpable
ntufe: estúpido
nyuao: alianza

N

ñámpe, ñánkue: muerto, matar
ñampear: matar
ñangaipo: copa para agua bendita
ñaña: íreme, diablito

O

obi-apá: tambor de la orquesta ñáñiga
obón: jefe
Obón ntui (Nkríkamo): íreme
Oddán: río sagrado del mito ñáñigo
okambo (akambo): anciano
orupá: esclavo

S

sa-ekwe: yin o güín para fragayar ekwé
sese (seseribó): sagrado, tambor-urna
Sikán, Sikaneka: joven que descubrió a ekwé según el mito
ñáñigo

T

Tánze: el Pez sagrado, obón, antepasado

U

Ubane: tierra efik según mito
ukano: bekonsí: ceiba, árbol sagrado
umón: agua
umón Abasi: agua bendita (de Abasi)
Usagaré: «tierra» y «partidos» ekoi
úyo: voz sagrada, ekwé

W

wemba (wemban): brujería, mezcla de ingredientes en agua para «limpiezas»

Y

yuyú: fuerza u objeto sobrenatural (del francés *jou-jou*).

El análisis comparativo de estos vocabularios da la prioridad a la lengua efik en la formación de la jerga ñañiga, pero esto puede deberse a que ha sido precisamente del efik de donde ha podido lograrse un diccionario y una gramática, siendo muy inferiores las fuentes sobre otras lenguas del carabalí. Los vocabularios muestran ser falsa la observación de algunos investigadores que han sostenido que el ñañiguismo es indescifrable; por el contrario, lo que resulta es que a pesar de las largas decenas de años sin contacto con África, los adeptos a abakuá en Cuba han logrado conservar, con inevitables modificaciones y quizá la utilización de algunas palabras no originales, una sorprendente, constante equivalencia con las palabras usadas por sus antepasados africanos, fenómeno debido seguramente al carácter dogmático de su jerga, a su cuidadosa preservación como parte indisoluble del culto ñañigo.

Sin ser exhaustivos y sin repetir equivalencias ya comprobadas en el ensayo, particularmente respecto a «tierras» y jerarquías, resultan idénticas o muy similares al efik las siguientes palabras ñáñigas.

<i>Efik</i>	<i>Ñáñigo</i>	<i>Equivalente</i>
akam	nkame, kama.	oración, letanía, discurso
akankán	okankán	instrumento musical
bia	mbia, embia . .	ñame
efamba	fambá	arena para juegos, cuarto secreto ñáñigo
ekiko	nkiko	gallo
enyon	ntiyón	cielo
fufú	fufú	ñames machacados para comer
idem (ndem).	íreme	ente sobrenatural (diablito)
ifén	ifán	ramo de yerbas (escoba amarga)
ikán	ikún	fuego, pólvora
inua	inú	boca. hablar
isong	ison	tierra, sepultura
itiat	itia	piedra
itón	itón	bastón de mando. cetro
iyak	iya	pez
kan	kan	dirigir, vencer, sobresalir
molopo	molopo	cráneo
mon	umón	agua
muruá	moruá	instrumento musical, cantar
ndon	ngomo	yeso
mbákara	macarará	blanco
nkanika	nkaniká	campana
ekón	nkón	cencerro
obio	obio	país, tierra
obón	obón	jefe
owo	¿iyó?	hombre

<i>Efik</i>	<i>Ñáñigo</i>	<i>Equivalente</i>
ufok	cufón	casa
úyo	úyo	voz, mandato
yuyú	yuyú	fuerza o ente sobrenatural

Otras palabras adquieren significado mediante la unión de varias como mostramos en el caso de Sikaneka o mediante relaciones significativas: abanecue u obonekwe que en ñáñigo es amigo o hermano puede descomponerse en ban: iniciado en un «club» y ekwe, es decir, iniciado en la sociedad secreta; Isunekwe, personaje abakuá, puede serlo en isun: delegado o mensajero y ekwe lo cual se corresponde con sus funciones en las sociedades cubanas; indísime, puede serlo, a su vez, en ndisi: a sangre fría y me: apto, señalando las cualidades que debe poseer todo individuo que desee iniciarse a través de un ritual programado para causar —y soportar— dolor...

Del ekoi son menos las equivalencias, pero pueden también apuntarse algunas muy significativas:

<i>Ekoi</i>	<i>Ñáñigo</i>	<i>Equivalencia</i>
asere	asere	Nombre personal y término muy utilizado en Cuba
mbui	mbori	chivo
monn-nyenn-i	monina	hermano en sociedad
musongo	mosongo	jefatura de ngbe y ñáñiga
endibu	ndibu	grado de ngbe y sagrado en Cuba
ntui	ntui (obon)	jefe y uno de los dignatarios de abakuá
makarará	makarará	blanco (hombre)

Del ododop extraemos el sorprendente hallazgo de que no sólo es entre ellos que se llama ekwé al leopardo, sino de que el pez se pronuncia de forma casi exacta: ekwemm.

Una comparación entre algunas palabras ekoi, ekoi-kwa, efik y ododop extraídas del libro *In the Shadow of the Bush*, de Talbot, muestra no sólo las mutuas influencias lingüísticas que deben haberse producido entre estos pueblos vecinos y en muy estrecho contacto —cuyos resultados habrían de llegar a Cuba— sino también que el vocabulario kwa es mucho más parecido al ekoi que el ododop, y desde luego, que el efik.

A lo subrayado sobre ekwe-ekwemm (leopardo-pezu) en ododop se añade otra inesperada equivalencia, ahora en ekoi: nsi: pez y tierra. (Ver relación en p. 413.)

También hay resonancias importantes de origen netamente bantú en el ñañiguismo a algunas de las cuales, como Tánze, irimu-íreme, bakokó, moko y Ekoumbre ya se ha hecho mención. Posiblemente sea en Cuba, del contacto con etnias del extenso territorio que los esclavistas llamaron congo durante la trata, que se sumaron a la jerga ñañiga palabras como ntubikán, el instrumento mágico que manipula Nasakó para ver a distancia, formado por un cuerno de toro cerrado con un pequeño espejo y «cargado» con sustancias mágicas.

Pero hay dos términos en la relación que atraen especialmente la atención: limu o íreme es también nyanya, coincidiendo con el aserto orticiano de que íreme es igual a ñaña y que es de ahí de donde procede ñañigo; el otro es boñgw que, como cavidad, puede representar con pleno derecho a nuestro bongó o bonkó, nombre que sustituye a ekwé en tierras efik y que designa a uno de los instrumentos musicales de la orquesta ñañiga.

Sotonavarro, desconocemos de qué fuente o vocabulario escrito, afirma que el ñañiguismo comprende 657 palabras. Su aprendizaje y utilización sacra es uno de los requisitos del ingreso a la sociedad secreta, con él se hacen los rezos, se establecen los diálogos, se presenta, se designan los objetos,

<i>Término</i>	<i>Ekoi</i>	<i>Kwa</i>	<i>Efik</i>	<i>Ododop</i>
Sangre	Aiyung	Aung	Iyipp	Munkchi
Cuerpo	Biji	Begye	Idemm	Becket
Hermano	Monn-nyenn-i	Monn-i-nyenn	Eyeneka erenn	Aminkai
Jefe	Ntui	Ntoe	Obong	Obonn
Pais	Mfam	Mfam	Idut	Luse
Cocodrilo	Nyipp	Nyipp	Effiom	Kuong
Padre	Nse, Nta	Nse	Ete	Omona
Pez	Nsi	Nsi	Iyak	Ekwemm
Chivo	Effam-i-mbui	Nimm-i-mboe	Okpo-ebutt	Omanebun
Dios	Obassi	Obassi	Abassi	Obassi
Tierra	Nsi	Nse	Isong	Buke
Leopardo	Ngbe	Ngbe	Ekpe	Ekwe

actos y jefes, se canta, se mantiene el secreto, se narra la mítica historia de sus orígenes más remotos, se describe la geografía del recuerdo sagrado... Para ayudarse en esta tarea, y quizás haciendo más compleja su interpretación, con la alfabetización de algunos ñáñigos o el ingreso a sus potencias de individuos con estudios, se elaboraron libretas ñáñigas, algunas con traducciones que no responden al significado real de las palabras, acaso para confundir al profano, para imposibilitar su dominio por quien no sea abakuá.

ANEXO 4

EL ÑAÑIGUISMO EN LA LITERATURA

Musicólogos de la talla del excelente Fernando Ortiz en libros como *El teatro y los bailes de los negros en el folklore de Cuba*, *Africanía de la música folklórica de Cuba* y *Los instrumentos de la música afrocubana*, han planteado la gran influencia que los instrumentos y la música ñañiga han ejercido en la rica tradición musical del pueblo cubano. Su importancia ha sido muy superior a la del reflejo ñañigo en la literatura, pero esto no quiere decir no sólo que dicho reflejo no haya existido sino, incluso, lo cual también requeriría una recopilación y valoración crítica, que no merite un estudio especial para profundizar en el conocimiento de las historias de nuestro desarrollo social y de nuestro quehacer literario desde el siglo pasado.

Cuba es un país musical por excelencia, pero también posee significativa importancia su producción intelectual en el campo de la literatura.

Se ha hecho mención a que por lo menos en una de nuestras principales novelas del siglo pasado, *La familia Unzúazu* de Martín Morúa Delgado, aparece el ñañigo en la persona del esclavo Liberato y quizá en la de su propio, disoluto pero patriota amo blanco. Pero la referencia al ñañiguismo en esta novela es superficial, intrascendente... aunque sugerente.

También del siglo pasado es una décima ñañiga en la que se hace alusión a la iniciación de españoles en la sociedad secreta, ya considerada cubana:

*Cuba no tiene borrón
por ser ñañigo el cubano.*

*Ellos se muestran ufanos,
llenos de satisfacción,
pues los españoles son
por gusto y porque han querido
pertenecer al partido
y gozan de los rumores
y al ruido de los tambores
siendo de España nacidos.*

Pobre valor estético, pero apreciable significado social, como en los dos cuentos ñañigos que transcribimos, respecto a los cuales conviene considerar que:

el primero, «Manga-mocha», fue publicado en 1880, dos años después de finiquitado el gran encuentro bélico de dos lustros entre Cuba y España, en pleno período de persecución del ñañiguismo por el gobierno español;

el segundo. «La muerte del ecobio», fue publicado en el *Magazine de Hoy* el 1.º de junio de 1947, en fecha relativamente reciente y en el periódico oficial del primer partido marxista-leninista de Cuba.

La selección no es casual, por consiguiente, ni por las fechas de las publicaciones seleccionadas, pues se procuró que correspondieran a dos períodos distintos de la historia de Cuba: el colonial y el neocolonial; ni por el medio publicitario que suministra la información cuya intención social, partidista, se evidencia en ambos contenidos presentando la doble visión del ñañigo a que hemos hecho referencia en páginas anteriores.

«Manga-mocha» está dedicada «A mi amigo D. José Curbelo». «Manga-mocha» es el tercer término con «Juana Chamicú» y «Juan Quiñones» de una oscura trilogía que se desvanece en las sombras de la miseria, la ignorancia y el crimen.

Acepte el amigo el obsequio del Autor (R. P. Zoëll).

Manga-Mocha

I

En una *bodega* que hubo veinte años atrás en la Calzada de San Lázaro, se leía este rótulo:

«VA LA BROCHA»

Y allí acudían parroquianos a jugar a las *Rifas* que se celebraban.

Eran estos en su mayoría *negros* que robaban al tiempo ratos de distracción.

El dueño del establecimiento embolsaba graciosamente las ganancias, y con cara risueña complacía cuanto le era dable a sus favorecedores. En lo cual era consecuente D. Jaime.

Dineros y otras *buscas* iban a parar al cajón del mostrador, no obstante el crédito abierto que en la casa tenían todos, si no en libro, porque no se usaba, a lo menos en el tablero de la puerta, donde una serie de *rayas* hechas con un carbón facilitaba la contabilidad, marcando las cantidades con toda la primitiva sencillez del comercio en su más rudimentaria época.

Y las horas corrían apacibles para consumidores y propietario, salvo un caso excepcional de la intencionada visita del celador que, de vez en cuando se dignaba inspeccionar el distrito de su jurisdicción.

Generalmente por esos días contados se suspendía la *Rifa*; disertaban los contertulios, y el honrado mercader tomaba formas elocuentes y un sí es no es corteses, permitiéndose comprobar con el probo funcionario alguna noticia del *Diario de la Marina*.

—¿Lo ha leído U.?

—Hombre no... ¿Y usted?

—Tampoco.

—Y... entonces... ¿qué dice?

—No lo sé... pero dicen que está tan bueno.

—Pues lo leeremos.

Y este era por lo común el diálogo sostenido, entre algunas copas y cigarros, con que mataban el tiempo súbdito y señor de aquellos lugares.

Pero una vez fue necesaria la intervención del celador en asunto imprevisto que tuviera lugar en la casa y en malhadada hora.

Fue un día de sorteo. Hembras y machos acudían presurosos a saber con cuánto les había favorecido la suerte, consultando al efecto las *papeletas* correspondientes a las fracciones de billetes jugados a que respondiera el bodeguero, quien sostenía la banca de giros y descuentos con estro mercantil.

Sucedió, pues, que estando en esta operación, un desconocido se presentó a buscar camorra, armando el tumulto consiguiente.

Era un moreno de trapío, *ñáñigo*, en una palabra.

Uno de los circundantes, al verlo, no pudo menos de reconocer al *cheche* o baratero del Manglar, exclamando asombrado.

—¡Manga-Mocha!...

II

Oírse la palabra y tomar posiciones, todo fue uno que cada cual temió por su pellejo, logrando unos salirse y otros disimular en espera de fatal resolución.

Mas el bravo comerciante, con tono de dominio y marcial continente, encaróse al intruso, conminándole por la osadía desplegada, y añadiendo:

—De aquí vas para la cárcel, bribón.

Y ni estando de acuerdo se habría realizado mejor el vaticinio.

Con la precisión no vista llegó el Celador en el instante mismo. Y decir y hacer fue obra del momento.

—¡Date, Manga-Mocha!

Dijo el funcionario: y poniéndose a distancia conveniente, le impuso la rendición, agregando:

—Suelta ese cuchillo...

Arma que al proviso cayó al suelo, deslizándose de la manga de la camisa del reo, como era costumbre la portase para sus penables fines.

—¡Atado! —interpuso D. Jaime presuroso, brindando la cuerda.

—No se necesita —contestó el Celador.

Y echándolo por delante, ya salía por la puerta, cuando el único conocido que diera la voz de alarma, y que atisbaba desde la calle, no dudó decirle, viéndolo en trance tan duro, rendido a discreación:

—Manga... ¿Te vas?

—*Me van.*

Fue la contestación, indicando con el dedo al funcionario de policía, que a su vez ordenaba el cumplimiento del mandato en estos términos:

—¡Andando... y cuidado!

Mientras con gráfico movimiento de hombros demostraba significativamente su indiferencia, como diciendo a las claras:

—¿Y qué se me da a mí?

Escena que atrajo la curiosidad del vecindario, que comentaba el caso de mil maneras, no faltando quien cerrase la puerta, ni quien contase el número de muertos que sugieren por lo común la cobardía o la nada buena intención, cuando en realidad no había pasado la cosa a mayores.

Mas entretanto, el bodeguero volvió a su interrumpida tarea, recuperando el aspecto comercial la escena.

III

¿Quién era Manga-Mocha?

Dos palabras suyas le definen bajo su aspecto moral.

—«¡No tire!...» Frase que como respuesta daba siempre, sintetizando tácitamente la amenaza que envolviera.

Mozo de pocas palabras, resuelto y soberbio como de firme voluntad, a los veinte y cuatro años tenía la honra de contar quince prisiones y más, como detenido en las prevenciones de la policía.

Regular por la estatura, esbelto, ágil, musculoso, listo y negro como ala de cuervo, con dentadura blanquísima que dejara ver al sonreír sardónicamente en alguna ocasión, tenía no sé qué de simpático al par que terrible, imponiendo y atrayendo a la vez, como el abismo cuya contemplación produce el vértigo. Revelaban sus ojos la inteligencia al mismo tiempo que cierta expresión de maldad. Y frío indiferente ante el peligro, le esperaba sereno para acometerle mejor. Era la fiera de los arenales de la Libia.

Pero, así como el domador se impone a la bestia, el carácter domina la ira y la fiereza. Manga-Mocha no comprendía eso. Seguramente por ello sucumbía ante el poder de las borlas del celador.

Su nombre de pila se había eclipsado ante el apodo, y el hecho de ser manco de la izquierda, le confirmó el nombre de guerra que le dieron sus compañeros de armas.

—«¡Arriba... Manga-Mocha!»...

Era como el azuzamiento del Can-Cervero, grito terrible de combate.

Azote del barrio del Manglar, rara vez salía de su jurisdicción, y los más bravos *curros* de Jesús-María eran sufragáneos suyos, temblándole el vecindario por donde pasara como si fuese la peste, por lo que equivalía decir el *cólera* a exclamar:

—Ahí está Manga-Mocha.

Este raro personaje, Bey de la colonia del crimen, perseguido constantemente por la ley, tenía sus apogeos: así que, cuando no estaba preso, le andaban buscando, y de este modo y en tales circunstancias se hallaba cuando le hemos visto arribar a la célebre bodega intitulada:

«VA LA BROCHA»

Huyendo a la policía de su distrito, hubo de buscar lugares más seguros, y ninguno como los alrededores de la cárcel y presidio. En eso hay astucia. Y sagaz como pocos, su valor lo llevó cerca, cuando, por burlar la eficacia del Celador que le conocía, se coló en el establecimiento mercantil donde le pillaran por una quiebra del oficio.

Una puñalada inferida a un rival en amores, (de lo cual fue testigo la calle de Misión) era por ahora la causa de su caída en las redes de la Policía.

IV

En medio de las sombras del misterio; con austero modo, y con la precaución del secreto, reuníase burlando la ley, la

asociación de *ñáñigos*, en Asamblea, una tarde en una casa baja del barrio del Manglar.

Estas reuniones clandestinas fueron siempre penadas, como que a fines siniestros han tendido, mucho más originadas como son por la ignorancia, amamantadas por la miseria, y con el crimen por objeto. Supremo esfuerzo de impotencia que apela el simbolismo para engañar la debilidad de su propio error.

Apoyada en falsos principios de un *fetichismo* ridículo, como oriundo de creencia salvaje, la asociación *ñáñiga* hace que se la vea con repugnancia y horror.

Sacrificios como en el interior de los bosques del África en aras de ídolos que han de beber sangre, violando la ley de vida, y mancillando el progreso.

¡Luz, mucha luz a esos antros!

¡Fuerza del poder para fumigar esas escotillas de la civilización!

Allí, en esa reunión, se celebraba conforme a ritual una ceremonia de exterminio. Funerales anticipados.

Su gran sacerdote era Manga-Mocha.

Un círculo de carbón en el suelo trazado con la irregularidad de la inexperiencia geométrica; un altar luciendo un Cristo clavado con un puñal; unos espolones del *gallo* muerto, cuya cresta mutilada es la ofrenda, componían el holocausto sangriento en que se jugara *muerte* segura a un ser humano entre los conjuros murmurados por los de la orden, y al discordante compás de religiosa danza.

¡Mezcla espantosa de dos creencias hechas por la fe de la barbarie!

¡Secreta sentencia de condenación iba a caer por mano airada sobre un hombre!

¡Error funesto de preocupaciones vulgares!

La hechicería legislando; el sortilegio haciendo de juez; el fatalismo inconsciente dirigiendo el puñal del asesino.

De una de esas asambleas sale el *ñáñigo* a ejecutar el mandato jurado, y prueba su aptitud con el sacrificio de la víctima.

De tan tenebrosa asociación era *experto* por sus méritos probados y por derecho de caudillaje, primado y superior de todos, el célebre Manga-Mocha.

V

Las pasiones anidan con preferencia en los corazones incultos, cuyo estado de sencillez o rusticidad les es propicio.

Manga-Mocha era hombre, y por tanto, sujeto a las tentaciones, por lo cual no es de extrañar que concibiese cariño y se enamorase con toda la fuerza vital de su salvaje organización. Desposeído de cultura y sentimiento moral, sus pasiones eran indomables, reflejando el fondo de su carácter.

Había visto a Tomasa, cuyos hechizos le cautivaban, no sin razón, porue el *cantar* común se lo reconocía

*La negra Tomasa, y Juana,
Son las negras del Manglar...*

cantaban todos, como reconociendo la supremacía de las dos por excelencia, bonitas y llenas de encantos.

Y claro es que siendo Tomasa la primera, debía ser el no más allá, cuando sólo las dos eran las únicas entre tantas.

De ahí su pasión. Y hete a Manga-Mocha convertido en Otelo.

Ya él la había dicho:

*¡Quiéreme, china,
Que soy del Manglar!...
¡Bota tu pecho, paloma,
Y llámate a Cambujá!...*

Y como realmente, Tomasa, más que Juana aún, arrobaban a la juventud masculina, dando envidia a su sexo, porque:

*En terciándose la manta
No se las podía tachar...*

creció el fuego en el corazón del *moreno*, y los celos ñañigos dejaron atrás a los del Moro de Venecia.

Las mujeres buscan siempre el contraste. Si tienen amante feo, se fijan en un pretendiente guapo. Tomasa sabía que Manga-Mocha estaba perdido por ella, y por lo mismo se bebía los vientos por un *negro* mentecato y cobardón, que apenas se daba cuenta de su buena suerte en ser amado. A esto le sacaba partido poniendo al *Ñato* (así le decían) frente al gran jefe del Manglar. Esto es, echaba un gosquecillo a la pantera. Y eso la divertía.

Como de costumbre, sucedió que hubo fiestas en Jesús María, y se celebró la consabida procesión.

Púsose en movimiento la policía para prevenir desmanes, y todo fue regocijo en la barriada.

Durante el día había habido arroz y gallo muerto, y se bebió y se cantó por los codos.

Lujosos trajes de abigarrados colores lucieron las beldades de ébano, y requiebros y chicoleos las prodigaron los jóvenes de la tribu.

Manga-Mocha había salido a tomar parte en las fiestas.

Dos días antes había sido excarcelado.

La policía pudo decir, al verlo *suelto* en día de jaleo:

—Manga-Mocha en campaña.

Pasó la procesión, y los fuegos artificiales se consumieron.

Ya no se oían los *tangos*.

Era ya hora en que los *serenos* salen a ejercer sus atribuciones.

Manga-Mocha estaba con la fiebre de la venganza. Tomasa y él andaban de cuernos.

La pasión hacía estragos en el corazón de Manga... Fermentaban los celos en su pecho, y como si ahogase un *nudo* en la garganta, su desesperación le indujo a tomar algunas de *caña*. Y esto le revolvió más la *pelota*.

¡Pero ay!... ¡mi negra!

[...]

Todos te gustan.

había cantado ya, cuando salió de la bodega dispuesto a todo.

Habiendo visto la deslealtad de su amor, que le faltaba, al volver a verla, quiso vengarse; pero se contuvo.

Ella reía, y se había hecho acompañar por el Ñato en unión de otras amigas.

A Juana, su enemiga y compañera, le faltó tiempo para correr en busca de Manga-Mocha, y contarle algo más.

—Para que vea que lo aprecio, compadre, le regalo parte en mi billete. Mañana se *tumba* la Lotería.

Así le dijo Juana al Otelo *ñáñigo* al despedirse.

Él salió loco, con los ojos echando fuego y su *cuchillo* en la manga de la camisa.

Y vagando se pasó la noche. Pero había rezado al intento la «Oración del Justo Juez».

VII

Era el día siguiente de estos sucesos.

En la bodega conocida por el nombre enigmático de: «Va la Brocha», esperaban con ansias la lista de la Lotería los parroquianos consumidores.

—Ahoritica pasa.

Decían unos asomándose a cada instante.

—Hasta las tres dadas no vendrá.

Objetaba el propietario del establecimiento.

Mientras tanto, en una *carnicería* de la calle de la Misión se comentaba este hecho:

—«Lo andan buscando. Dícese que lo encontró. Y lo peor es que tiene razón. Cuentan que *ella* lo dejó por *él*. Se dice que le dio dos puñaladas nada más. Aquí no sabemos nada.»

Manga-Mocha encontró al Ñato, que iba hacia el Arsenal, y lo había seguido.

Alcanzóle, y sin oír explicaciones le fue al bulto.

Saciada su venganza, huyó.

¡Otro cadáver en tierra!

Serían las cinco de la tarde cuando buscaban a Manga-Mocha por toda la Habana.

Pero el héroe *ñáñigo* era ya conducido por el Celador desde la *bodega* de la Calzada de San Lázaro a la Real Cárcel.

De allí debía pasar al Departamental.

No se sabe qué dirían los *curiales*.

VIII

Han pasado muchos años del *sucedido*.

Hoy ya no queda más que el recuerdo, pues hasta se ha borrado el letrero.

«VA LA BROCHA»

FIN

R. P. Zoëll, autor de este relato, añadió al título: (cuento ñáñigo), pero este crimen pasional provocado por el fracaso de los amores entre Manga-Mocha y Tomasa ¿qué tiene que ver con el ñáñiguismo?, se trata de un argumento vulgar, pésimamente escrito e «impuesto» a un germen ñáñigo por serlo Manga-Mocha que, por otra parte, ¿no resulta «flojo» en su apresamiento para ser un traqueado —corrompido— ñáñigo de rompe y raja?, ¿no parece haber buscado él mismo su captura por la «justicia» al ir a la famosa bodega visitada por el celador? Los datos que se dan sobre el ñáñiguismo son pobres y falsos —la edición es de 1880— pero ya aparece la sobrecogedora imagen del cristiano Cristo de bondad y perdón apuñaleado en el siniestro interior de un fambá del que se desconocen otros detalles.

La Muerte del Ecobio

La muerte de Endilló produjo profunda pena, no sólo en Usagara, su potencia madre, sino en todas las demás de la rama «Efi», la que está constituida exclusivamente por puros elementos africanos, negros de corazón que no se avergüenzan de llevar la noche en la piel, buscando humillantes pactos con los blancos ambiciosos, despreciadores hipócritas

que mantienen sus relaciones, hurtando la vista de sus llamados amigos en los círculos de sus iguales.

Endilló era de los buenos, de los bravos, de los genuinos ñañigos para quienes la institución era lo primero en el mundo y a cuyos preceptos misteriosos no faltaba jamás. Descendiente del famoso Nasacó Namoremba, uno de los que bajo el símbolo ritual de la palma que crece junto al río Oldán, en el África Occidental recibió la revelación suprema de Dibó, bajo la forma de pez. A Endilló le habían sido transmitidos, de generación en generación, todos los secretos de la primera potencia africana, Guanabecura Mendó. Todos los ecobios apreciaban la sabiduría de Endilló y a él sometían todos los problemas y dudas difíciles que se presentaban en los cuartos fambá. Ocupaba el cargo de insué, primer jefe de Usagra, pero ese mismo cargo le estaba conferido honoríficamente en todos los butames. Su impresión sobre cualquier candidato a la iniciación ñañiga era un dogma, una orden y aquel contra el que murmurara una ligera frase de desagrado, no tenía entrada en ningún juego de la rama Efi. Para ese minucioso reconocimiento Endilló poseía medios infalibles, voces que venían de la lejanía y que se sintonizaban en los zumbidos del bongó para anunciar a los verdaderos ñañigos, «los abanecues sese nomoquimban» (jurados y bautizados con tierra de cementerio), que aquel neófito no reunía las condiciones esenciales de valor, lealtad, perseverancia y fe suficientes para afrontar los designios del cuarto fambá. El ñañiguismo se había desacreditado por el poco escrúpulo de los ecobios en la admisión y esa era la consecuencia de que existieran aquellos falsos cuartos fambás de la rama «Efó», en la que lo mismo juraba un blanco que un mulato «arrepentido» y servían de refugio a los ladrones, a los criminales, a los políticos astutos que los mangoneaban a su gusto y los llevaban como simples instrumentos de sus ambiciones. Endilló no comía de eso y se sabía de memoria todos los trucos con que se duerme a los criollos. Él no era racista, respetaba a los blancos de-

centes... pero la amistad a un lado y el ñáñigo separado. La prueba de ello estaba en que muchos blancos de influencia le apreciaban, le protegían y le buscaban como joya de gran valor para los trabajos de carpintería fina en los que su fama era tanta como en el ñáñiguismo puro...

Tan pronto se dio la noticia, la misma noche se reunieron en sesión extra todos los integrantes de las potencias Efi. Había que hacer la más solemne fiesta de muerte, sin que faltara en ella ninguno de los requisitos por los que Endilló se sentía tan celoso. Cada cuarto fambá aportó el máximo de los tributos para conducir al cementerio al gran Insué. Se eligió una comisión. Llegaron a la casa. La viuda y los seis hijos, inconsolables, habían ordenado ya el tendido a una funeraria; pero ellos les comunicaron «que aquello era cuestión de los ñáñigos». La familia no debía aportar un solo centavo ni se admitía tampoco que personas ajenas a la institución lo hicieran. Endilló, con buenas relaciones y amistades entre los blancos profanos, sería ofrendado por ellos con coronas y flores y a aquel fabricante de muebles finos que pretendía sufragar los gastos de primera, debían comunicarle enseguida que guardara su dinero o que, mejor aún, lo diera en efectivo a la viuda para otras cosas perentorias de la vida. El ñampe era de los ñáñigos y el que opinara lo contrario podría encontrar en su pecho la caricia fría y segura de alguno de los mil icuá rebesiene de los ecobios.

Puestas las cosas en su orden, aceptadas por familiares y amigos profanos, doce «nasacós» (sacerdotes del cuarto fambá) iniciaron los preparativos. Desalojaron una de las dos habitaciones de que constaba la casita y comenzaron «por hacer una limpieza», al estilo ñáñigo, en la misma forma que se realiza en las iniciaciones: un gallo, tomado por las patas, sirviendo de escobas las plumas de la cola. Las cuatro esquinas del cuarto fueron limpiadas; después, echó un reguero de pólvora blanca, dibujando todas las insignias y rú-

bricas del cuarto fambá, el animal fue ahuyentado hacia la calle. Las paredes fueron golpeadas por un manojo de acamerurú (albahaca). Del fambá «Usagara» fue llevada una mesa. La casicanecua, la única mujer que puede penetrar en el cuarto fambá, fue comisionada para cuatro varas del mejor terciopelo negro y con el mismo se cubrió la mesa, colocada en el centro de la habitación. Al fondo, cubriendo toda la pared, se puso una cortina negra, de magnífica calidad y en el centro el Illamba o segundo jefe de Usagara, dibujó el símbolo de la muerte en la forma rústica y descuidada que acostumbran a hacerlo. Un crucifijo de plata y dos velas grandes de cera completaban la capilla ardiente. El muerto quedaba en el cuarto donde había muerto, en una caja de pino de la funeraria. Los empleados de esta no pudieron penetrar en la casa, la dejaron en la puerta y los ecobios se encargaron del amordazamiento, etc.

La casa fue pequeña para contener la cantidad de ñáñigos verdaderos que acudió a velar al gran Endilló. Todos velaban de pie, con el pensamiento puesto en los misterios del África imponente, de la palma sagrada y de la felicidad que en esos momentos gozaría el insué bravo, ñáñigo leal y fiel a todos los ritos del culto. Los concurrentes tuvieron que ocupar la calle. Gracias a la tolerancia de la policía, a quien los insué de las dos potencias de la rama garantizaron el más perfecto orden, pudieron honrar al ilustre desaparecido. Allí no se pasaba el rato, como en los velorios profanos, tomados como objeto de diversión, de chismografía y hasta de repugnantes comienzos de orgías. Todos se concretaron a practicar el rito de África para acompañar el alma, murmurando la oración:

Banibani mampé

anlloró

monina ñampe

(Vamos a llorar a nuestro hermano)

Esto se entonaba en voz de lloro, bajito. Después proseguía la otra parte, más fuerte, con voz más serena, de resignación y sometimiento a las prácticas religiosas:

*Golley vani, vani ñampó
entiero Erie ñenison y Guerife
fembe Encuruquié famballín!
Mecré ballasina condó...
Illamba sique sique
Macuba mangue eribó.
Embera Muñaca.*

*Berica encamá entume erumellín
ebiafetán Abasí.
Manilobino embara sansene Illamba;
y sanga serepo evia apón epó,
enanipó itiablá erocó...*

Habían gestionado también el permiso para acompañar el ñampé, llevando todos los atributos del rito como lo hubiese deseado Endilló, pero no fue posible. Tuvieron que resignarse a marchar con sus trajes corrientes, con el único significativo del pañuelo rojo en el cuello. Por fortuna el trayecto al cementerio no era lejos, pues la casa de Endilló estaba situada en el barrio de Pan con Timba, cercano a la mansión de los muertos. La caja iba en hombros de los once insués y del illamba de Usagara, a quien correspondía por sustitución reglamentaria. A un mismo tono, moviendo la cabeza de un lado para otro, con los ojos fijos en el suelo salmodiaban:

*Gelley anlloró
eruco manica
Ecuaso mene imparió
abasi manllobino
Mutiaque reque sanga moropó.
[Qué vamos a hacer,
a más no poder, paciencia.*

*Oreja no pasa cabeza,
Qué vamos a hacer.
Dios se lo llevó:
qué vamos a hacer, paciencia.]*

Llegaron así a la fosa donde iba a reposar para siempre el descendiente glorioso de Nasacó Namoremba. Los ecobios rodearon completamente la tumba. Antes de descender la caja los nasacós extrajeron cada uno de ellos una botella de «icó», aguardiente, y la regaron en la fosa. Bajó la caja sostenida por los ñañigos más viejos y entonces vaciaron sobre ella las ofrendas, exactamente las mismas que se usan en la iniciación y que consisten en: plátanos, ñames, pimienta de guinea, maní, ajonjolí, incienso, vino seco, aguardiente de caña, caña de azúcar, jengibre, sal, abrojo, pedacitos de leña, yeso amarillo, un trozo de jutía ahumada, pólvora blanca, agua bendita, albahaca, escoba amarga y carbón.

Cubierto por la tierra se le cantó el último responso:

*Bani, bani
ña, pe monina ñeneca,
mapa saco monombira
aprofené que ateberé.
Bata mundirá abaraquesón
abara queñón.
Gelley bari...
[Dios te echó al mundo,
fuiste jurado y profesado,
y Dios y nosotros juramos
por tu eterno descanso.]*

Un breve discurso de despedida del illamba de Usagara terminó la ceremonia. Cada ñañigo se orientó por un sitio distinto, pensando en las enseñanzas de aquel gran hombre que durante 50 años sólo había tenido una idea fija: que los

ecobios fueran honrados y leales en el verdadero ñañiguismo...

FIN

El ñañigo puro, trabajador, consecuente y respetuoso de su religión y de los demás: Endilló es todo lo contrario de Manga-Mocha; el verdadero ñañiguismo, sociedad fraternal de socorro y ayuda mutua, el fambá de «Usagara» (debe ser Usagaré) no es el terrífico cubil donde ordena y manda el asesino Manga-Mocha.

Dos versiones del ñañiguismo, dos manifiestas intenciones de presentarlo por dos autores que responden a distintos intereses ideológicos, clasistas. El primero, Zoëll, notoriamente desconocedor de las más elementales características de la sociedad secreta abakuá; el segundo, Gerardo del Valle, mucho mejor informado, al menos, de los aspectos externos del lloro o rito funerario ñañigo en que basa su cuento limitado a exaltar la figura del Isué fallecido y, a través suyo y de quienes responden a sus principios éticos, a vindicar las sociedades secretas efik (no sucede igual con las efor) frente a las difamatorias campañas estilo Zoëll. «La muerte del ecobio» posee una objetividad, a pesar de las limitaciones del autor y su cuento, que no tiene «Manga-Mocha», los principios a que responde son de otro género y ello se evidencia en su relato opuesto a extravagantes lucubraciones dirigidas a crear un estado de opinión, a través de la desinformación, antiñañigo.

Ambos autores presentan el ñañiguismo como «cosa de negros», cuidando Gerardo del Valle de apuntar que Endilló «no era racista» y de oponer los efi negros a los efo desprestigiados por haber introducido a mulatos y blancos en sus filas y pervertido su organización en «tejemanejes» políticos.

Como si lo mejor hubiese sido, en efecto, un ñañiguismo apolítico y como si en efik no hubiesen también existido sus «Mangas-Mochas»...

El cuento de 1948 sale a la luz pública en una época en que ya se habían divulgado muchos pormenores del ñañiguismo, incluyendo la revelación de su gran secreto, de ekwé, este fue un lento proceso del cual una anécdota recogida por Ortiz tiene relación con la actividad literaria:

En un teatro de la ciudad de Guanabacoa por el año 1928, se representó un acto dramático titulado *Apapá Efi o por culpa de un Abakuá*. Era un breve episodio o entremés escénico que fue compuesto y representado por verdaderos ñañigos con objeto de exhibir ante público profano varios de sus ritos pintorescos y sacar algunos dineros. Nada esotérico fue revelado ni se quebrantó ningún juramento, pero los improvisados actores fueron «suspendidos» o castigados por su «potencia» o cofradía. Fue como una irreverencia, como si unos clérigos hubiesen entonado el *Te Deum laudamus* en un cabaret.²

La música ñañiga es en su mayor parte, recordemos, pública, ejecutada en el isaroko, ante espectadores no iniciados que pueden copiarla y utilizarla fuera de su contexto ritual. No obstante, su ejecución está vedada a los ñañigos al margen de dicho marco, ¿cuánto más no lo sería tratándose de los inefables «secretos» del fambá?, ¿qué terribles castigos no amenazaban al ecobio que transgredía su juramento de no revelarlos? De ahí la importancia de la grabación musical, las entrevistas a ñañigos viejos y la obtención y conservación de «libretas» ñañigas: de una vasta operación de recuperación cultural. De ahí también que los ñañigos no escribieran, particularizando, sobre sus sociedades secretas y que quienes escribieran sobre abakuá, durante decenas de años, pudieran fantasear a su gusto, con los más diversos propósitos, en artículos, ensayos, novelas, cuentos y hasta obras de teatro.

NOTAS

Anexo 4

¹ «En 1880, al acabarse la esclavitud en Cuba, fueron proscriptos los ñañigos, como las expansiones de los *cabildos* el *Día de Reyes* y vedadas sus ceremonias y diversiones; pero desde la gran persecución colonial de los ñañigos éstos siguieron funcionando clandestinamente hasta 1909, cuando el gobierno liberal del presidente José Miguel Gómez les dio licencia para “salir a la calle” con sus “diablitos” [...]. No hubo ni una “bronca” a pesar de la insólita mascarada y del gentío que la seguía [...]. Luego esas comparsas ñañigas se perdieron, con pérdida para el folklore y para su fácil transculturación y absorción en los carnavales de la cultura popular nacional. La represión y la clandestinidad ayudan a mantener esos herméticos ritos afroides, que en la publicidad se irán transformando hasta desvanecerse, tal como está sucediendo en parte, allá en la misma África.» Fernando Ortiz: *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore cubano*. ed. cit., pp. 363-364.

² Fernando Ortiz: ob. cit., p. 342.

ANEXO 5

ERENIYÓ ABAKUÁ GRÁFICO

Ereniyó, llaman los ñáñigos, a su complejo sistema gráfico, integrado por anaforuanas o «firmas» de las jerarquías, «sellos», «emblemas» o «banderas» representativos de cada una de las divisiones ñáñigas, territoriales o por sociedades, y, en general más complejos, gandós que describen acciones, delimitan superficies y rompen barreras tempoespaciales retrayendo el ritual a sus añejas fuentes africanas.

Los signos crean, dominan, vinculan, vitalizan mágicamente personas, objetos, episodios... y permiten su acción. «Del signo nace la religión», dicen los ñáñigos, y, como controlan a los espíritus, todo en el ceremonial abakuá debe ser «rayado».¹

Ereniyó es una escritura ideográfica, de la cual también hay evidencias en Cuba en las reglas de Ocha y Conga, que en abakuá llega a adquirir su mayor complicación y riqueza; ha supervivido gracias a la tradición práctica y a «libretas» ñáñigas pero con pérdidas inevitables, variantes entre unas y otras ramas y potencias, y sincretismos y modificaciones que incluyen el uso de la cruz cristiana, la calavera y tibias cruzadas (por la muerte o para ceremonias fúnebres) y el dibujo, realista, de serpientes, rostros (el de Sikaneka), palmas, peces (por Tánze) y vasijas no estilizadas como las de los dibujos originales, los que parecen proceder más directamente de África. Con el sincretismo perdió ereniyó, con la pureza primigenia que dota al símbolo de muy bellos —y herméticos— niveles de abstracción, valor estético: mientras

más genuina, más prístina, más artística y generosamente significativa es la escritura sagrada de los ñáñigos.

Además de los anaforuanas, «emblemas» y gandós hay otros dibujos como los del «rayado» de iniciados y obones y el de los tambores y demás objetos litúrgicos que quizás pueden ser calificados como anaforuanas o como gandós.

A cada ceremonia le corresponde uno o más gandós pues, si esta es compleja, cada acto o aspecto de la misma posee su gandó propio. Los hay que son como mapas donde se rehacen lugares y presencias recogidas en el mito.

Las grafías ñáñigas se componen, en general, de figuras geométricas: líneas, óvalos, cuadros, rombos, rectángulos, triángulos... que se entrecruzan, extienden o disponen de acuerdo a su función representativa. A su respecto, para facilitar la «lectura» de los anaforuanas, «sellos» y gandós que adjuntamos, pueden adelantarse los siguientes testimonios ñáñigos y/o apreciaciones nuestras:

A efik corresponde el signo +, a efor el O y a oru-bibi ⊕;

la cruz (griega) es el «cuatro vientos» del cual apunta Fernando Ortiz:

Para el brujo africano, según hemos observado en todos los ritos afrocubanos, tienen mucha importancia las encrucijadas, cuatro caminos o cuatro esquinas, haciéndolas figurar frecuentemente en sus ritos. Los cuatro puntos equivalen a los «cuatro vientos» o sea los cuatro puntos cardinales y, por extensión, a todo el espacio del mundo.²

el círculo es «la base de la güira que llevaba Sikaneka al río», es «el parche del tambor» y es Chabiaca —recordarlo como uno de los nombres de Mokongo— por significar «la unión de todos los abanekwes».³ El círculo está dividido por un «cuatro vientos» dentro de cada uno de cuyos espacios, entre líneas, hay cruces (para

efik) u óvalos (para efor). «El círculo en el tambor arakuasaka, la línea vertical de la cruz *ensiamá* o *endorá* y la horizontal, de izquierda a derecha, *ansiamé* o *endorañé*»;⁴

los óvalos (para efor), en número de cuatro, integrados a los espacios del cuatro vientos son, para unos, los ojos de Tánze —los superiores— y de Sikaneka —los inferiores— y, para otros, los cuatro obones o jefes máximos. Los ekoi adoraban los guijarros o «chinas pelonas» como «huevos de la tierra», como símbolos de la fertilidad de la naturaleza, los situaban en sus altares y aparecen en su escritura nsibidi. Creemos que mejor que ojos u obones los óvalos representan «huevos de la tierra». Los ñañigos llaman *iboco iro* a los óvalos de la izquierda e *iboco eroco rimi* a los de la derecha;

el largo trazo que culmina en una punta de flecha, *erikuá*, representa «el camino del espíritu», el «curso del río Oddán», la palma, la ceiba... Por las flechas entran y salen los espíritus, a veces fortalecidos con el estallido de pólvora regada a lo largo de las mismas. Hay flechas —o líneas— plumadas que representan muñones con equivalencia similar en nsibidi. La flecha, trazo mágico, «une al abanekwe con lo Divino». En los ritos de iniciación el gran tramo central que parte del iriongo (de *ekwé*) y recorre el *fambá* hasta la puerta de entrada —se dibuja sobre el suelo— se llama *ansiamá*;

el cuerno brujo, por *Nasakó* o *Ekoumbre*, posee su equivalente en «Regla Conga», es decir entre los descendientes culturales de los bantú, que lo llaman *ntubikán* (*¿iompaka?*).

Como se ha expuesto el «escribiente» en abakuá es *Mpegó*, a quien ayuda *Moruá Ngomo*.

Para facilitar la exposición y lectura de ereniyó se presenta como sigue:

A. *Firmas* (incluyendo el «rayado» de tambores, «otros signos» y el «rayado» de iniciados y obones).

B. *Sellos* de potencias y distritos.

C. *Gandós*.

Las fuentes de donde se han obtenido son muy diversas e incluyen «libretas ñañigas» y el libro *La Sociedad Secreta Abakuá* de Lydia Cabrera (lectura de arriba a abajo y de izquierda a derecha).

Firmas:

En Mokongo predominan el círculo y los óvalos, quizás porque a través suyo se integra el «placerío». No obstante, aparecen Mokongos rectangulares, el último de los cuales está tomado de un documento presentado por Pedro Deschamps Chapeaux, del año 1839, en su estudio *Margarito Blanco «Ocongo de Ultán»*.

Iyamba es siempre un haz de flechas que se cruzan por su centro. A diferencia de Mokongo, hay Iyambas efik + y el noveno es consignado como Iyama (¿Iyamba?) siana o fiana.

Isué es triangular y presenta flechas que apuntan hacia abajo, los hay efor y efik. La última firma, procedente de una libreta matancera rompe totalmente el esquema Isué-triángulo.

Los doce óvalos de Isunekwe —rombo y triángulo— corresponden, en número de cuatro, a Iyamba, Isué y Mokongo, a quienes auxilia. Cambios sustanciales se presentan en las firmas 3 y 4, particularmente en la última.

Al brujo Nasakó le corresponden palmeras, serpientes, cuernos y vasijas más o menos sofisticadas.

Mpegó es muy variado. El sexto parece relacionarse con su tambor o con ekwé.

En Mosongo se vuelve al círculo como elemento central, así como en Abasongo. En el primero con una variante radical en la firma sexta y, en el segundo, en la cuarta.

Las firmas 3 y 4 de Ekweñón pueden referirse al cuero de mbori y, por tanto, a Sikaneka. En la 5 hay una clara alusión al cazador.

Sikaneka repite la forma del famoso güiro donde quedó atrapado Tánze que, en la firma 6, se presenta con gran realismo.

Las firmas 3 y 4 de Ekweñón pueden referirse al cuero de la riqueza expresiva de los signos ñáñigos. En el caso de Nkríkamo como Efimeremo Obón Ntui se da un ejemplo de cómo las firmas pueden variar de acuerdo a la función que realizan. El sexto Anamangüí tiene «hojas caídas» como deben corresponder a un íreme funerario; el tercer Ekoumbre se especifica que es «para muerto», es el más esquematizado y hermoso; a Mboko le pertenece la canasta invertida dada su condición de vigilar los «derechos»...

La tercera firma del Obón Abanekwe pertenece a Erón Nta.

El «rayado» de tambores parte de algunos símbolos básicos, particularmente el círculo, y varía según el tambor de que trate y la actividad a que se destina. Los seis de la hilera superior son: de mpegó; de junta; de bongó (¿ekwé?) con baroko; de fiesta; de fiesta y muerto; de mpegó actuando en junta. Los seis de la hilera inferior son: ekwé, mpegó, sese, bongó (¿ekwé?) y sese en juramento de plaza (los tres últimos). En una libreta aparece un «rayado» igual al del sese como de nkríkamo.

Bajo «otros signos» se presentan, en la hilera superior: un ñáñigo; muertos; muertos del ritual (?) y del altar (¿serpientes?). En la inferior: tambor de orden, único que no es un círculo; para junta; del ritual (?); abanekwe (parecen ser oru y efik) y piedra con ramas.

El primer rayado de iniciados recogido en I y II es como sigue:

I y II a) para la cabeza; b) para el pecho; c) para la espalda; d) para las manos y e) para los pies y piernas (como se trata de iniciados el «rayado» es amarillo y, después, blanco. El I pertenece a efik y el II a efor.

El segundo rayado corresponde a iniciaciones de obones y es como sigue:

I y II a) para la cabeza; b) para el pecho; c) para la espalda y d), e) para manos y piernas.

Sellos.

El I es de Bakokó y los II y III de Ecobio Mucarará Efor. Bakokó fue, recordemos, la gran «potencia» efor que, narra la leyenda, vendió su secreto a los blancos a través de su Isué Andrés Petit. Es esta circunstancia la que puede haber determinado que en Ecobio Mucarará Efor o Akanarán Efor, «tierra» de blancos, predomine el triángulo de Isué, mientras que en la «madre» Bakokó aparecen firmas de varios obones fácilmente determinables, sobre todo las encerradas en el gran círculo inferior (¿ekwé?) donde están los cuatro grandes: Iyamba, Mokongo, Isué e Isunekwe.

Desde luego en todas predominan los óvalos de efor y la III está influida por el sincretismo cristiano.

Los sellos IV, V y VI son distintas versiones del supuesto primer «partido» cubano, de Efik Butón, también llamado «Embarcadero» y que debió ser Efik Obutong.

La lectura del sello IV, como la de Bakokó, es posible, en importante medida, gracias al conocimiento ya adquirido por los trazos y firmas más significativos. Es como sigue: 1) Nasakó; 2) Isué; 3) Mpegó; 4) Mboko; 5) Mosongo; 6) el conjunto denominado efon-disimo, sub-dividido por el «cua-

tro vientos» para los cuatro primeros jefes con una nueva firma para Isunekwe; 7) un círculo que recibe el enigmático nombre de «efik cristiano».

El sello VI, que parece mejor ser oru que efik, recuerda más a un supermoderno *sputnik* que a un dibujo ñáñigo.

Los sellos que van del VII al XVI corresponden a: VII, Mbemoró; VIII, Ubane; IX, Ekereguá; X, Nyegueyé; XI, Usagaré; XII, para el fambá «con muerto de plaza»; XIII, Baroco Efor; XIV, Efori Bumán (¿Gumán?) Efor; XV, Abakuá Efor y XVI, Efor Abakuá. De nuevo la información se obtiene de efor y a los símbolos descritos se añaden, en Efori Bumán, lo que parecen ser nasas de pescadores.

Los sellos que van del XVII al XXIII corresponden a: XVII, el río Oddán; XVIII, Usagaré Mutanga Efor; XIX, Oddán ñeñe Ekwé; XX y XXI a Ecobio Efor 2 y 1. Los XXII y XXIII son sellos que generalizan distritos; el XXII para Guanabacoa y el XXIII para Regla.

Estos sellos, en general, han perdido el simple, directo encanto de los anteriores. La relación entre el III y los correspondientes al XVI, XX y XXI es muy evidente, así como su criollismo sincrético, también muy señalado en el XIX, en el XXII y el XXIII cuya lectura sería como sigue: 1) muerte; 2) palmeras; 3) flecha y serpiente por muerte; 4) óvalos de efor y 5) el sese.

Los sellos por distritos pertenecen todos a La Habana (antes se han visto dos de Guanabacoa y Regla) y son, sin lugar a duda, efor de sociedades de blancos. Desconocemos las áreas a que correspondieron estos distritos ñáñigos pero constituyen prueba fehaciente de la distribución de ciertas zonas de la capital entre unas y otras sociedades. El sello I pertenece a los distritos 1 y 2; el II a los 3 y 4; el III al 5; el IV al 6 con partes de los barrios Los Sitios y El Horcón; el V al 7; el VI a los 8 y 9 y el VII al 9.

Gandós.

En los gandós encontramos el summun de la lírica expresividad de la grafía abakuá. Presentan símbolos que ya conocemos y, a veces, añaden algunos nuevos, obedeciendo a la necesidad didáctica de la información que suministran.

El I se dice que «evoca la reunión de varios juegos efor fundados en Cuba» y su lectura es 1) Mokongo; 2) flechas por dos palmas o por una palma y una ceiba —flechas por árboles—; 3) presencia del río Araukón —flechas por río, seguramente el del mito, el Oddán con otro nombre—; 4) ekwé; 5) Bekura —la región africana donde surgió el ñañiguismo—; 6) Iyamba.

El II es un gandó de «autorización de baroko» con las firmas de los cuatro jefes en el gran círculo superior y el juegos de flechas y ramas estilizadas. Debajo del gran círculo parecen estar las firmas de Sikaneka y de su verdugo, Ekweñón.

El III corresponde a un «baroko ninyao» y el IV a un «baroko nansao».

Los V y VI son gandós de barokos para consagrar (crear) nuevas potencias. En el V, con el número 1, aparece ekwé con un nuevo signo y el VI está muy sofisticado, con la cara de Sikaneka y otros elementos reconocibles en firmas y sellos de potencias blancas efor.

Los VII y VIII son también de efor, de barokos para reconocer (titular, presentar) obones. En el VII, que también puede ser oru, aparece Sikaneka, en el extremo inferior del gandó, con un nuevo signo y la lectura del VII es: 1) Mokongo; 2) Mboko —siempre la estilización de la caña de azúcar—; 3) Sikaneka con otro signo; 4) los «derechos»; 5) flechas (¿dos caminos?, ¿dos árboles?); 6) Iyamba, Isué y Mokongo y una firma que parece ser más de Mpegó que de Isunekwe.

El IX es un gran gandó, seguramente del fambá porque la línea discontinua y ondulada representa la cortina que oculta el iriongo, con ekwé pintado con un símbolo nuevo. Es inquestionablemente efor.

Los gandós X, XI y XII son de «reconocimientos»: el 1 de potencia; el 2 de plaza y el 3 de «fiesta grande».

Los XIII y XIV son de «autorización y pago de derechos». El XIII de Efik Butón con 1), Nasakó; 2), Sikaneka; 3), Mboko; 4), Mpegó; 5), Ebión (?); 6), círculo que encierra a los cuatro jefes con, una vez más, Isunekwe confuso; 7), Mokongo. El XIV pertenece a Oru Appapa (pero los óvalos son de efor), se traza en el centro del fambá y representa el pago de un «derecho vivo» (¿chivo?, ¿gallos?) a la sociedad.

Del XV al XVII se recogen gandós de ceremonias de iniciación. En el XV el gran cuadrado representa el cuarto fambá con su altar,¹ iriongo,² gandó³ que se traza sobre el suelo desde el iriongo hasta la puerta.⁴ Por este gandó se expulsan los espíritus no deseables antes de comenzar el rito iniciatorio. El XVI se dibuja para presentar al ndísime en el fambá y el XVII se dibuja fuera del habitáculo sagrado, en el isaroko.

También se dibujan en el isaroko los gandós del XVIII al XXI referidos al sacrificio de mbori-Sikaneka frente a la ceiba sacratizada con sus respectivos dibujos. El XVIII parece ser sólo una orden: ¡matar el chivo!, los demás ya plantean presencias y posiciones. El XIX, para colocar la comida (iriampo) después de haber sido «asesinado» y cocinado mbori, debe leerse: 1) punto de partida de la línea a cuyo largo se hará estallar pólvora para espantar espíritus; 2) lugar donde se sitúa la cazuela destinada a «alimentar a los muertos» (generalmente contiene las partes menos apetecibles de los alimentos); 3) lugar donde se sitúa la cazuela grande destinada a alimentar abanekwes; 4) y 5) lugares

donde se sitúan el vino seco y el aguardiente; 6) lugar en que se coloca una cazuela pequeña, vacía, donde se servirá la comida destinada a Iyamba que debe permanecer dentro del fambá fragayando a ekwé. El XX, un gandó anterior, especifica 1) lugar donde se encuentra el chivo que deberá ser «asesinado»; 2) lugar donde se encuentra Aberisún (¿o Aberiñán?), el íreme que sustituye a Ekweñón como verdugo; 3) lugar para colocar una cazuela especialmente destinada a contener la cabeza del animal y 4) lugar donde se sitúa Isunekwe, con una nueva firma que recuerda a Isué, para que de fe del estricto cumplimiento del ritual. El XXI, otro gandó «para matar el chivo» (mbori mapá) presenta 1) a mbori; 2) al íreme Aberisún; 3) al íreme Aberiñán; 4) Mosongo; 5) la cazuela. En este gandó se presentan nuevas firmas para las jerarquías presentes.

El gandó XXII es «secreto del fambá» (?) correspondiendo el 1) a Nasakó; el 2) a la tinaja de Sikaneka; el 3) al cuerno de Ekoumbre; el 4) a Mokongo; el 5) a Ekweñón; el 6), a pesar de su similitud con Iyamba, a Nkríkamo y el 7) a ekwé.

Los gandós XXIII-XXV son de «guerra y muerte». El XXIII un signo de guerra y sangre; el XXIV un signo de guerra y el XXV establece la «pena de muerte».

Los gandós XXVI y XXVII son de ritos funerarios. Con el XXVI «se despide al muerto» y el XXVII, el más complejo que se ha obtenido, lo tomamos de *La Sociedad Secreta Abakuá*.⁵ En realidad en la figura XXVII, hay dos gandós, ambos de despedida por erikuá al muerto —como ser humano y como plaza— al finalizar su rito mortuorio.

El primero de estos gandós, A, comprende: 1) ekwé en el iriongo (la línea discontinua es la cortina); 2) vino seco; 3) aguardiente; 4) velas; 5) el bakurero, lugar donde se coloca el ataúd; 6) «el que arrastra la cadena» (suponemos que se trata de Anamangüí); 7) extremo erikuá, de salida y 8)

lugar donde se sitúa la cazuela que contiene los «derechos» del muerto que se han «despedido» con anterioridad (ondu-lando sobre el trazo básico va el gandó erikundi por el cual «parte» el sonido que despide al muerto). El segundo gandó, B, comprende 1) el tambor ekweñón que en los funerales sustituye al sese con el nombre de insún; 2) el bakurero, ahora fijando el lugar donde se sitúa la tinaja (por el güiro) de Sikaneka, sobre la cual descansa, inclinado y de revés, el muñón del muerto, (lo cual denota que se trata de signos por la muerte de un gran obón), la representación de su dignidad en vida, al cual se dirigen los trenos (en el bakurero se traza la firma del obón que, en este caso, parece ser un Mokongo); 3) Anamangüí; 4) signo de indiabacua (de jefe) con una de las patas de mbori y, sobre éste, lo que parece ser el signo de Isué; 5) Nasakó y línea discontinua para indicar que el resto del gandó está dibujado fuera del fambá; 6) la firma del muerto que es, en efecto, la de Mokongo y 7) extremo erikuá de despedida.

Los dibujos XXVIII y XXIX se alejan de lo que hasta ahora hemos visto en ereniyó. En el XXVIII se describe un paisaje con el río, la loma y la palma del mito con dos de los raros *sputniks* a que se ha hecho referencia. El XXIX, bajo el concepto de «muñón de Ntoqui», expone lo siguiente: 1) gallo blanco; 2) incienso; 3) más «derechos» con agua bendita y albahaca; 4) pluma de gallo; 5) piel de carnero; 6) piel de chivo «macho»; 7) piel de tigre; 8) piel de majá; 9) piel de jutía; 10) plumas. Estos dos gandós parecen productos criollos.

Finalmente, en el dibujo XXX, se ha dibujado, esquematizándola, la firma que aparece en el documento encontrado y reproducido por el historiador José Luciano Franco en *La conspiración de Aponte* titulada como «contraseña de origen» abakuá «usada por los conspiradores en sus documentos secretos». El signo posee, en efecto, características similares a las de los signos ñañigos, pero, como habrá de

verse, no exclusivas de ellos, por lo cual subsiste la duda respecto a la existencia del ñañiguismo desde fecha anterior a la comúnmente aceptada de 1834-1836, así como de la temprana utilización de la organización ñañiga con fines libertarios.

Nsibidi.

La presentación de los símbolos de nsibidi, la que fuera escritura y sociedad secretas de los ekoi en sus antiguos predios nigero-camerunianos tiene por objeto realizar su comparación con los ya estudiados de los ñañigos cubanos y dar una respuesta, lo más objetiva posible, al criterio que sustentan numerosos investigadores cubanos de que en nsibidi están los orígenes de ereniyó, quizá basándose en la afirmación de algunos estudiosos de ngbe-ekpe sobre el uso de caracteres nsibidi en las dichas sociedades secretas del Viejo Calabar.

Sólo se han podido obtener algunas muestras gráficas en el libro de Amaury Talbot *In the Shadow or the Bush* y en un número de la revista *Correo de la UNESCO*,⁶ que reproducimos exponiendo sus significados:

- Figura I. Pareja que pertenece a la Asociación Egbo: la pluma Egbo (Ngbe).
- „ II. Una sociedad con su bandera de combate.
- „ III. Piel de leopardo.
- „ IV. Pelea entre esposos. Acostados de espaldas con almohada entre ambos.
- „ V. Una mujer desea casarse con un hombre y la gente se opone.
- „ VI. Una mujer que desea liberarse de su esposo.
- „ VII. Pareja separada por un río (con canoas atadas a cada ribera).

- „ VIII. Pareja de amantes esposos que se abrazan fuertemente (con brazos extendidos) y con alegría. Poseen tres almohadas y una mesa a cada lado.
- „ IX. Pluma Egbo (Ngbe).
- „ X. Signo Egbo (Ngbe).
- „ XI. Cangrejo.
- „ XII. a) un hombre entra en el pueblo; b) camina entre dos filas de casas; c) llega a la casa Egbo (Ngbe).
- „ XIII. Símbolo de Ngbe con doble hacha, cetro nudoso y pluma. (Los dos óvalos pueden representar «huevos de la fertilidad».)

Nsibidi consiste en pictografías muy convencionalizadas que, excepto por algunos elementos aislados —el muñón, la pluma estilizada, los «huevos de la tierra» ekoi—, no presenta, al menos en cuanto a las pocas expresiones gráficas que hemos podido conocer, similitud con la ideografía ereniyó.

No sucede así cuando comparamos la grafía ñáñiga con la escritura bantú conservada en Cuba en la «Regla Conga» algunas de cuyas firmas presentamos bajo el título de «signos congos». Se trata de.⁷

I Sarabanda oriyumba Vence-guerra donde los círculos, óvalos, líneas, flechas cruzadas, triángulos, cuatro-vientos... recuerdan de inmediato a dibujos ñáñigos ya vistos y donde el signo \$ señala uno de los objetivos primordiales perseguidos por sus usufructuarios en Cuba.

El II, el III y el IV nombrados Centella-ndoki, Centella y Chola-Wengue son casi idénticos a la firma de Iyamba.

El V es, prácticamente, un gando: Sambia.

El VI, en apariencia también muy sincretizado, Lucero o Cuatro-vientos, semeja un cáliz cristiano.

El VII, «firma para devolver el daño», con sus flechas cruzadas vuelve a recordarnos la firma de Iyamba.

Lo expuesto subraya la necesidad de efectuar investigaciones comparativas entre los remanentes de estas escrituras africanas en Cuba y sus equivalentes originarios en las costas occidentales de África. En lo que a Cuba se refiere, las similitudes entre las grafías ereniyó y las de la «Regla Conga» ratifican, una vez más, el origen de éste en pueblos africanos de dicha procedencia, acaso con aspectos culturales más generalizados que el dado por la escritura ekoi nsibidi.

NOTAS

Anexo 5

¹ Ya se ha hecho referencia al uso del yeso, ngomo, amarillo y/o blanco, los colores de la vida y la muerte que se imponen de acuerdo al carácter de una u otra ceremonia: amarillo, por ejemplo, para las iniciaciones, y blanco, para los funerales.

² Fernando Ortiz: *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. ed. cit., p. 20.

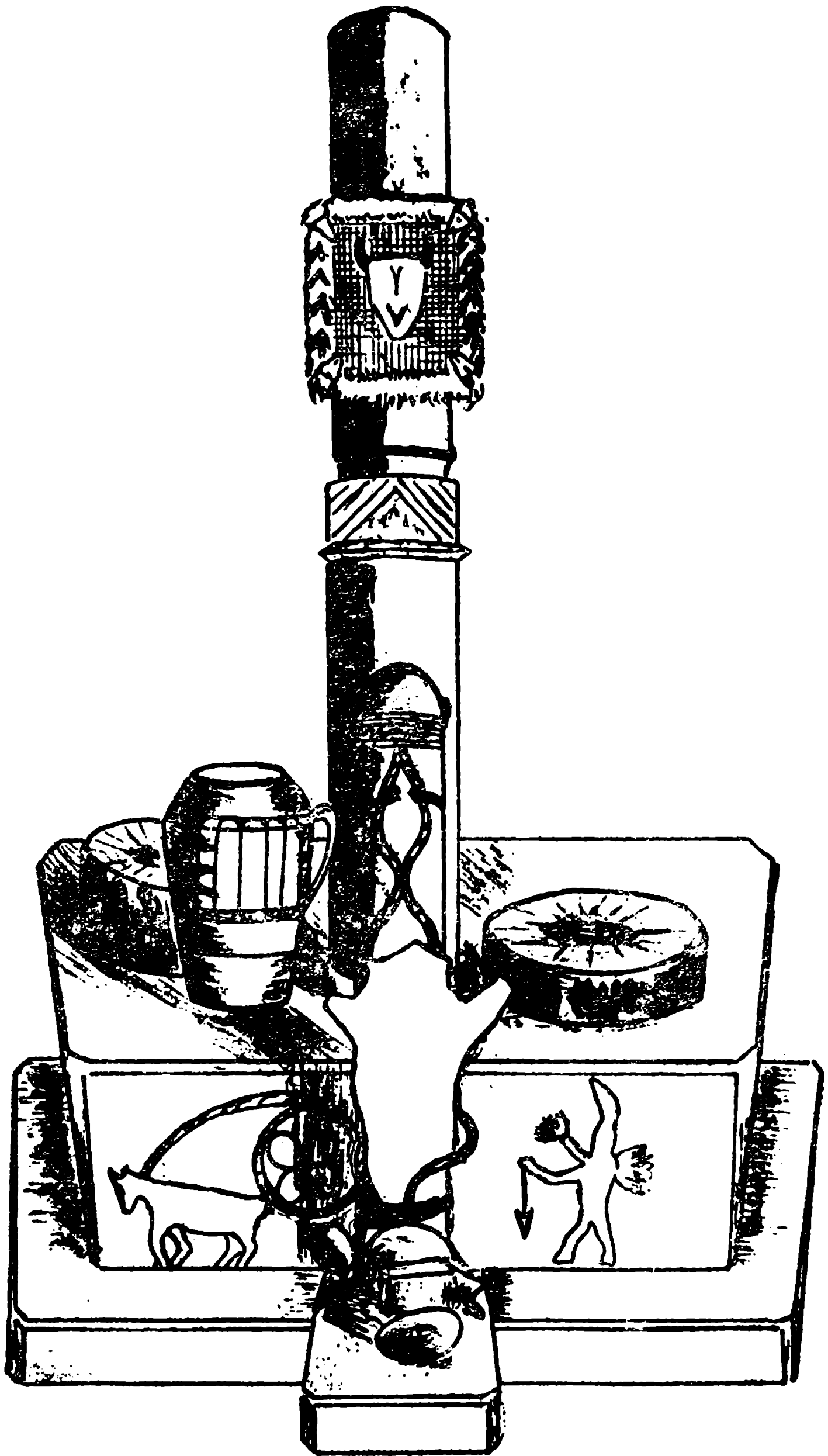
³ Lydia Cabrera: *El monte*, ed. cit., p. 219.

⁴ Argeliers León: «El círculo de dominación». (En: *Revista Universidad de La Habana*, nos. 196-197, 2-3, 1972, p. 134.)

⁵ Lydia Cabrera. *La Sociedad Secreta Abakuá*, ed. cit., pp. 279-281.

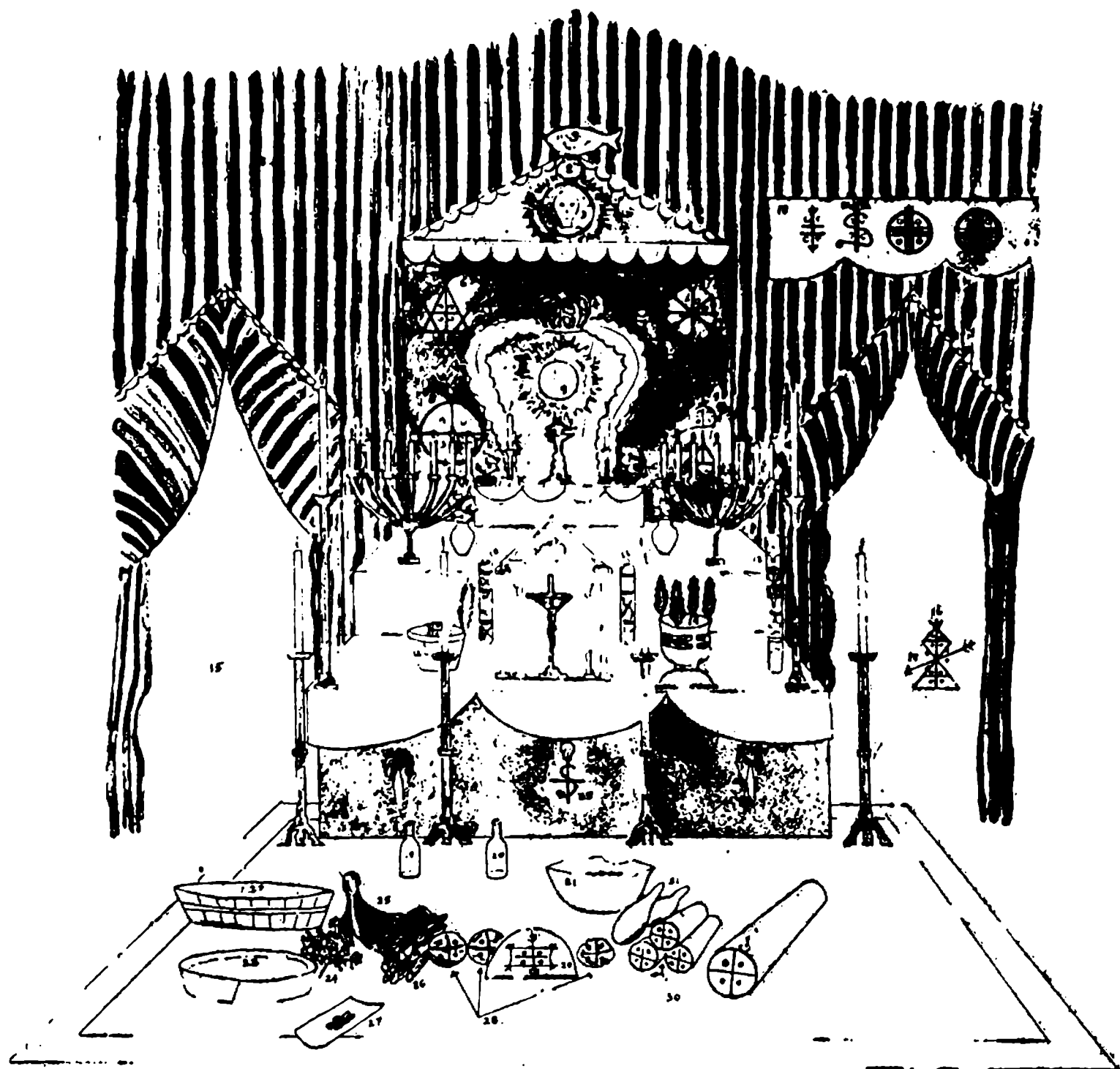
⁶ Joseph Ki-zerbo: *A Continent Viewed from Within. The Written Word*. (En: *The Unesco Courier*; august.-september 1979.)

⁷ Tomados de un Boletín de la revista *Archivos del Folklore*.



*Piedra sagrada y pilar de una casa Egbo Eko
Talbot: The Peoples of Southern Nigeria*

ALTAR DE NYEGUEYE (para ceremonia fúnebre)



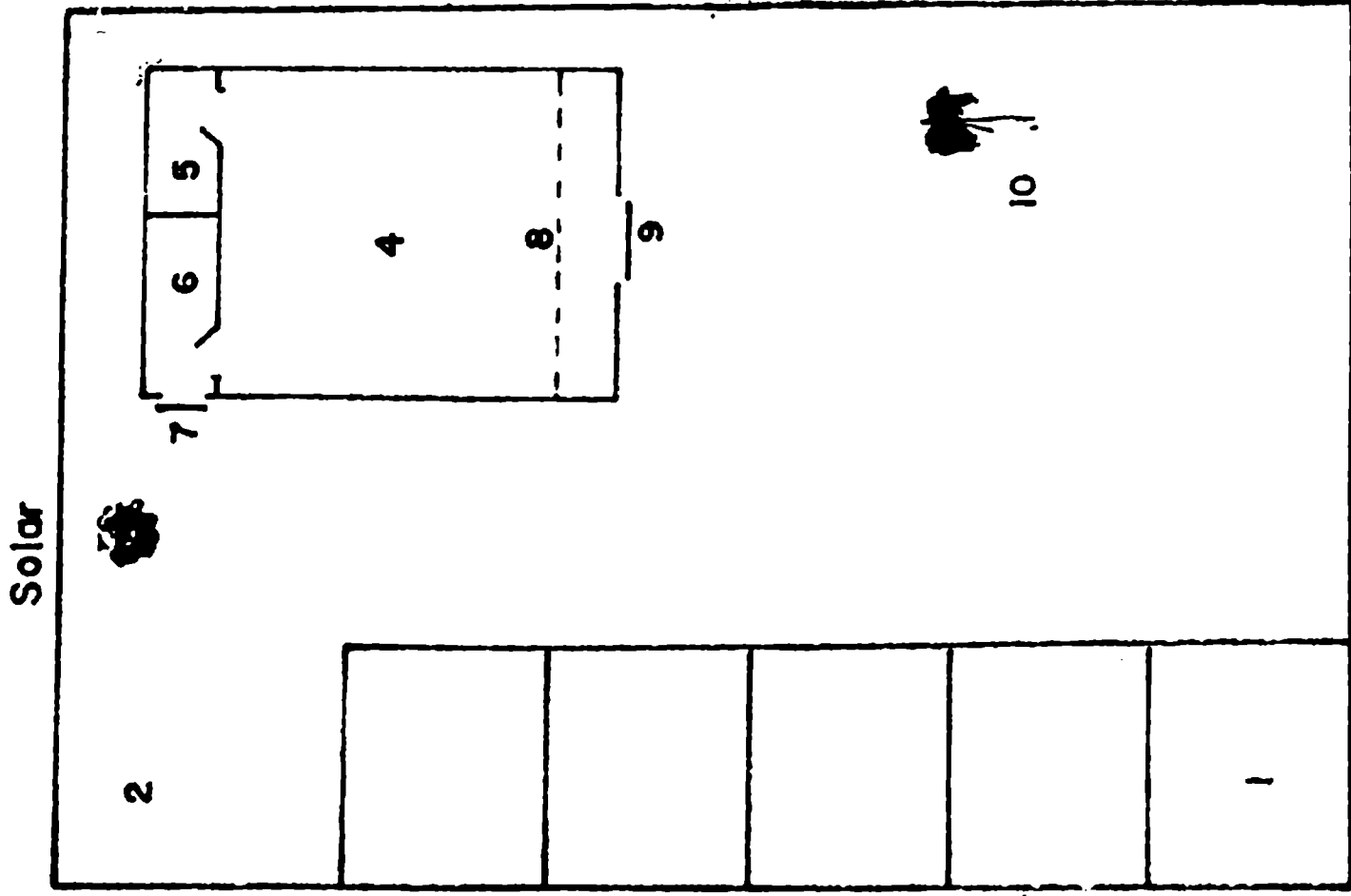
LEYENDA

- | | | |
|----------------------------------|-----------------------------------|---------------------------------------------------------------------|
| 1- Tanze | 12- Palo Mokongo | 22- Batea para limpiar Nasakó , piezas (agua) |
| 2- Vasija de Sikán | 13- Crucifijo-Adornos oro y plata | 23- Palangana con agua bendita, albahaca y escoba amarga Navío |
| 3- Sol-calavera | 13- Tambor Mpegó | 24- Escoba amarga |
| 4- Adornos oro y plata | 14- Sese -aribó | 25- Gallo para sacrificio |
| 5- Hoste con hostia verdadera | 15- Entrada vestuario | 26- Caña |
| 6- Firma de Isué sobre tela roja | 16- " Fo-ekue | 27- Teja con brazas |
| 7- " " lyamba " " " | 17- Firma Isunekue | 28- Tres piedras para fogón |
| 8- " " Mokongo " " | 18- Paño con firmas | 29- Cazuela con comida para muertos Firma de Nkandemo |
| 9- " " ? " " | 19- Aguardiente | 30- Piezas de música de otra potencia, plantada a la vez Su ahijado |
| 10- Palo Abasongo | 20- Vino seco | 31- Maracas |
| 11- " Mosongo | 21- Cazuela Mokuba | 32- Fonda morado con franjas doradas |
| | | 33- Firma del muerto |

NYEGUEYÉ (Lucero, príncipe) de Regla en 1927



Frente

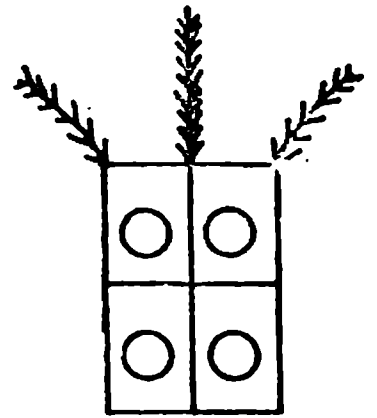
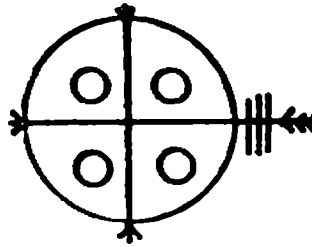
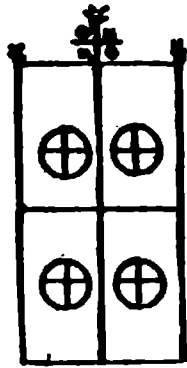
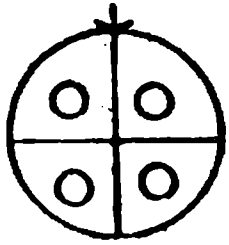


- 1-Cuartería
- 2-Inodoro
- 3-Ceiba
- 4-Fambá
- 5-Fo-ekue (cuarto del Secreto)
- 6-Vestuario (no siempre)
- 7-Puerta o ventana Anamangui
- 8-Cortina tela amarilla
- 9-Puerta (con sello de potencia)
- 10-Palma joven
- 11-Palma (fuera del fambá)

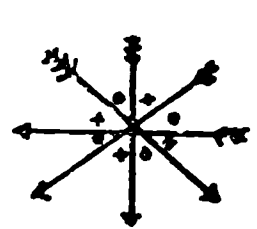
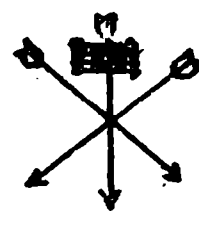
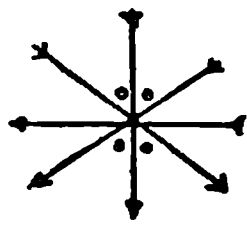
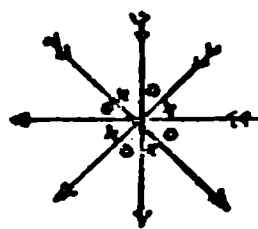
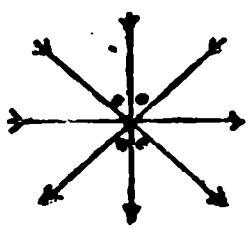
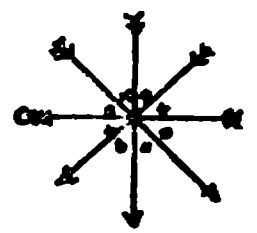
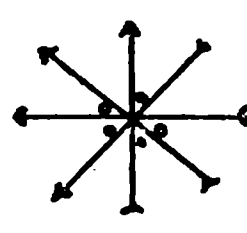
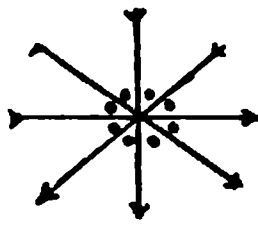
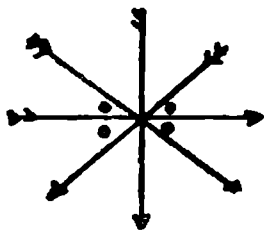
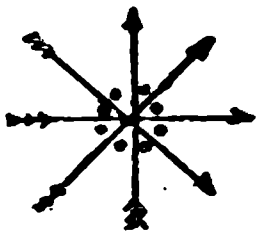
- Pintado de blanco y azul
- Casa de madera a dos aguas en un suburbio
- Firma de Famballin
- Sin ventana, piso de cemento
- Localizado entre el viejo y nuevo cementerio de Regla
- Cerca del río, la ceiba, la palma, una loma y el cementerio
- Luz eléctrica en el techo

A. FIRMAS

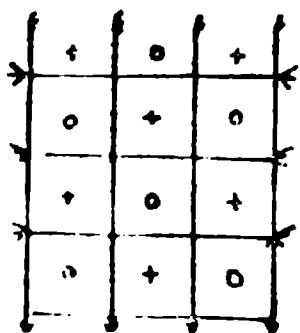
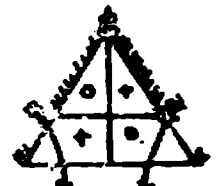
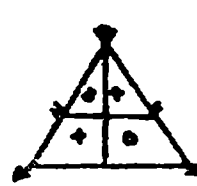
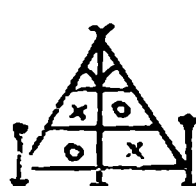
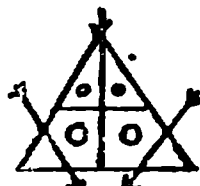
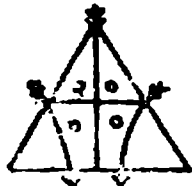
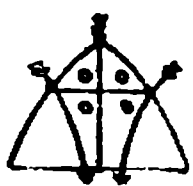
Mokongo



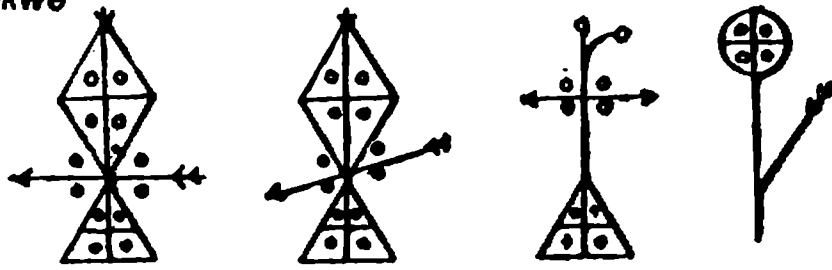
Iyamba



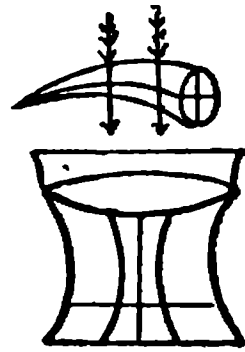
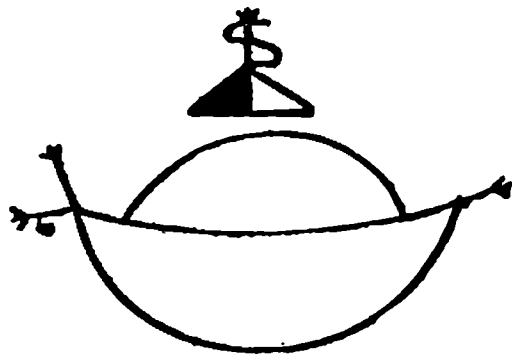
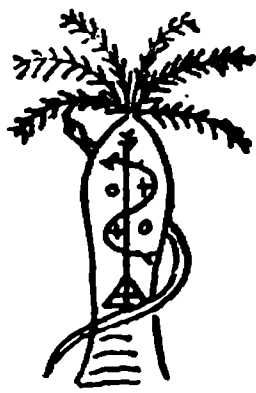
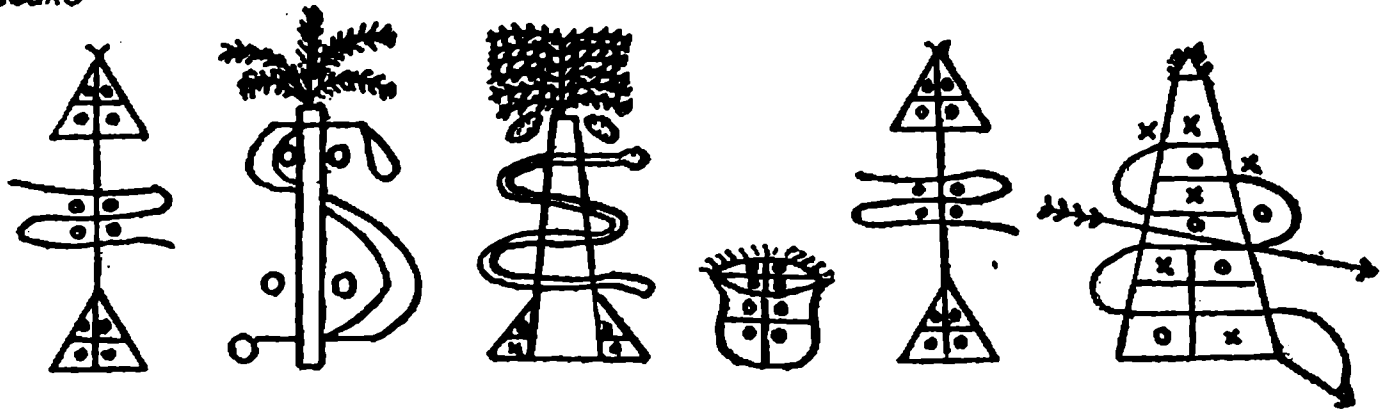
Isue



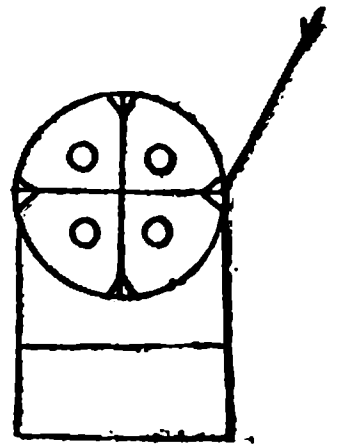
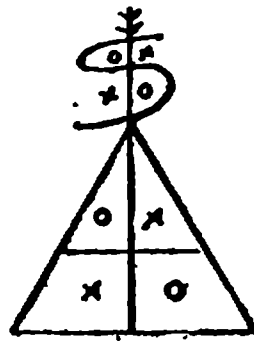
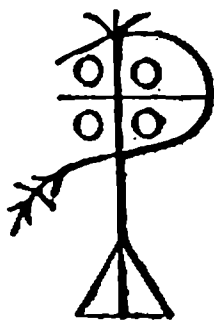
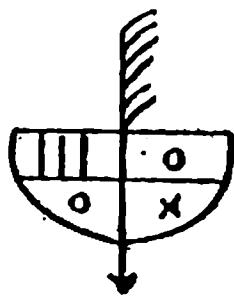
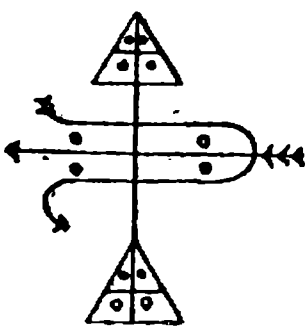
Isunekwe



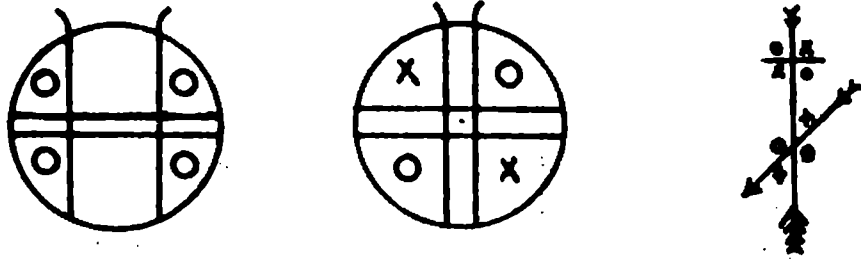
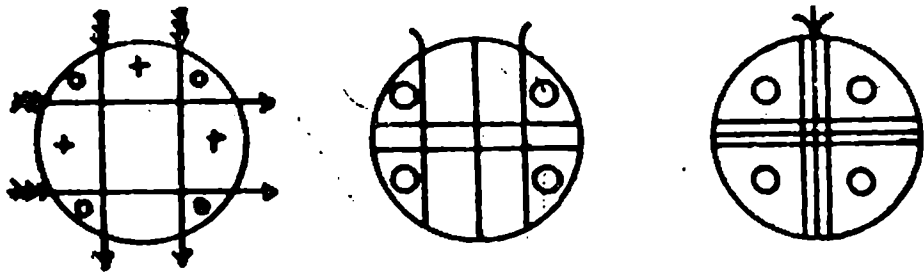
Nasakó



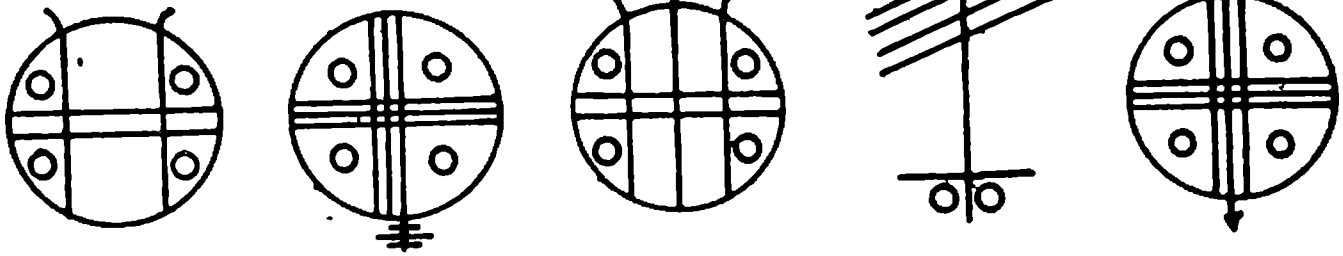
Mpegó



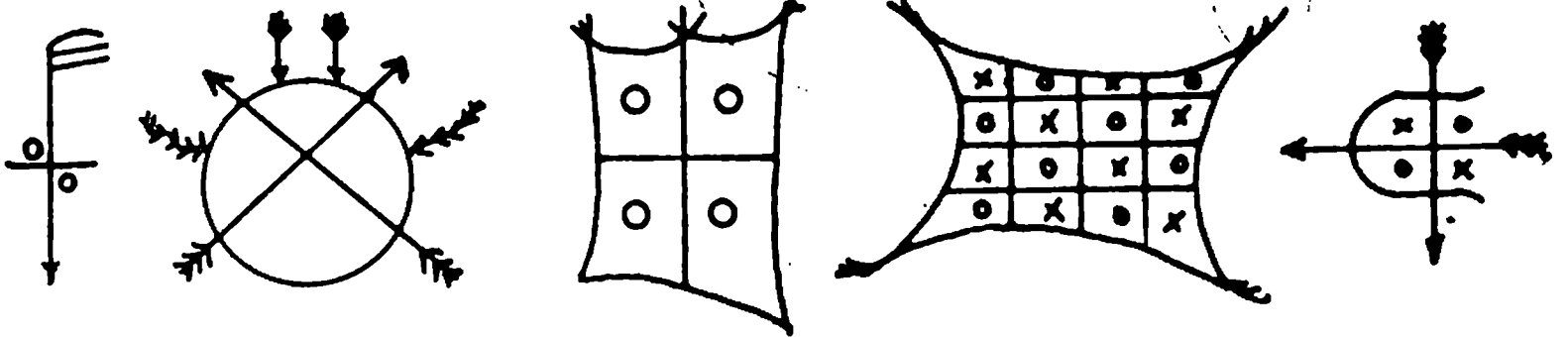
Mosongo



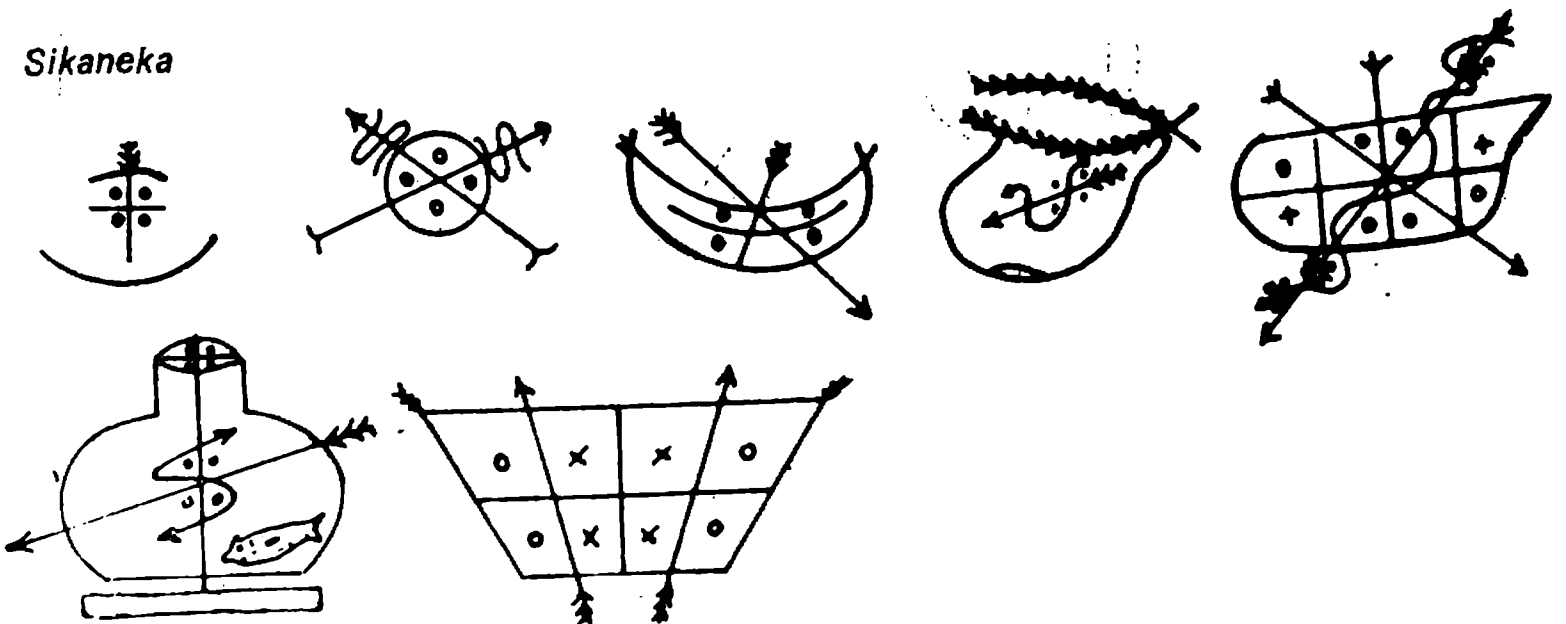
Abasongo



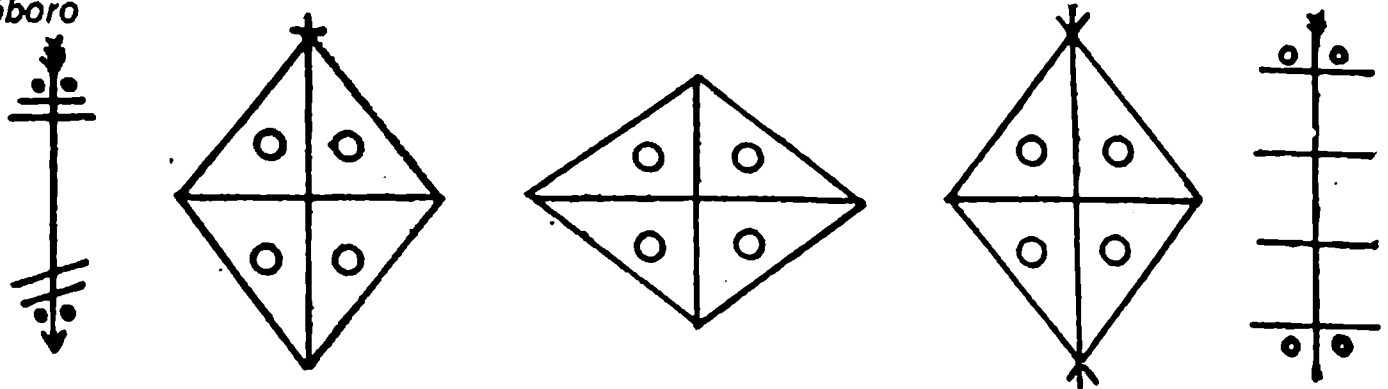
Ekwenón



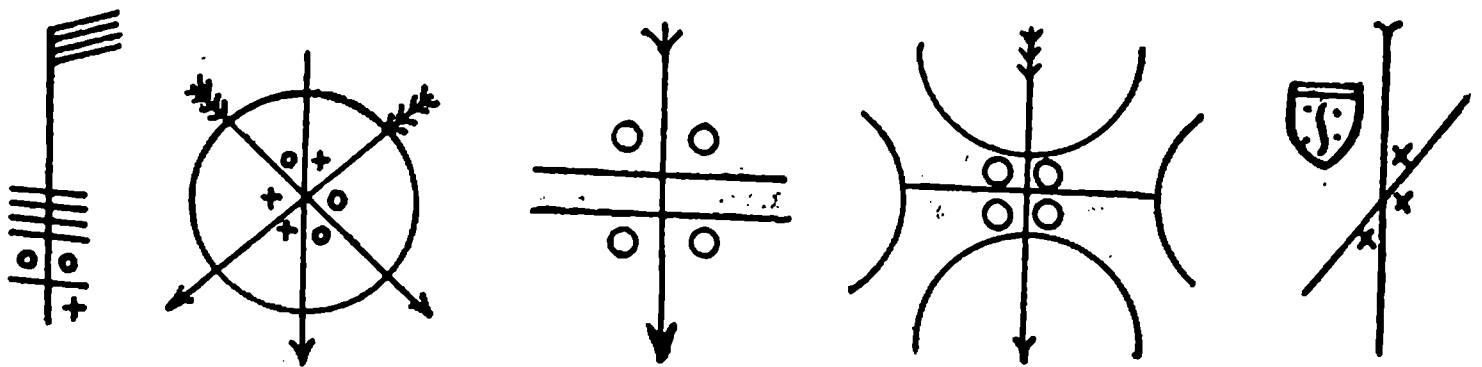
Sikaneka



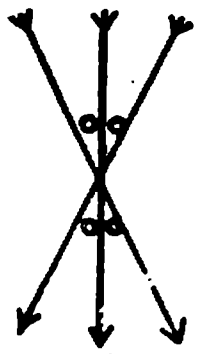
Nkóboro



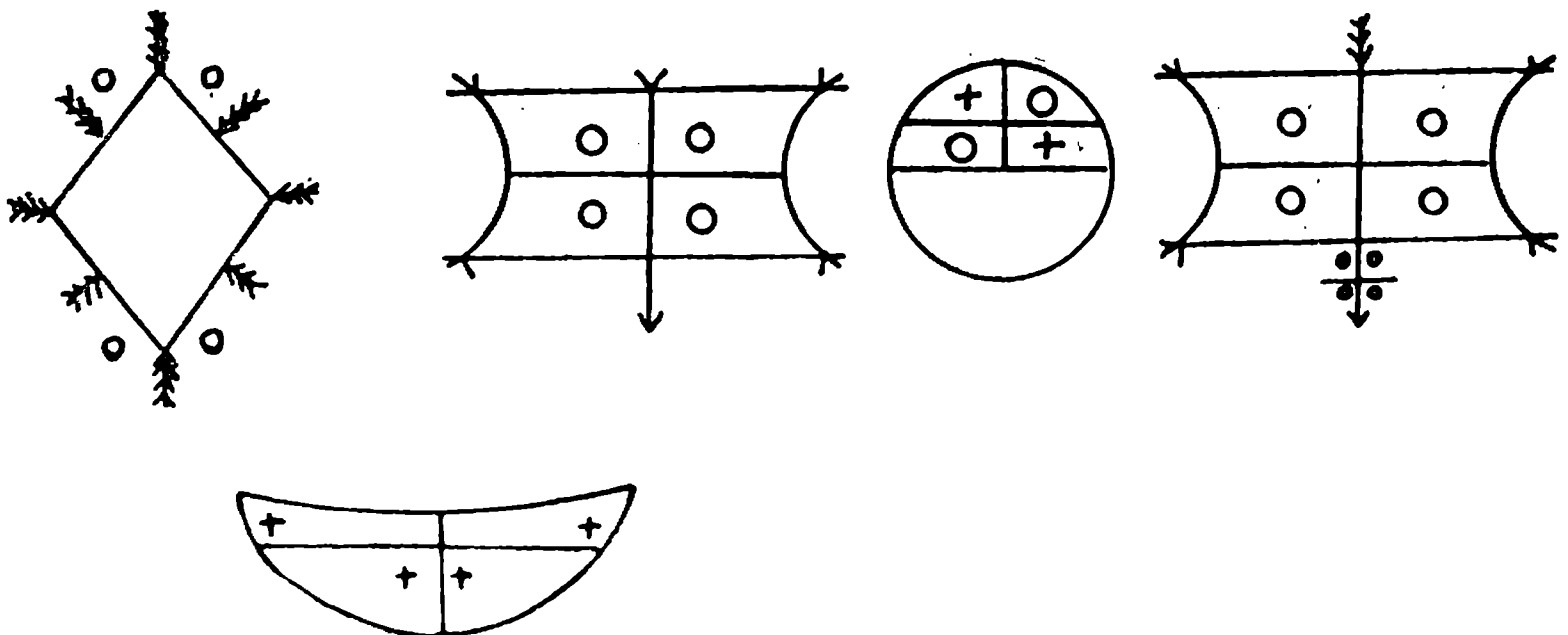
Nkikamo



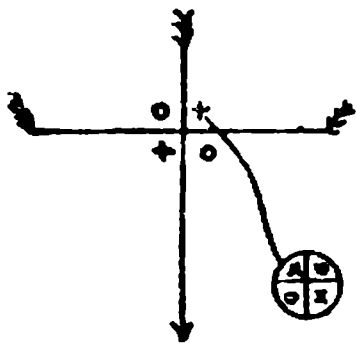
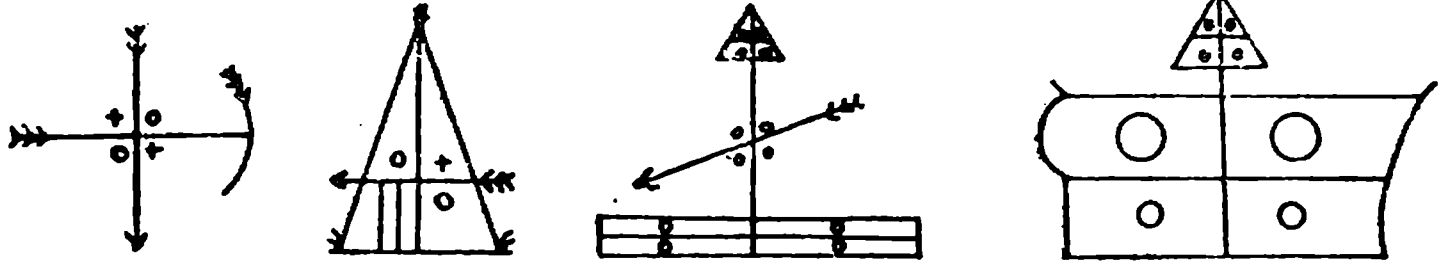
Nkrikamo como Obón Ntui



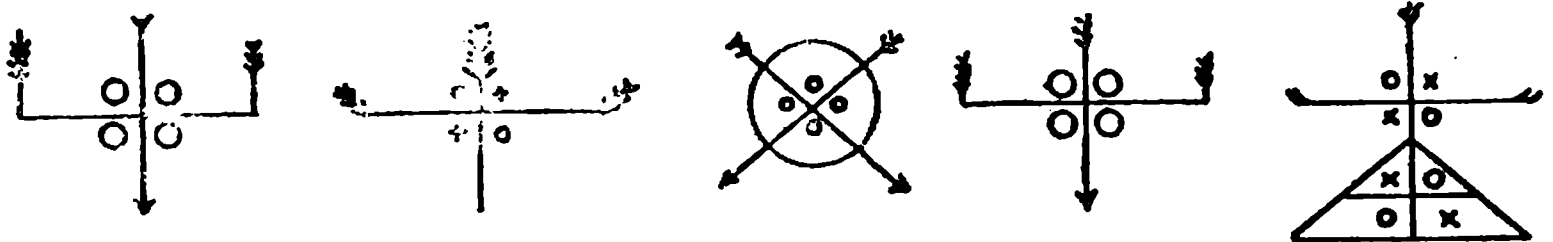
Nkandemo (Nkandembó)



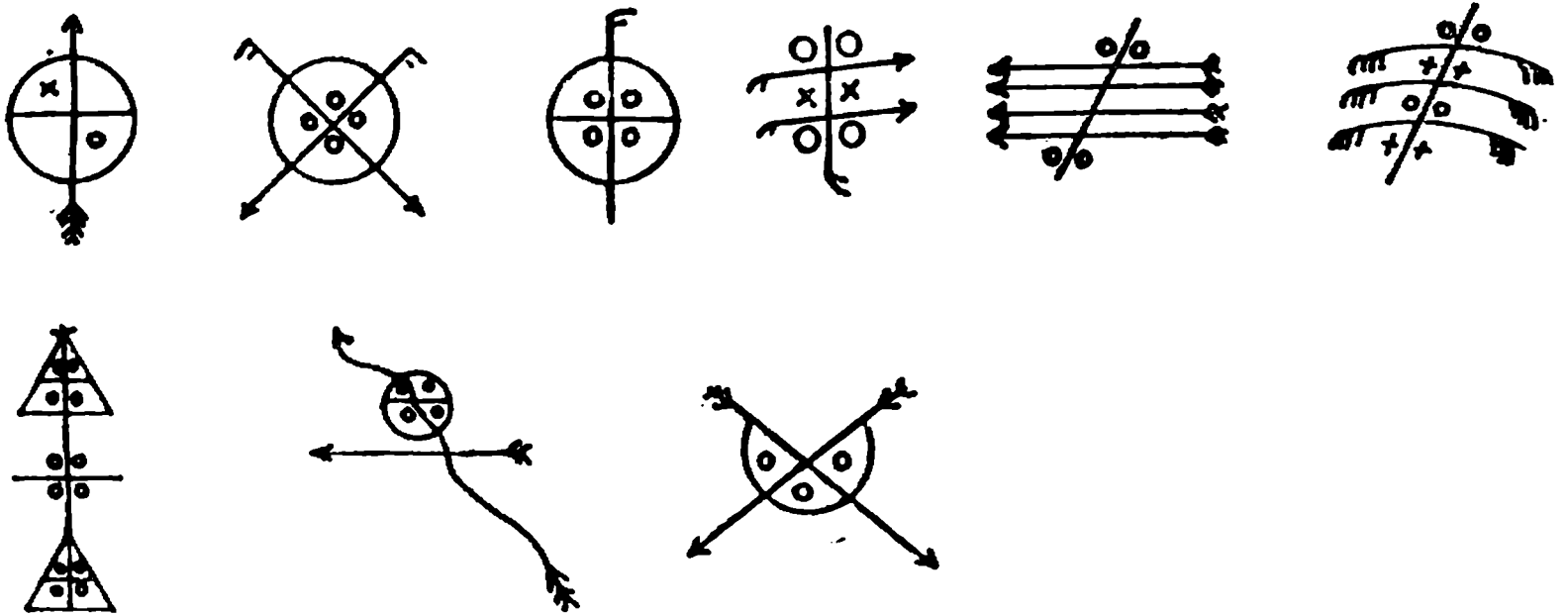
Eribangandó



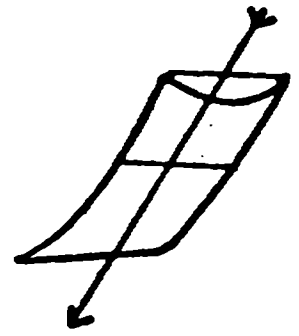
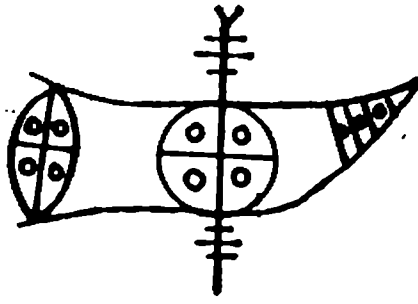
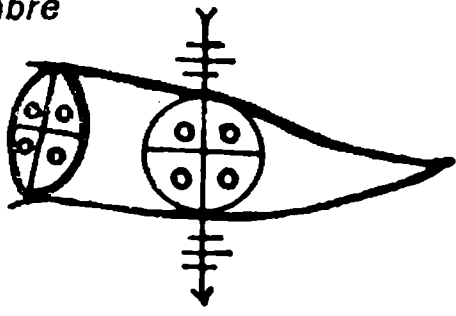
Morúá Luanga



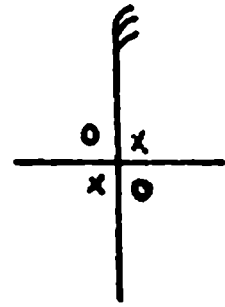
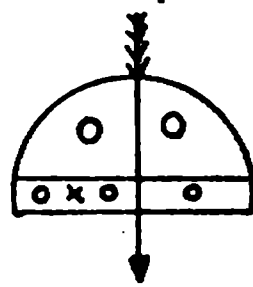
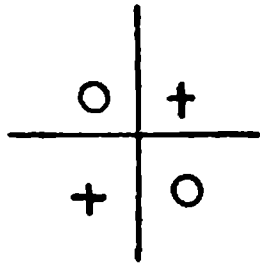
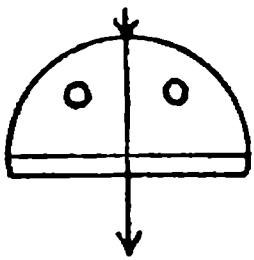
Anamangül



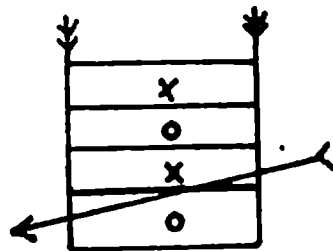
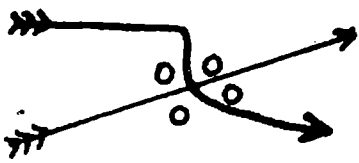
Ekuabre



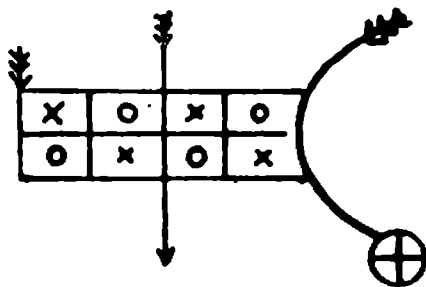
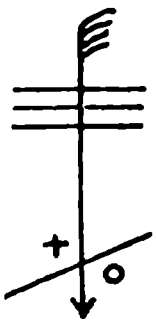
Mboko



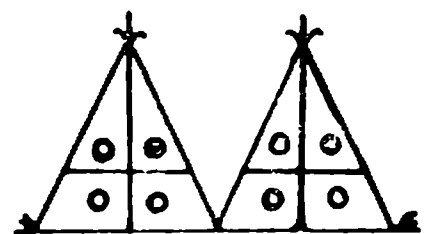
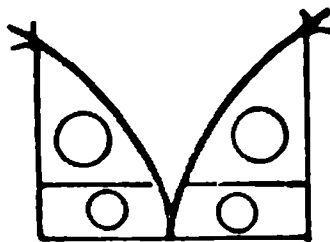
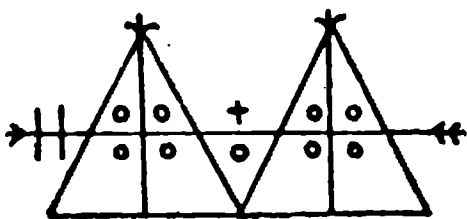
Mbákara



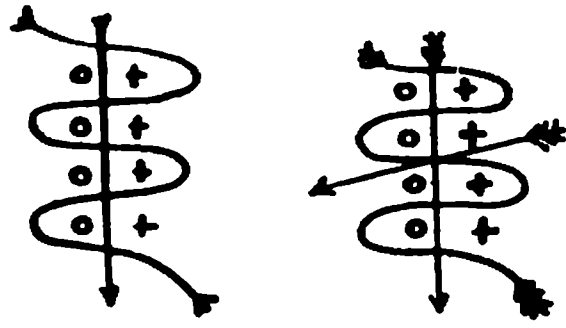
Nkánima



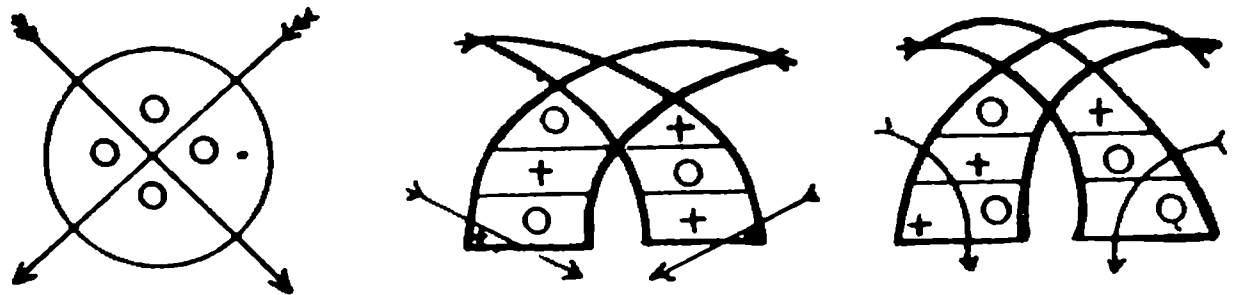
Los Abere



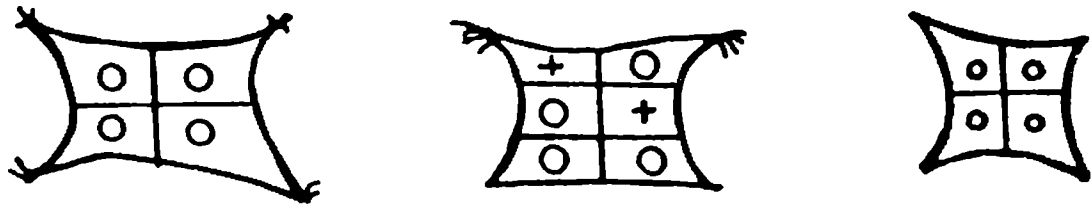
Kofombre



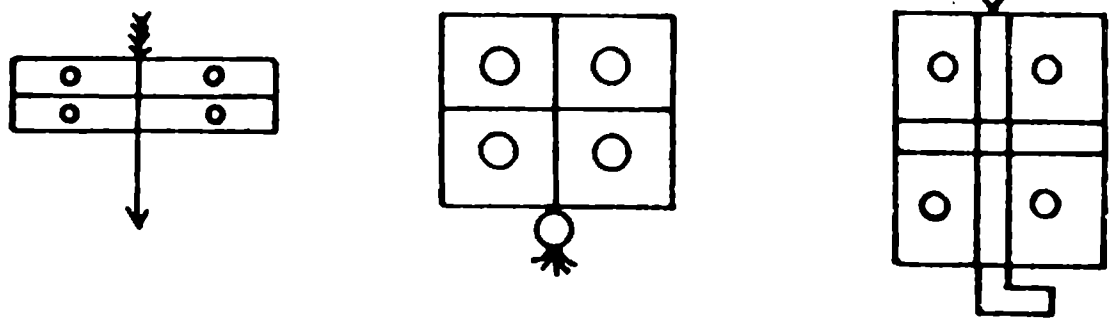
Koifán



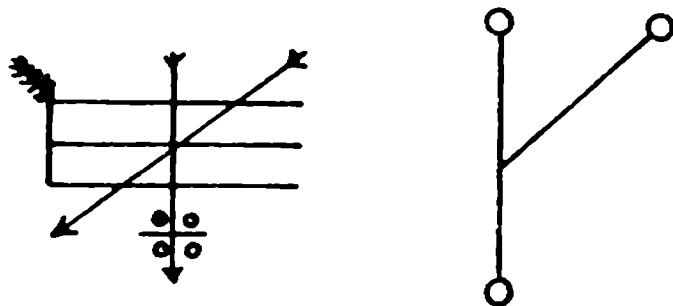
Fambaroko (Monifambá o Famballin)



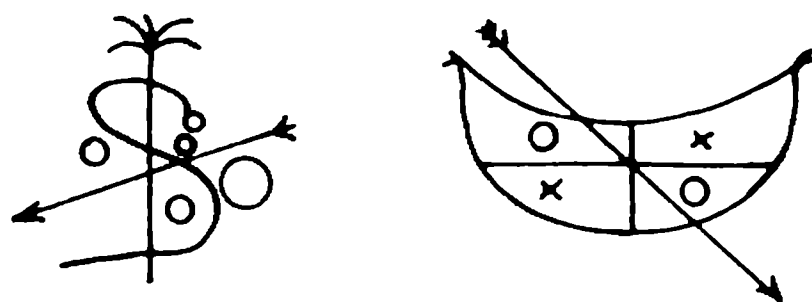
Kundiabón



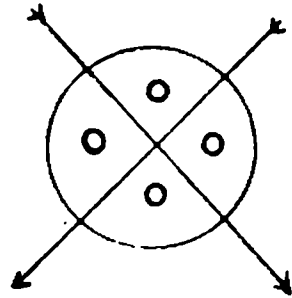
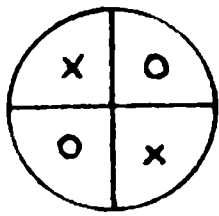
Abasi



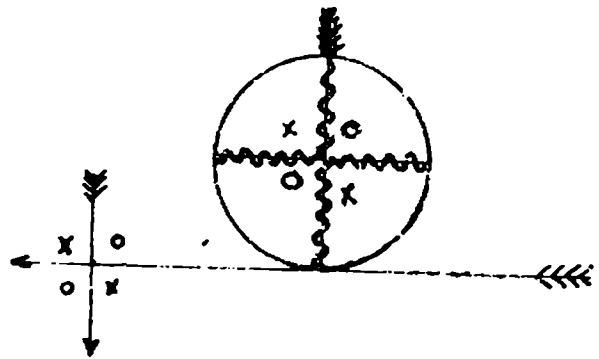
Maribá



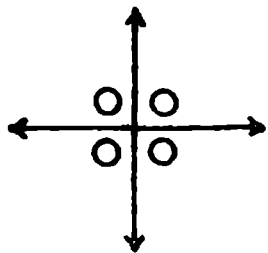
Moruá Ngomo



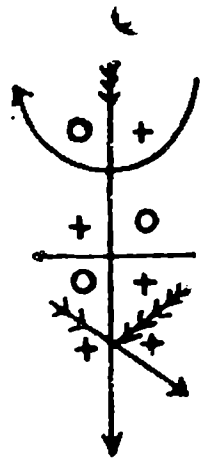
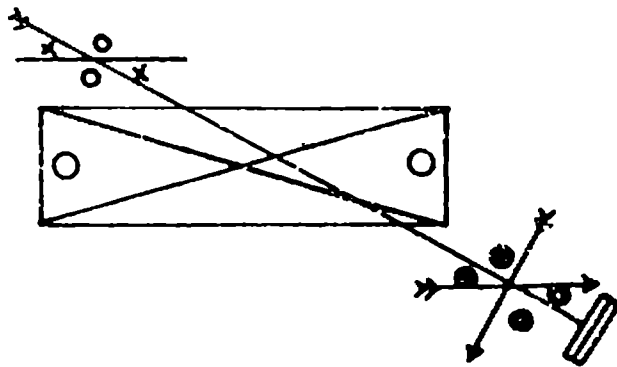
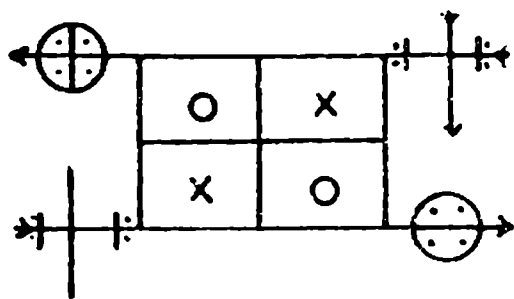
Ibiandi



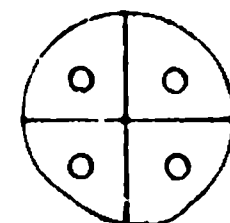
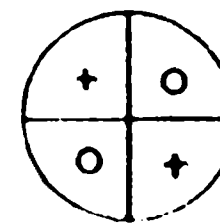
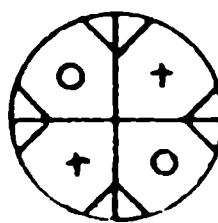
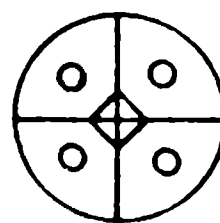
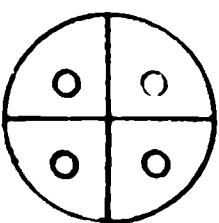
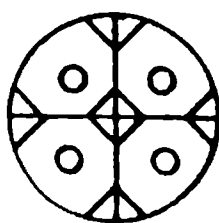
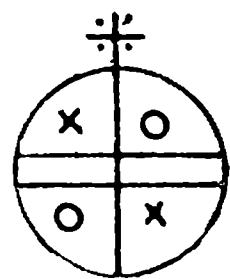
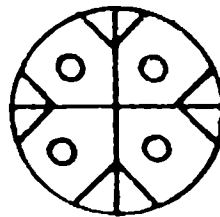
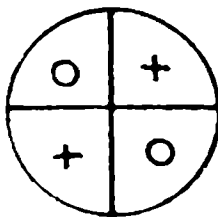
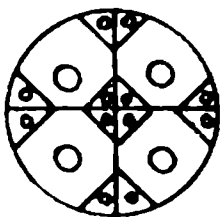
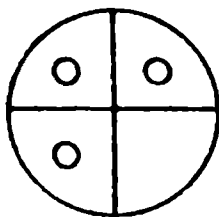
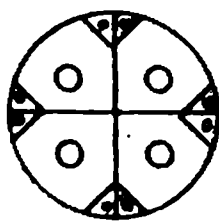
Moniboncó



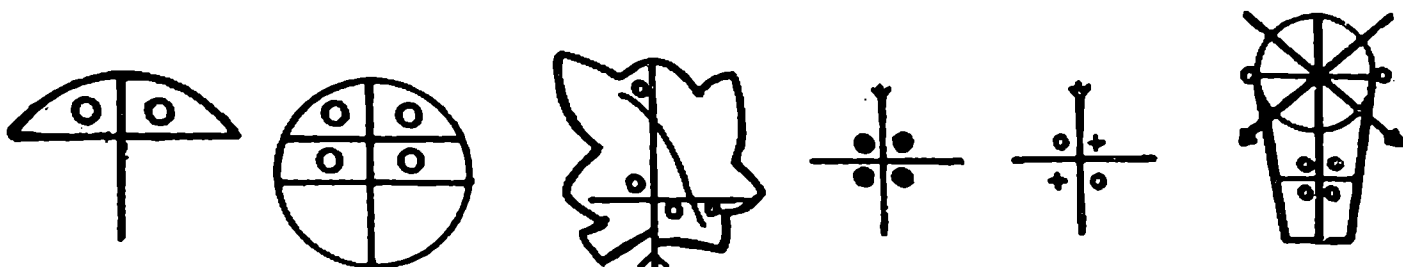
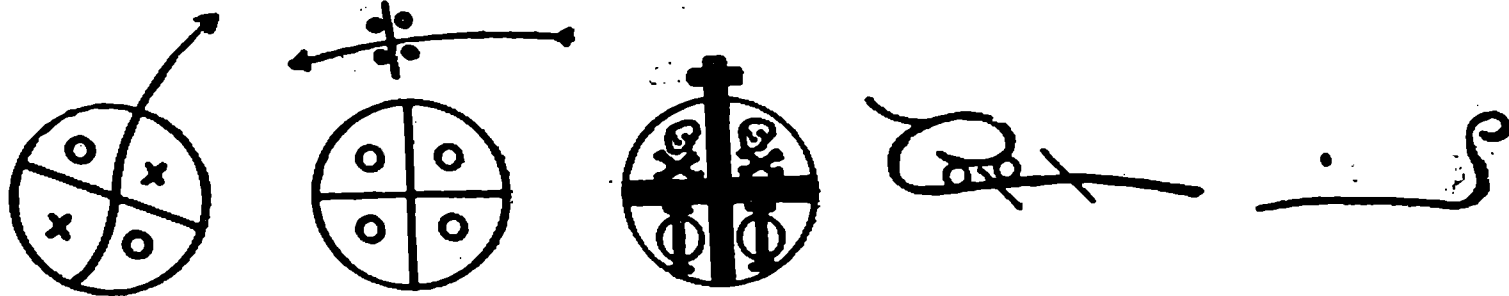
Obón Abanekwe



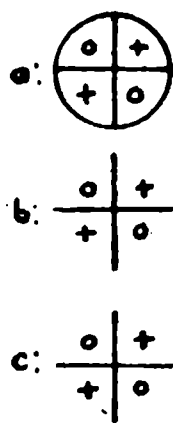
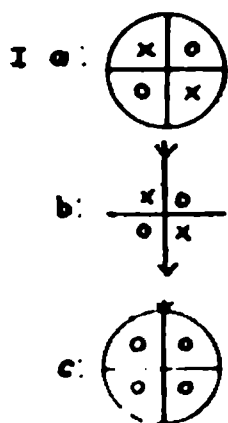
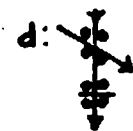
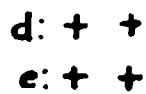
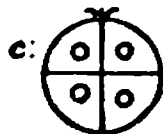
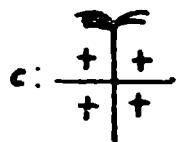
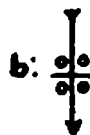
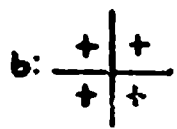
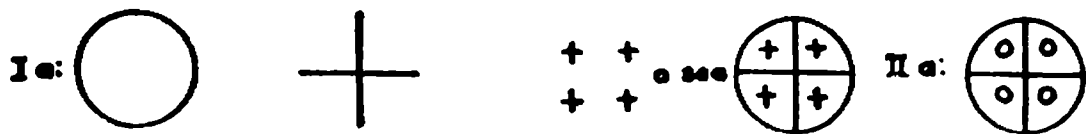
Rayado de tambores

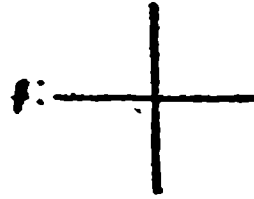
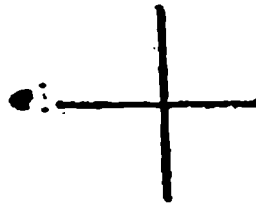
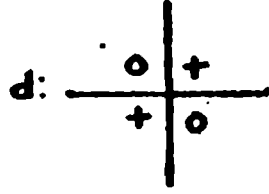
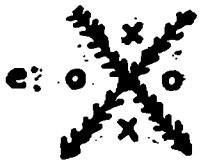


OTROS SIGNOS

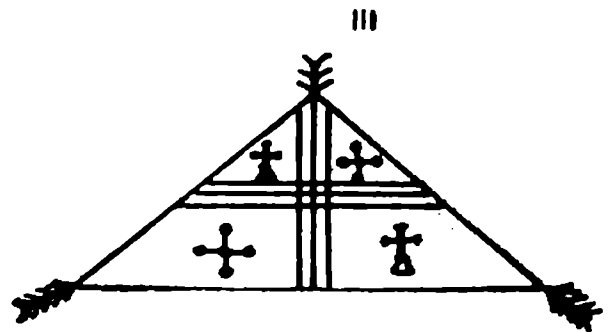
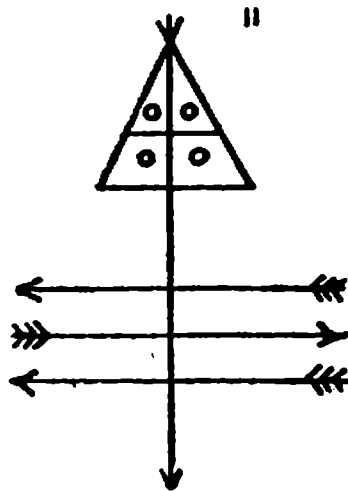
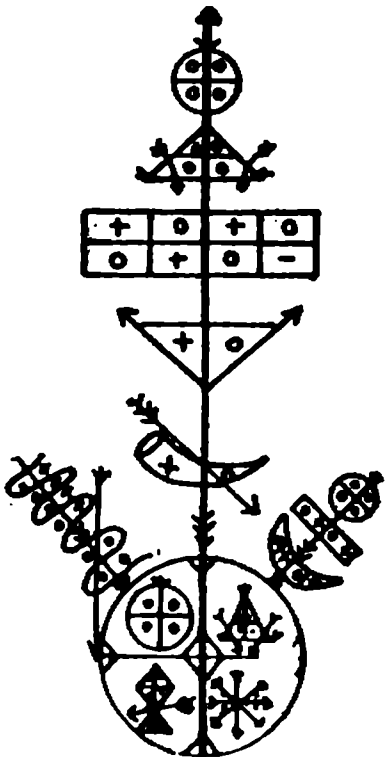


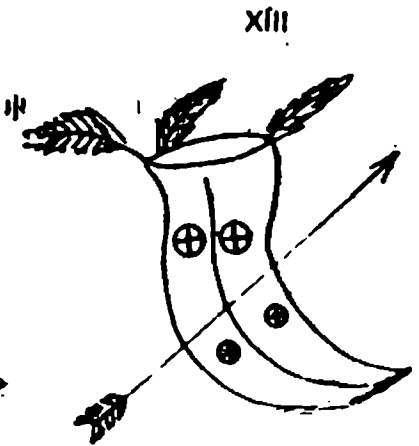
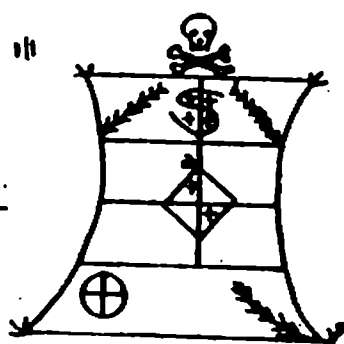
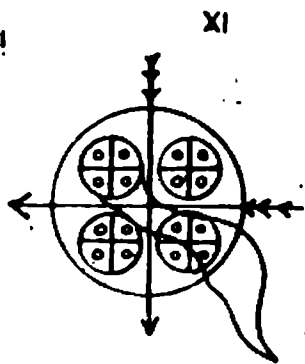
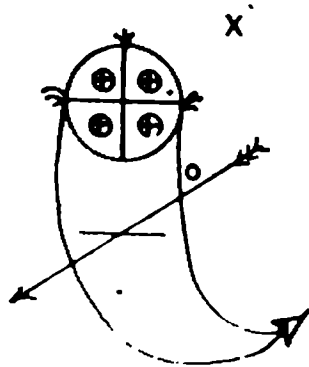
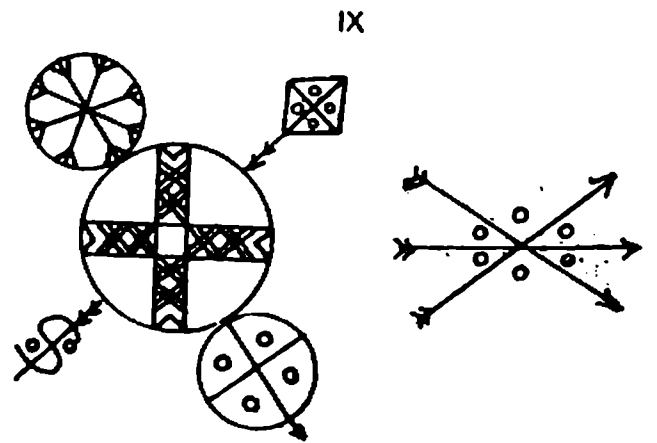
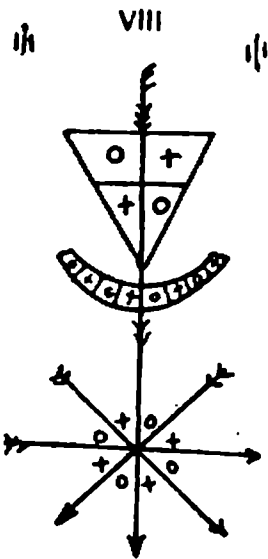
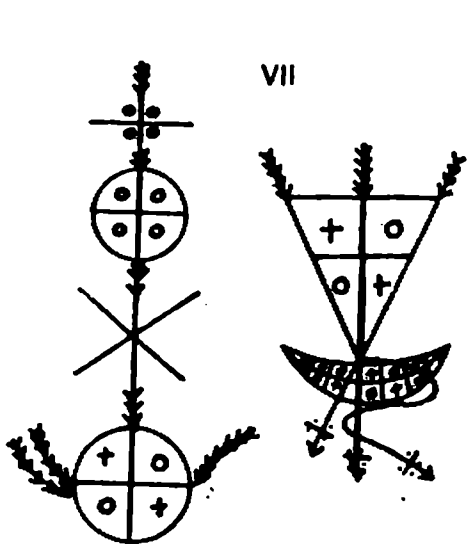
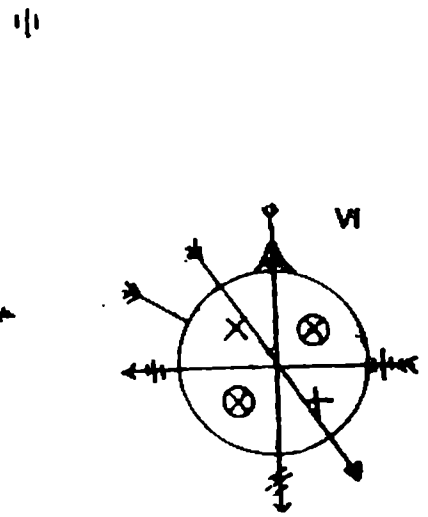
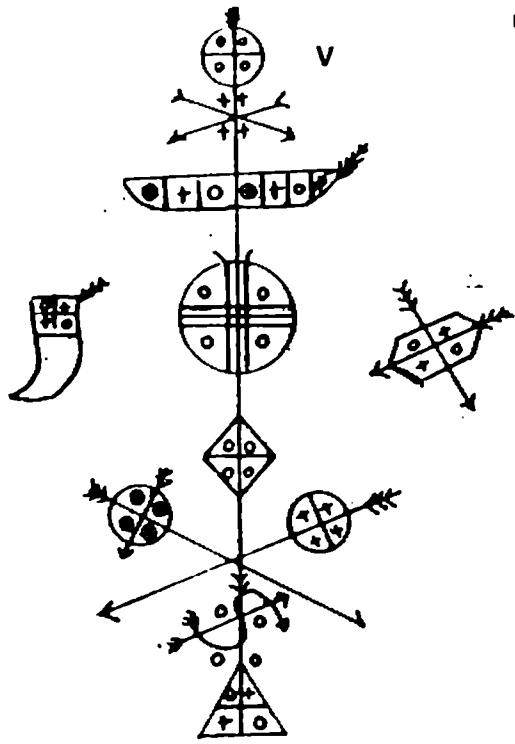
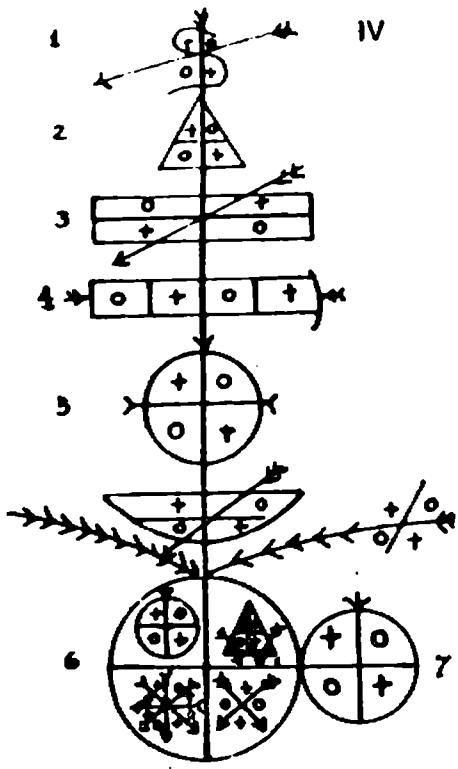
Rayado de iniciados y obones

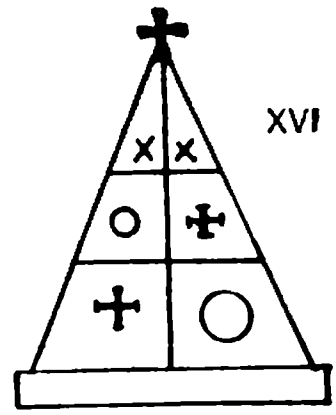
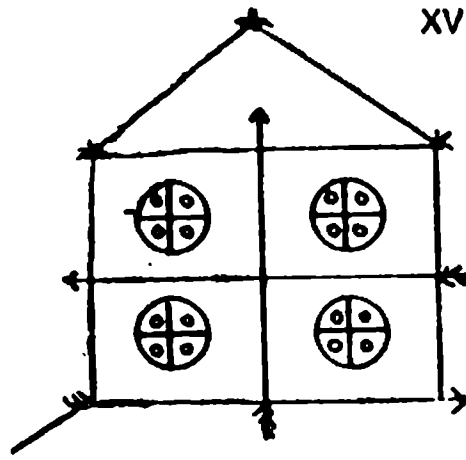
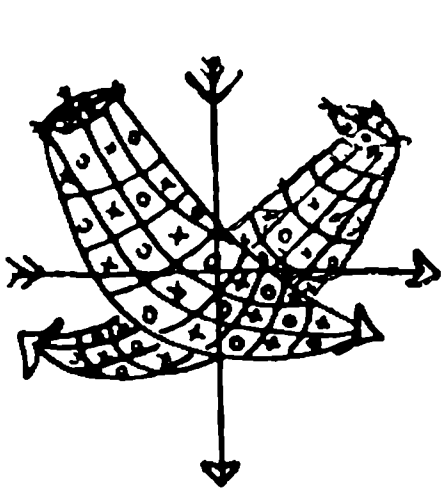




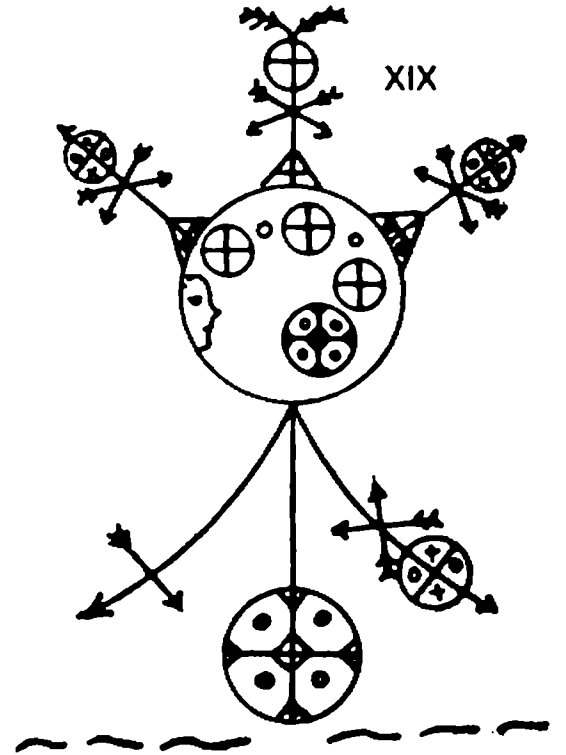
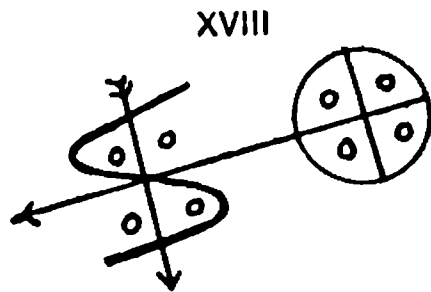
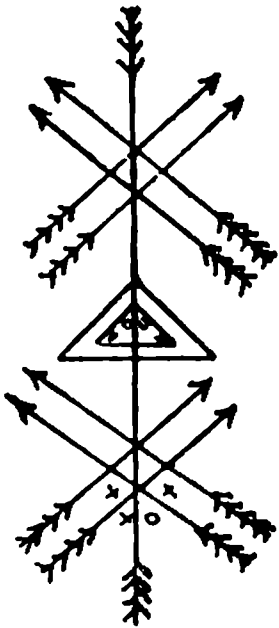
B. Sellos



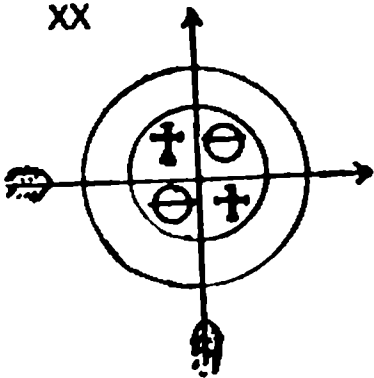




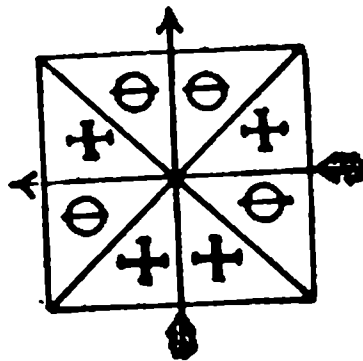
XVII



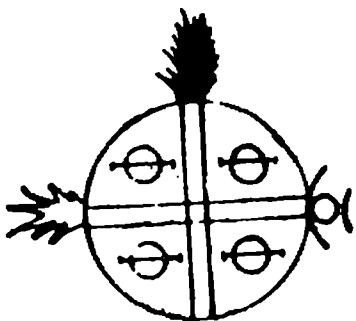
XX



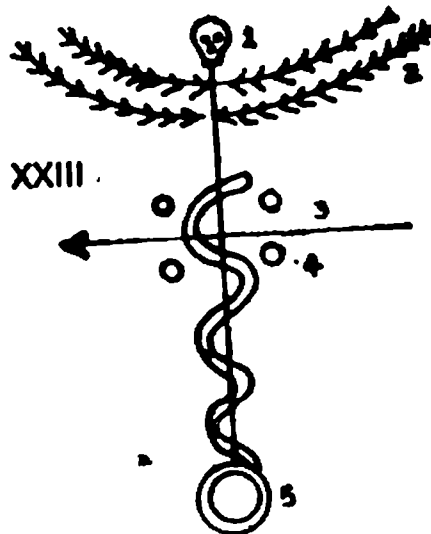
XXI



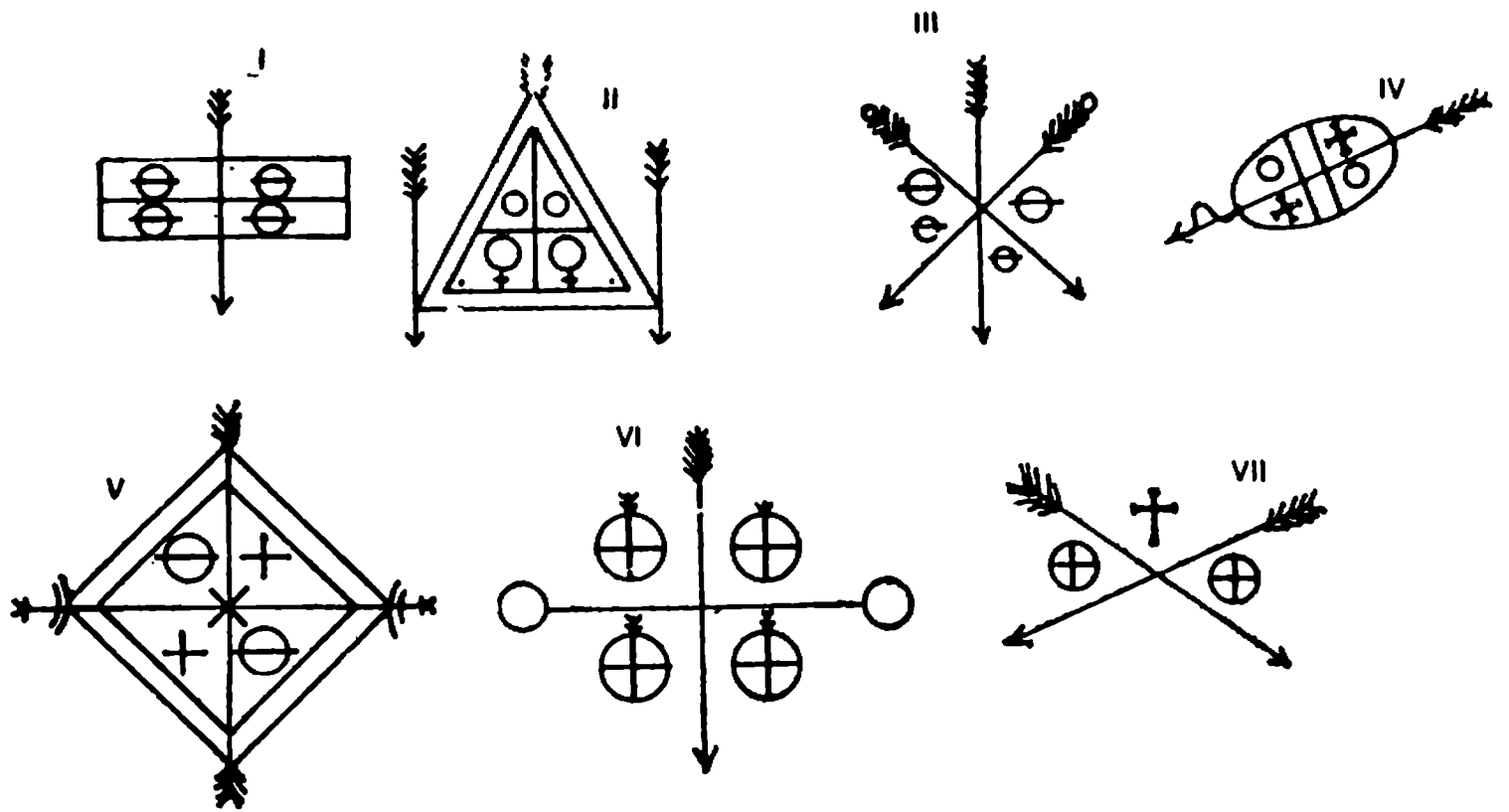
XXII



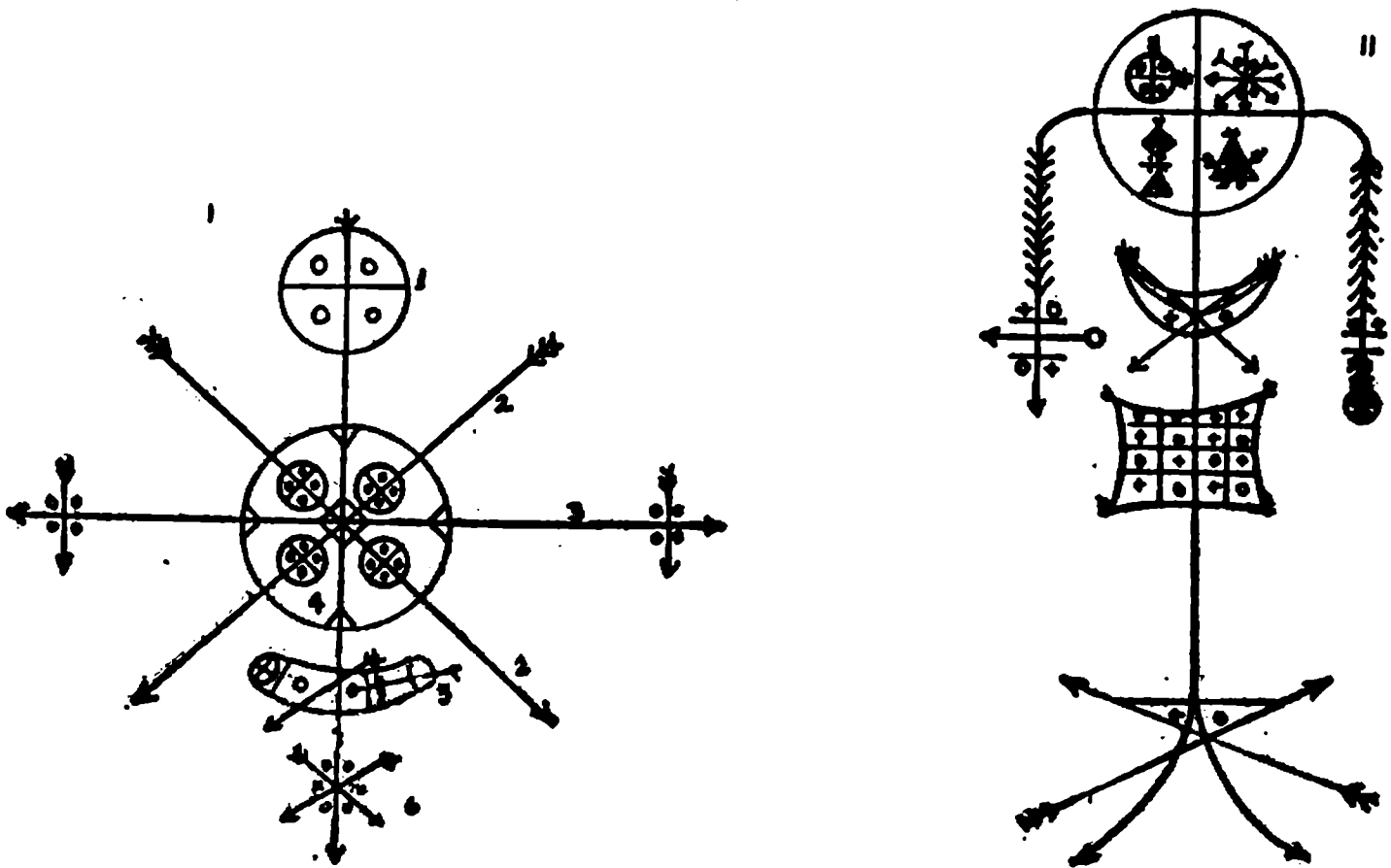
XXIII

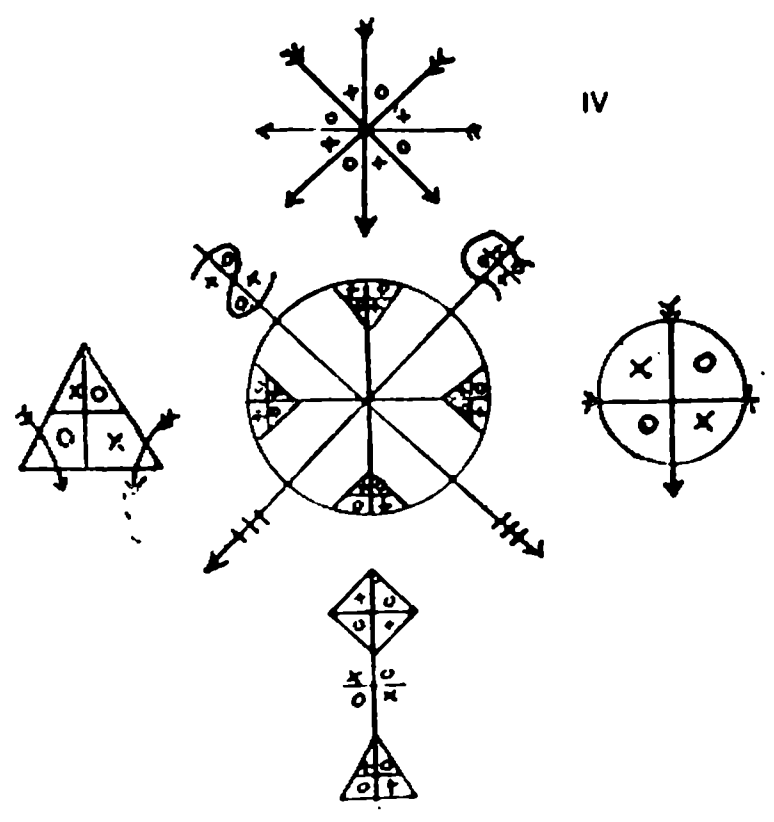
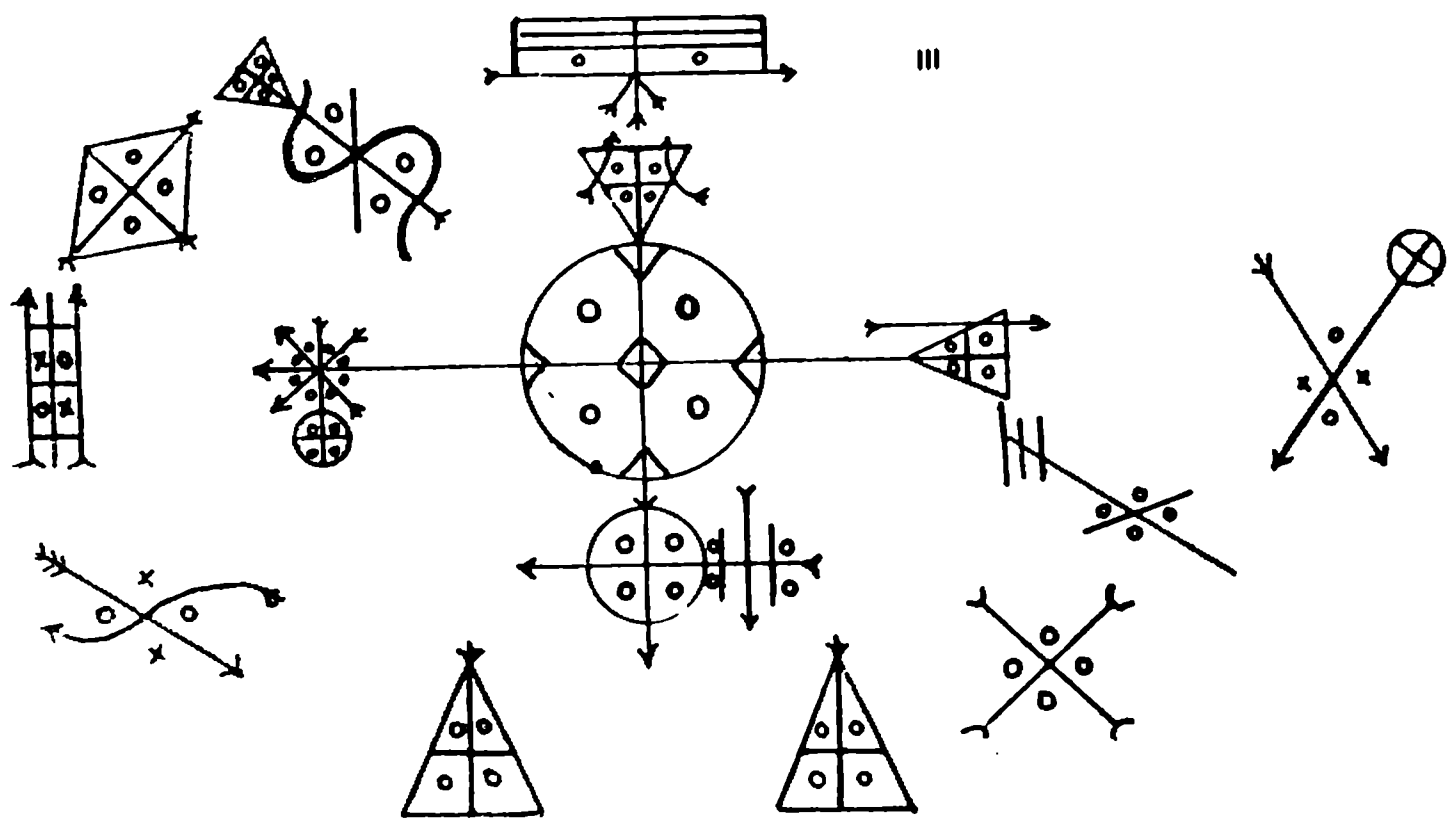


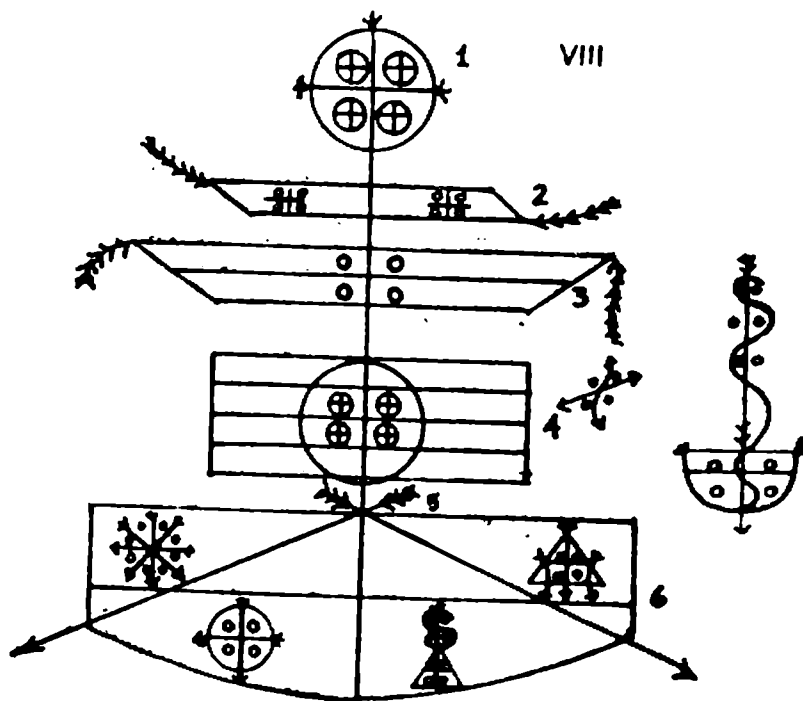
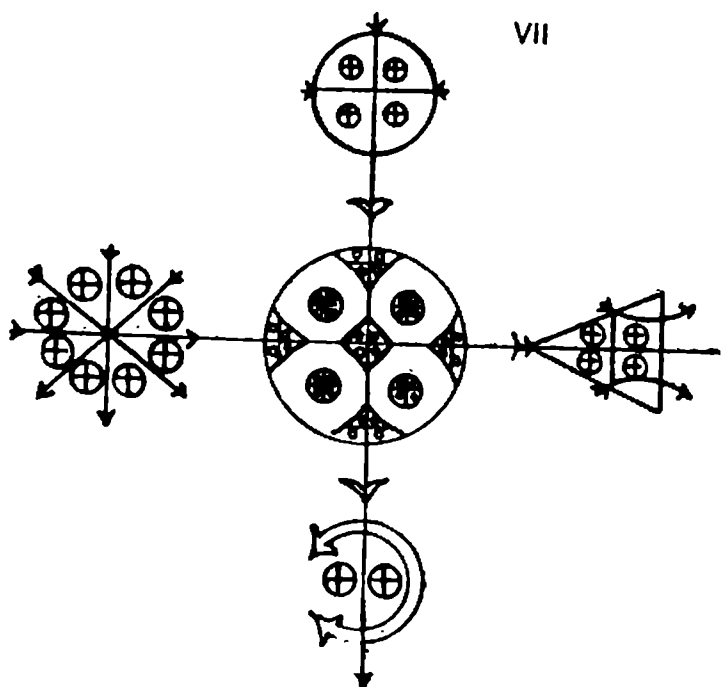
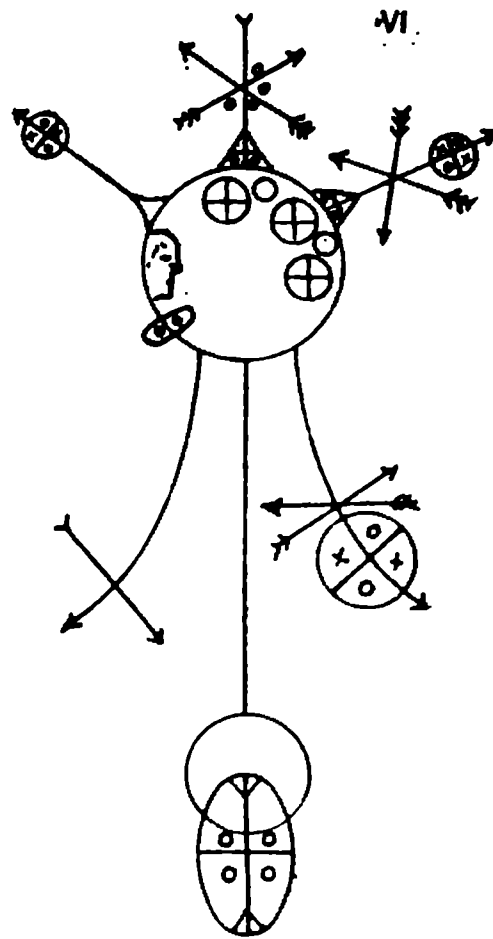
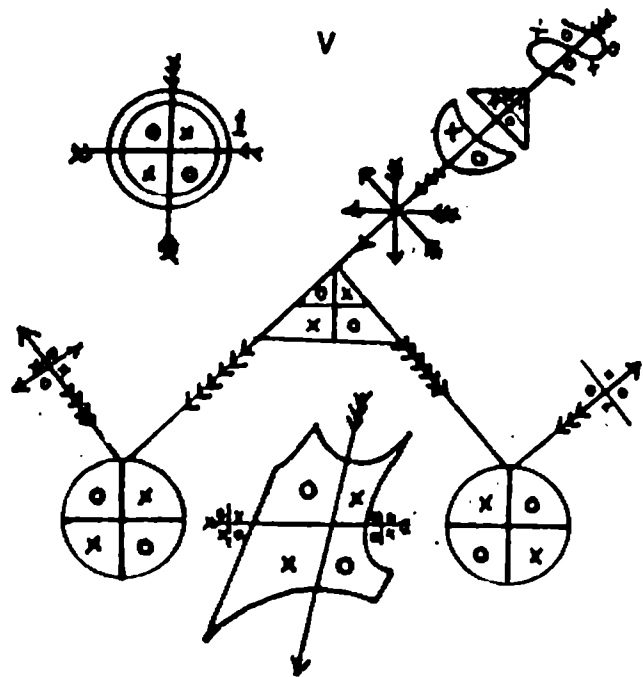
Sellos por distritos

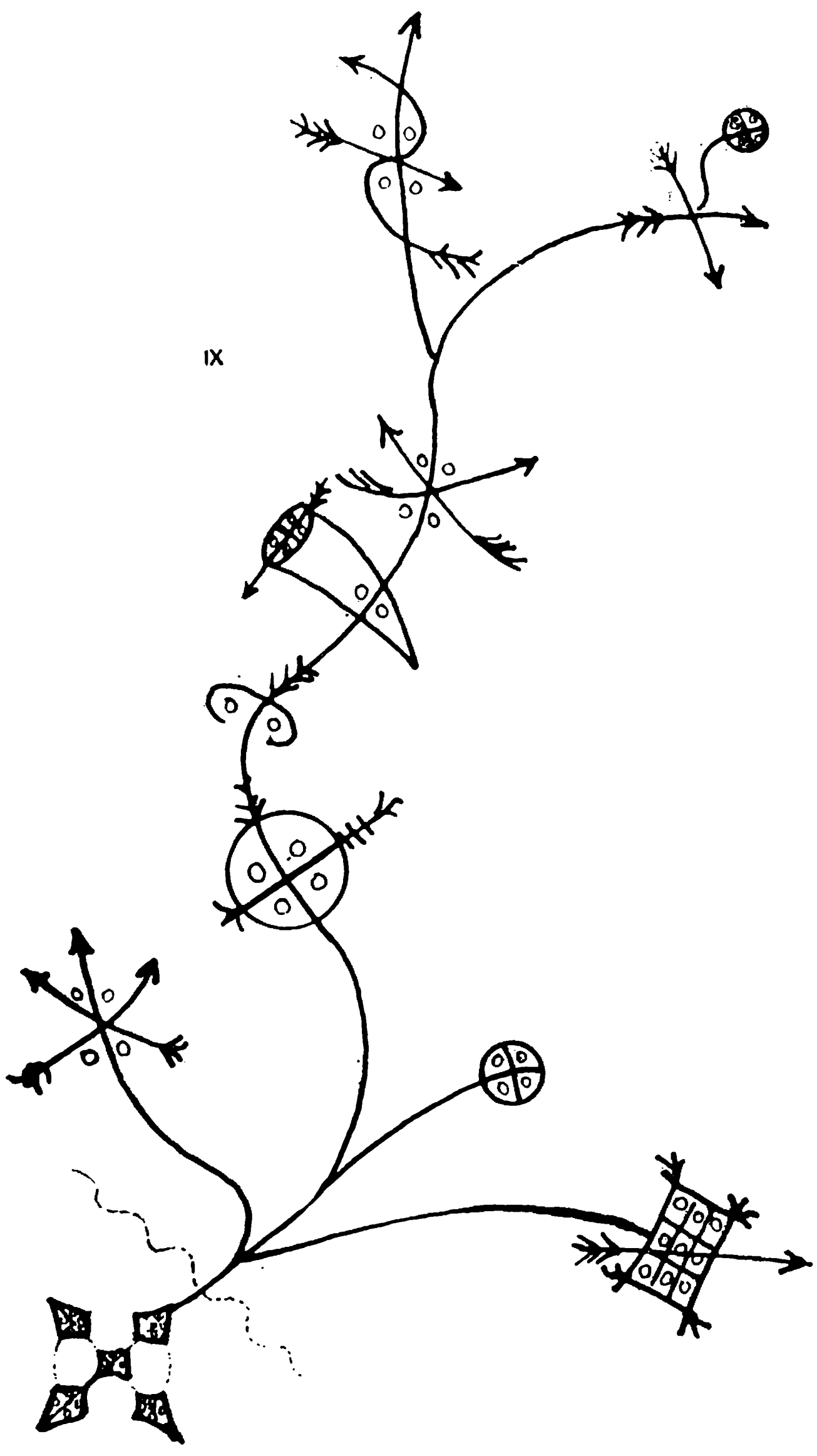


C. Gandós

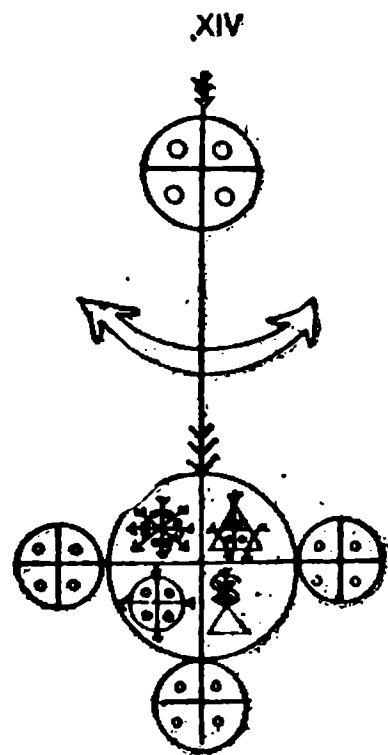
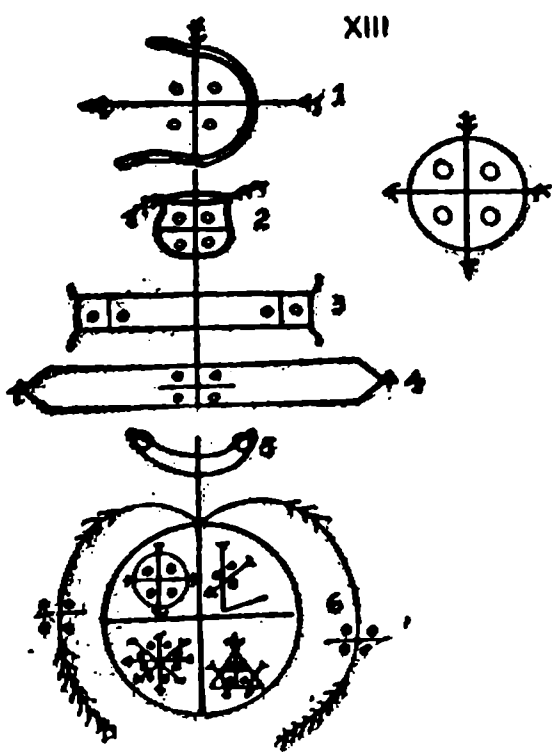
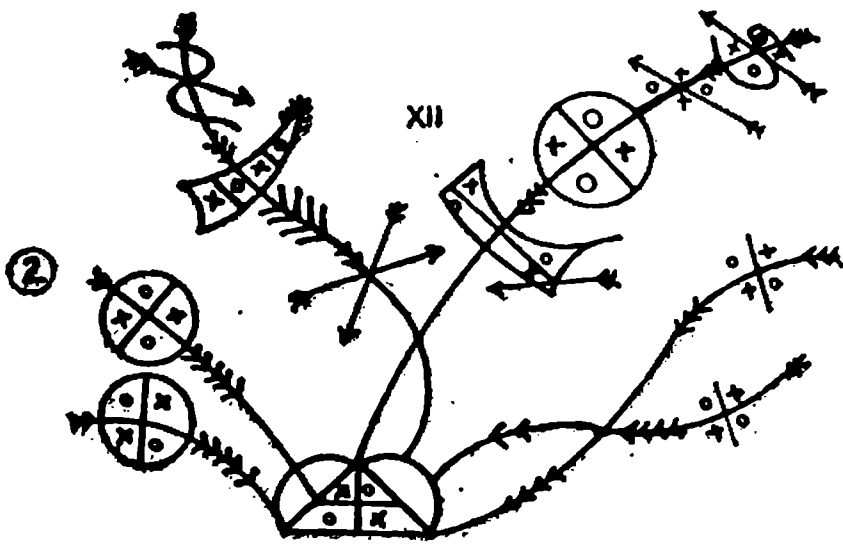
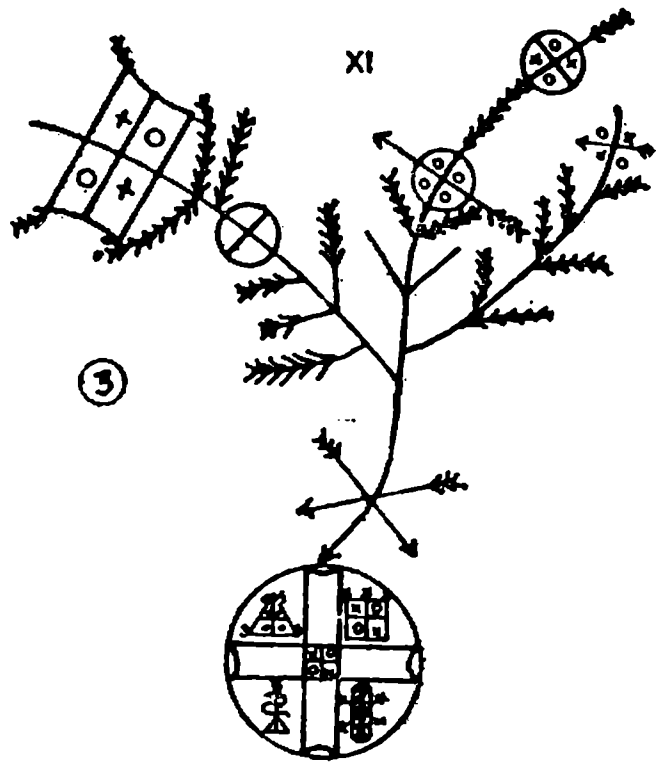
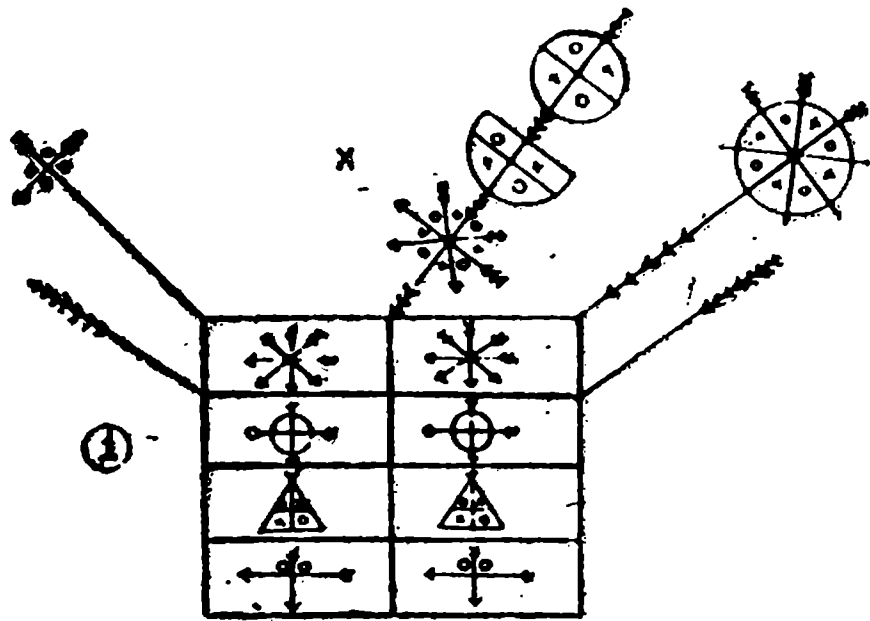


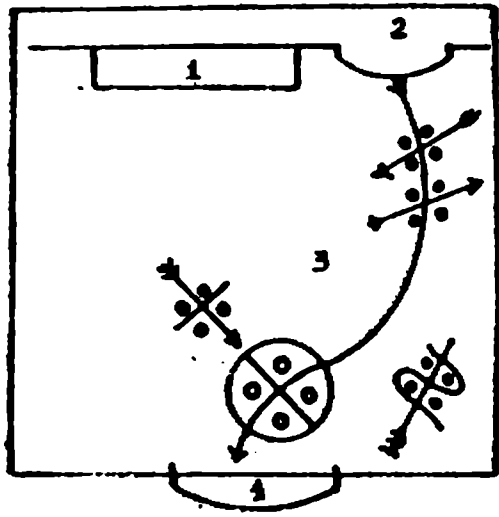




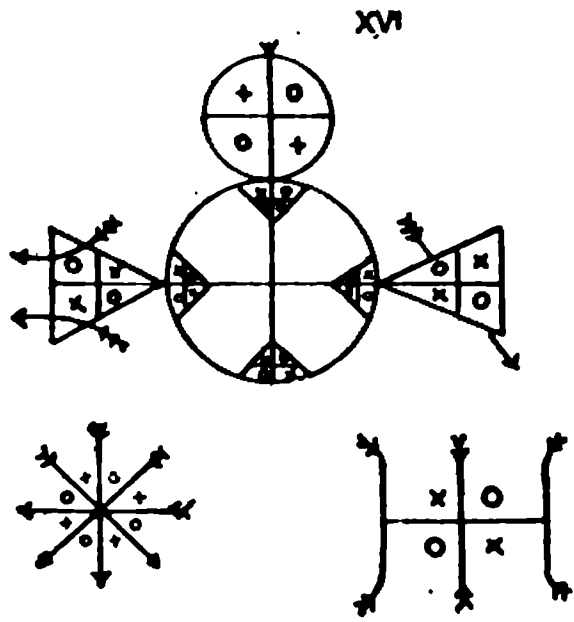


IX

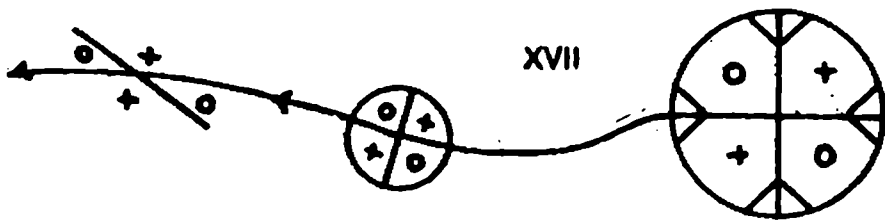




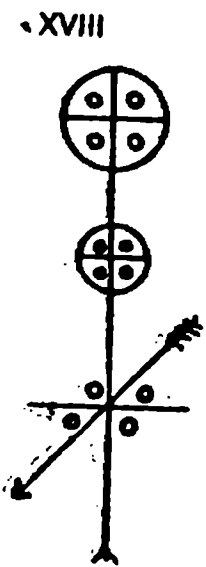
XV



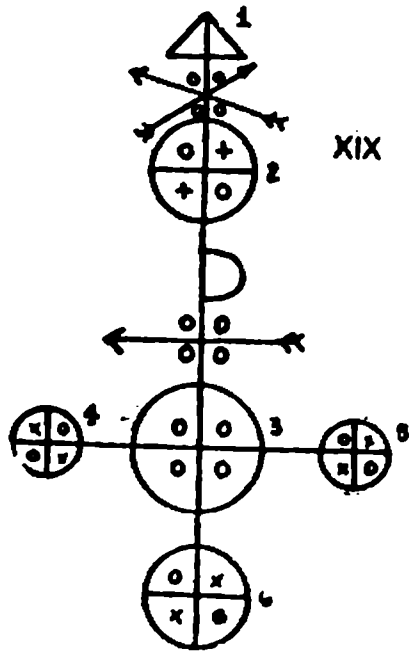
XVI



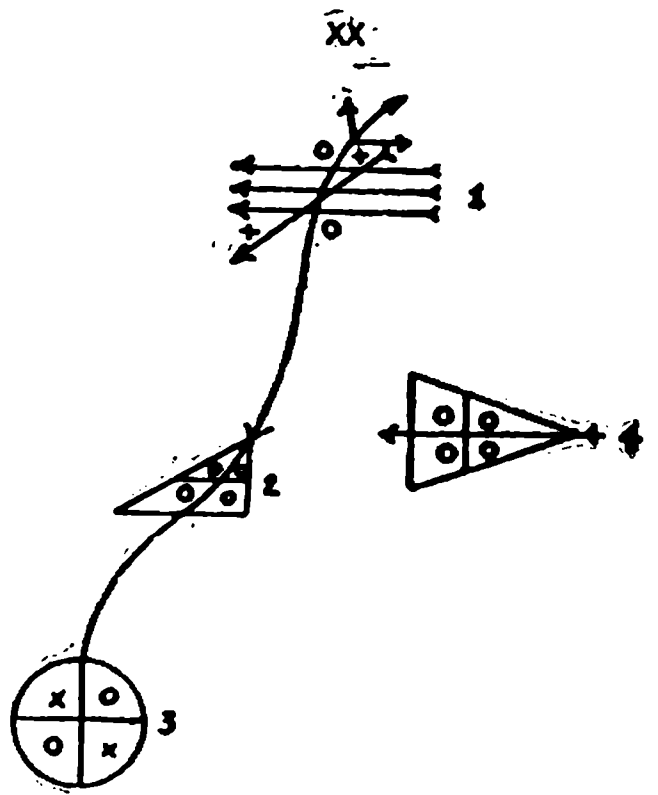
XVII



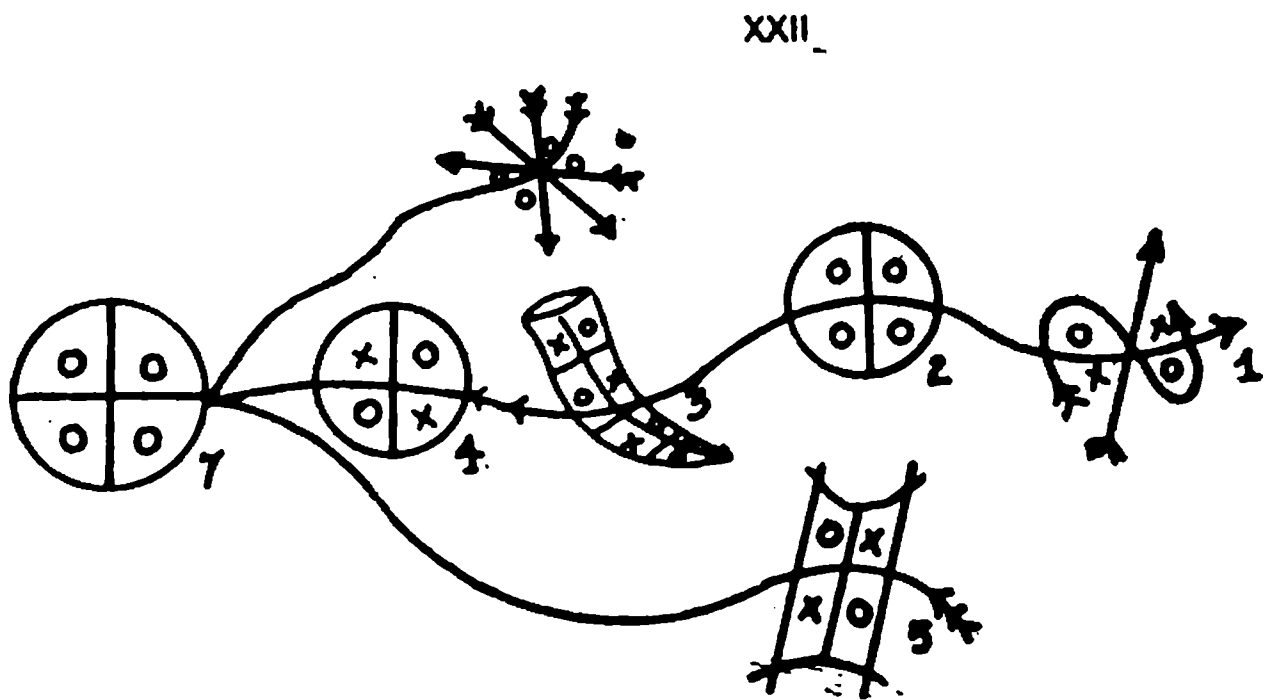
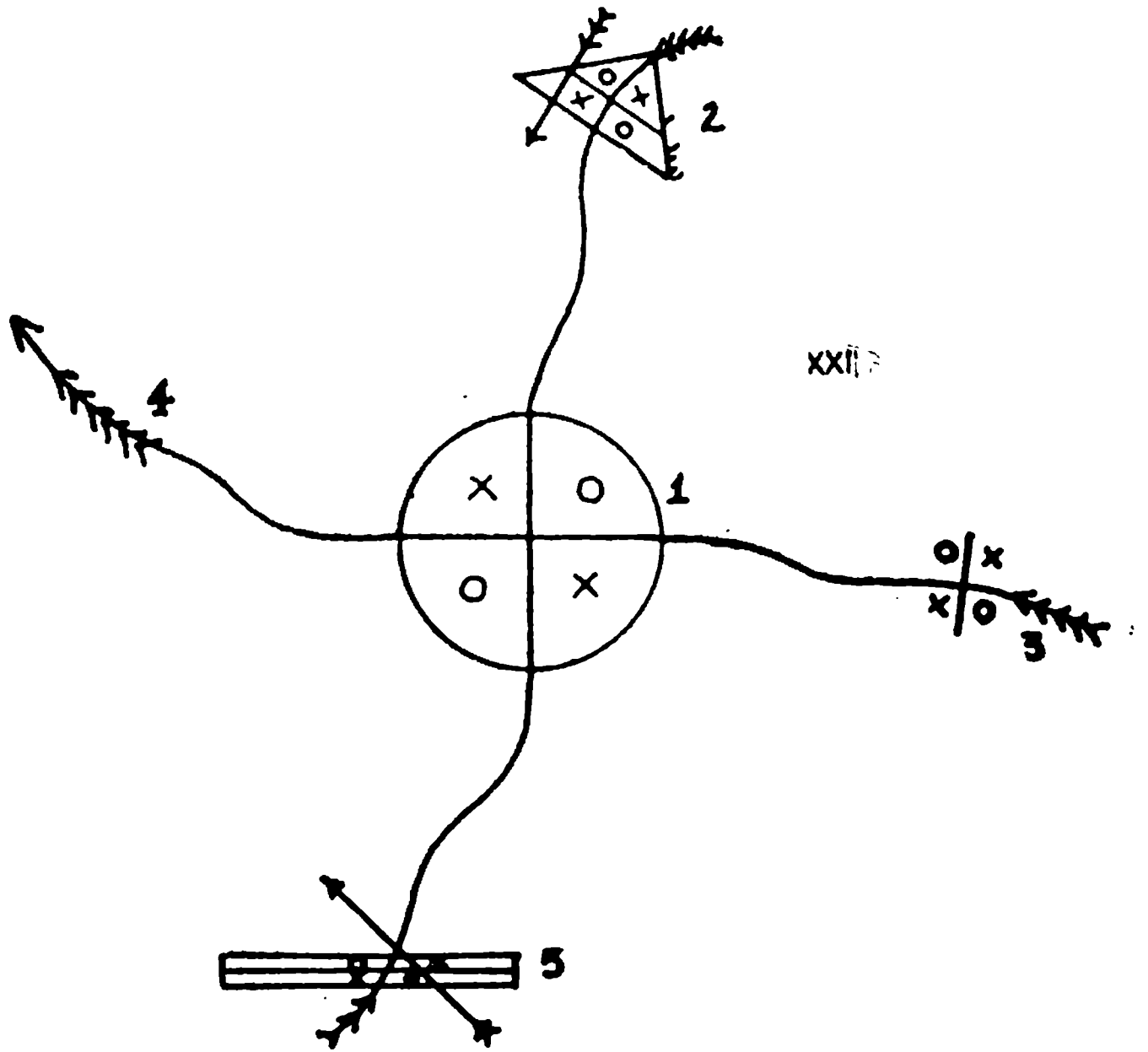
XVIII

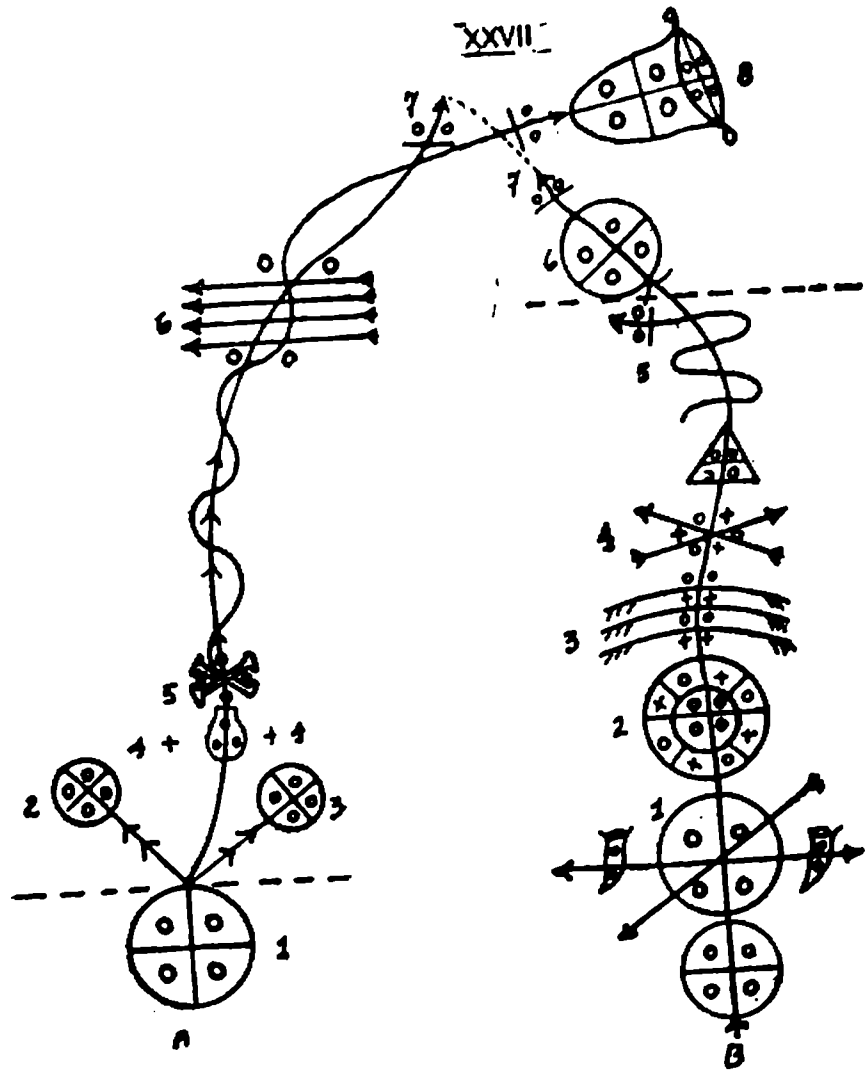
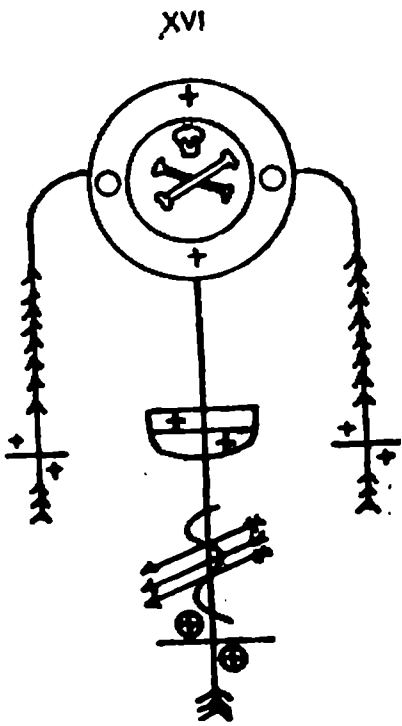
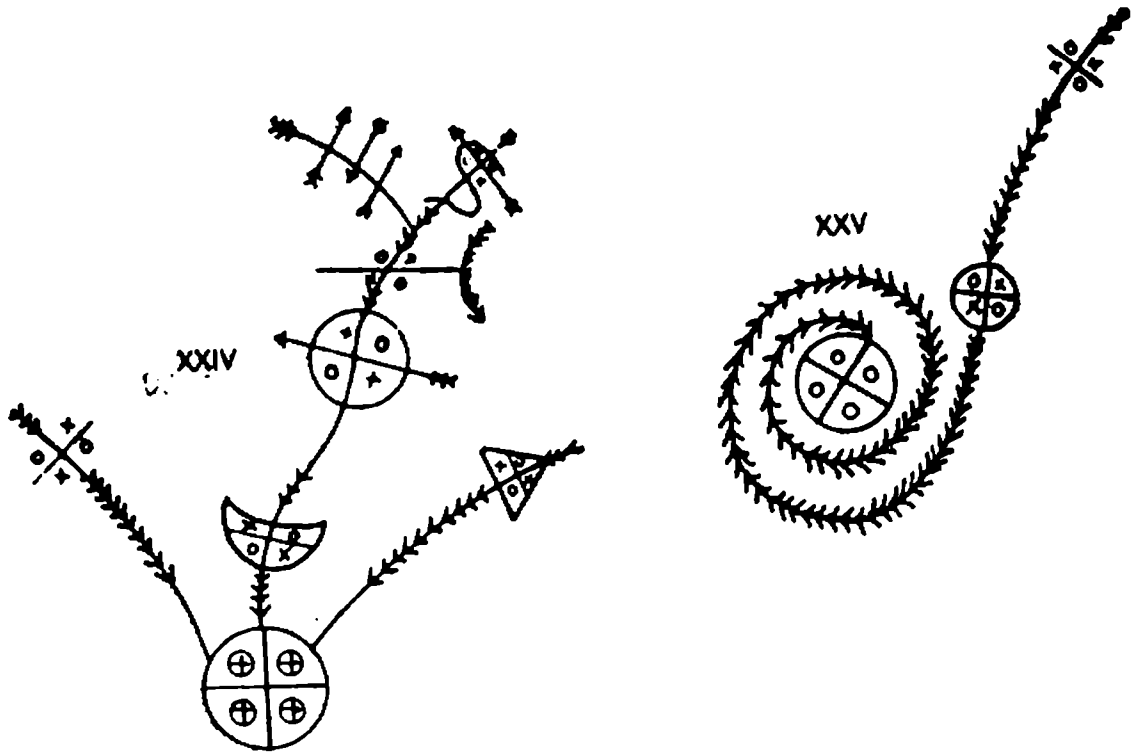
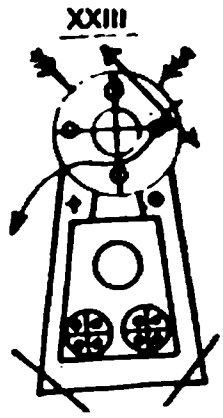


XIX



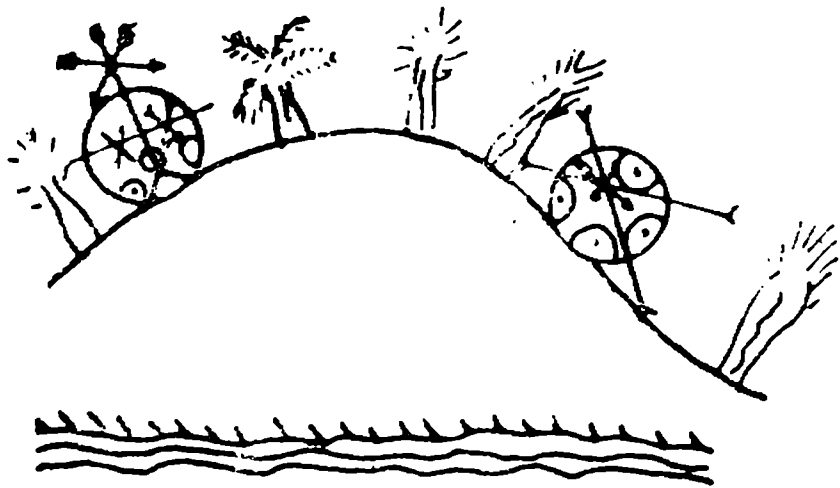
XX



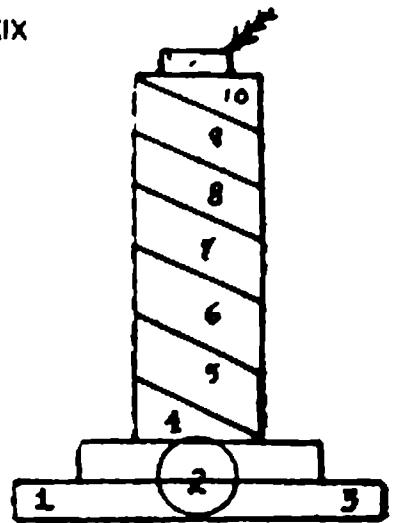


T

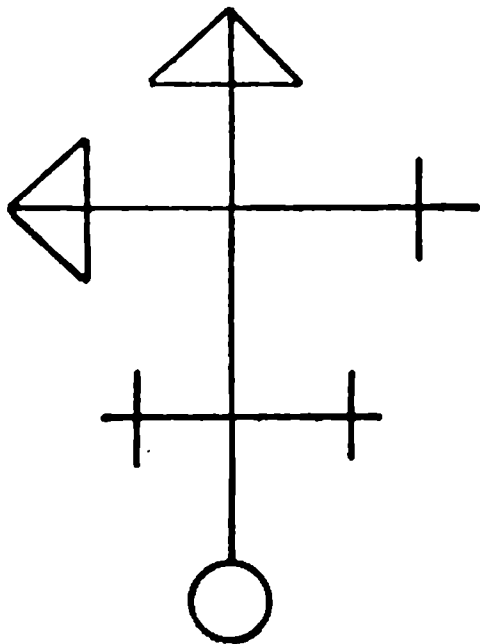
XXVIII



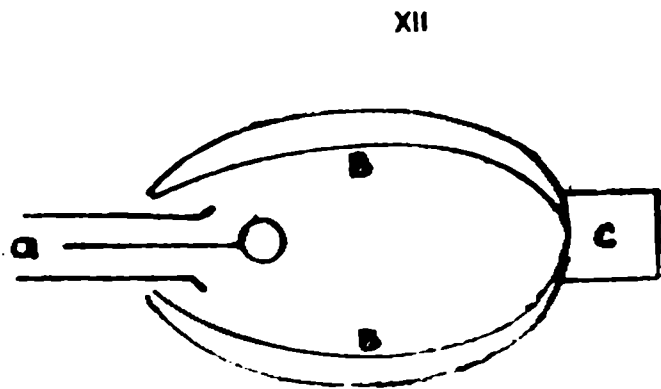
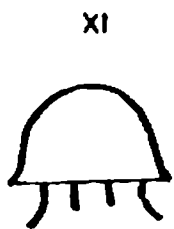
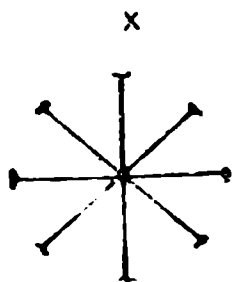
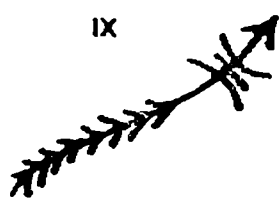
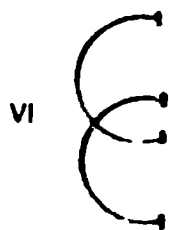
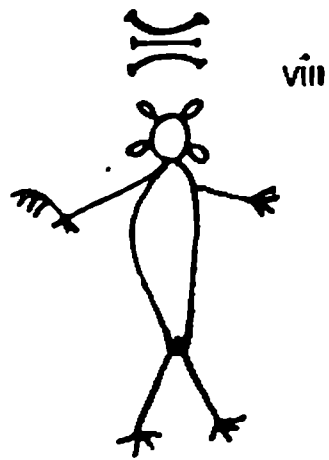
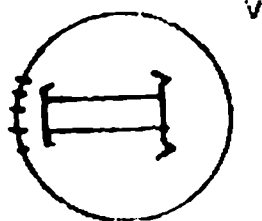
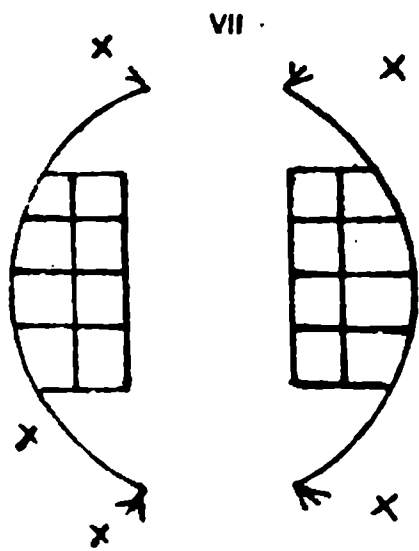
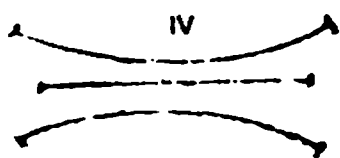
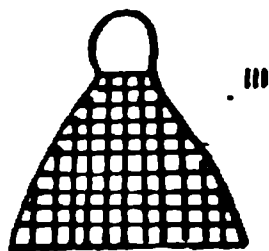
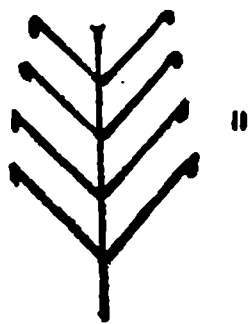
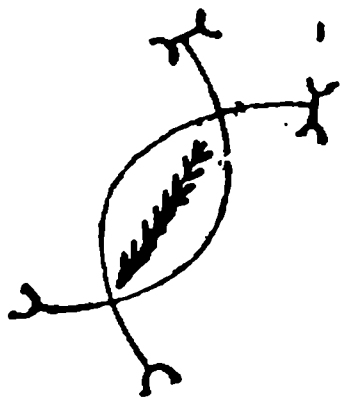
XXIX

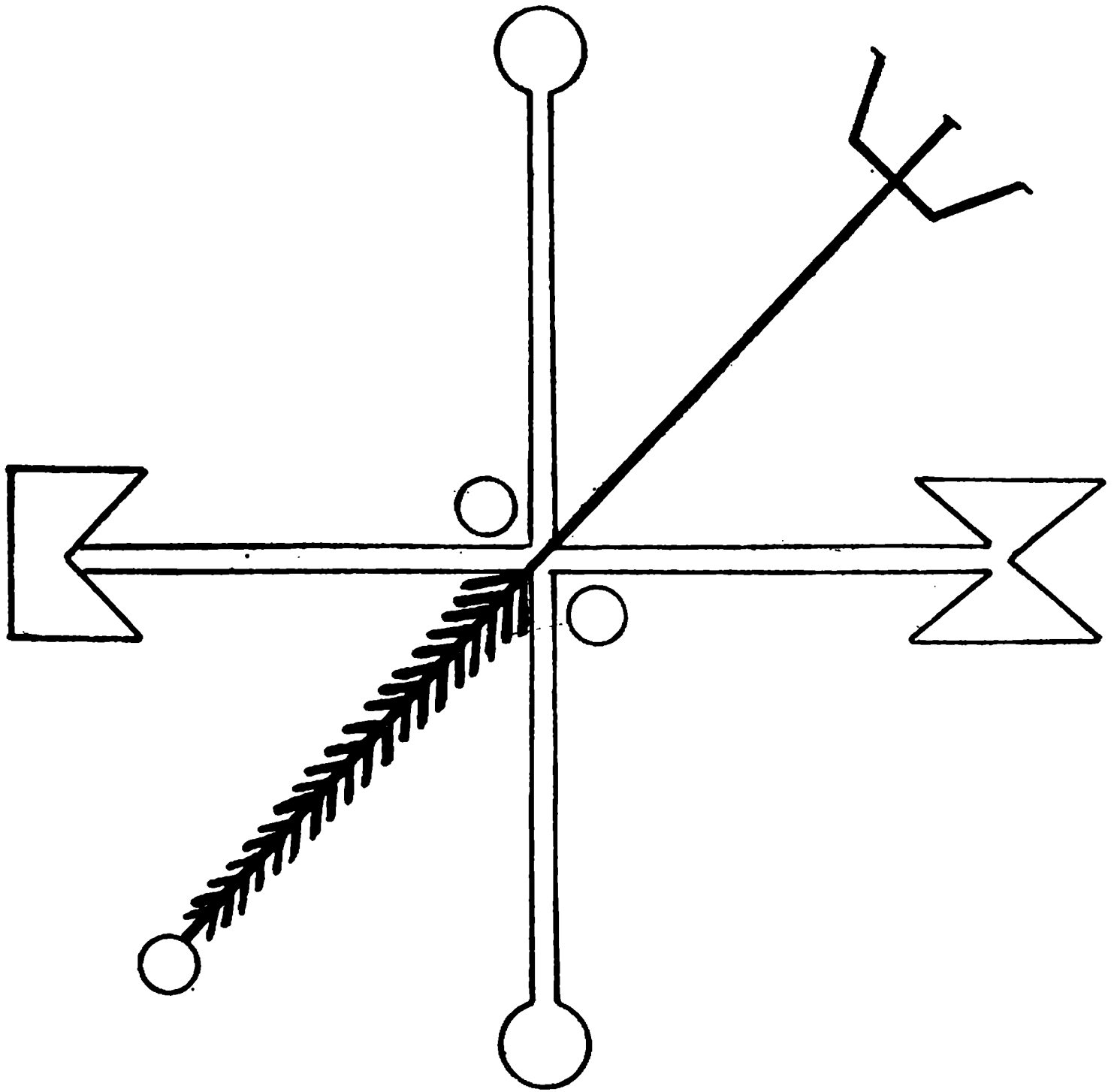


XXX

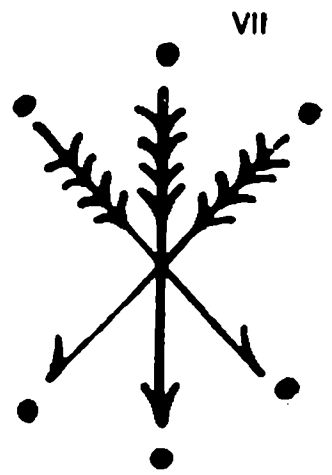
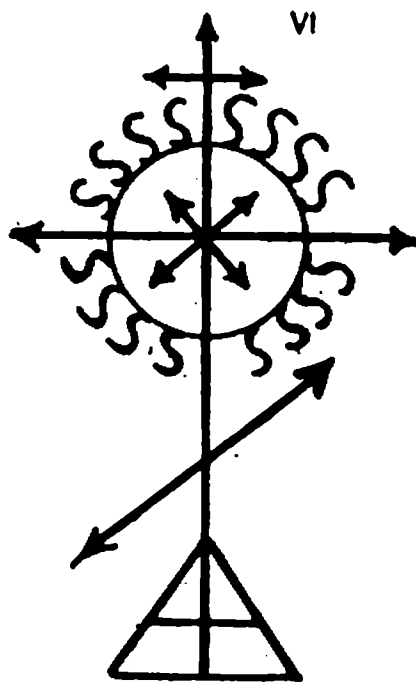
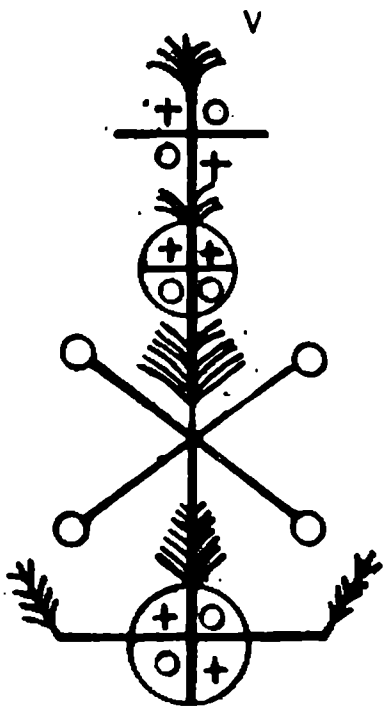
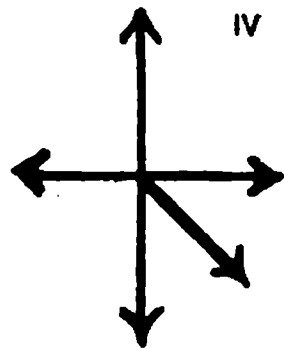
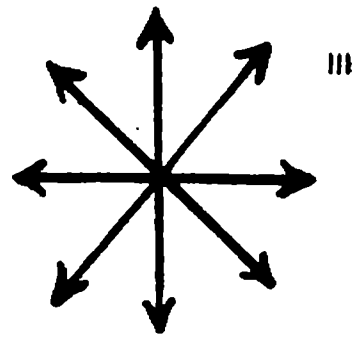
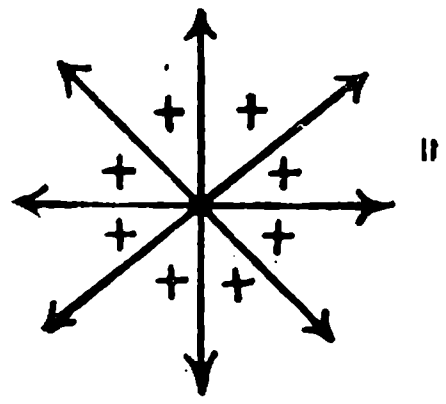
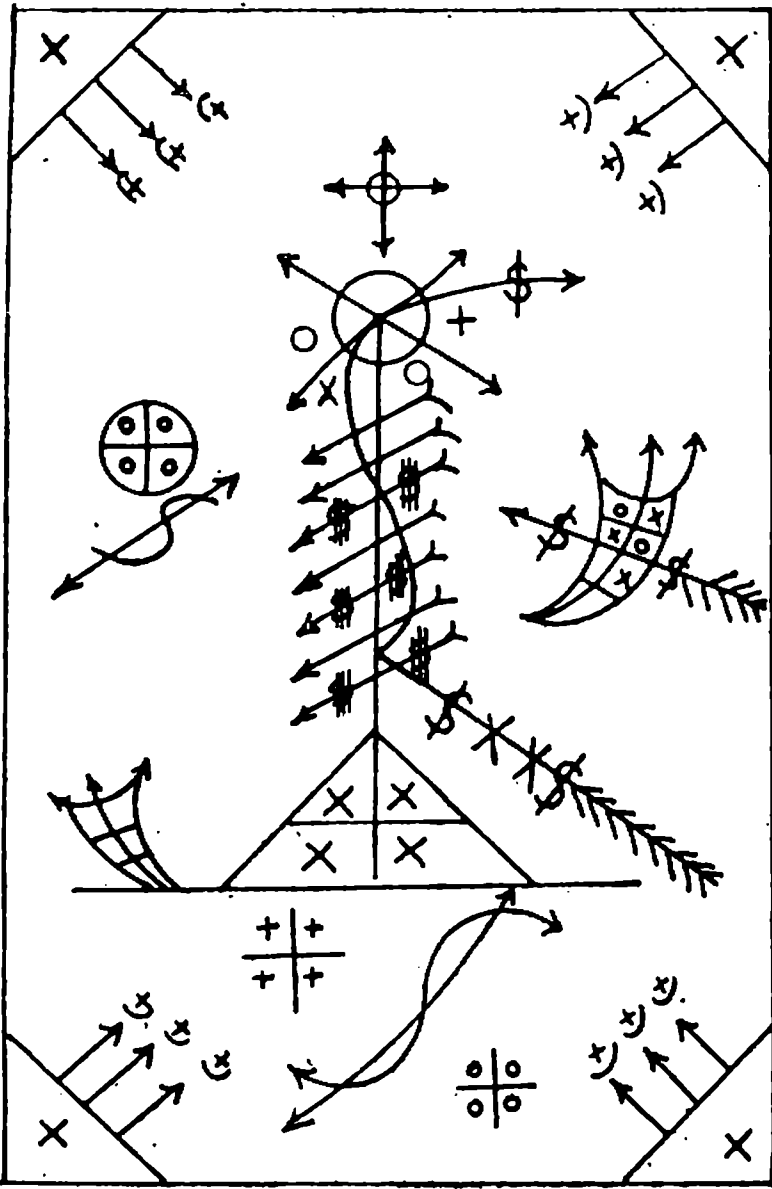


Nslbidi





Signos congos





1 2 3 4 5

- 1 -Mosongo con su itón
- 2 -Mokongo con su itón
- 3 -Isué con el Sese
- 4 -Ireme (¿Eribangadó?)
- 5 -Moruá dirigiendo el iremme



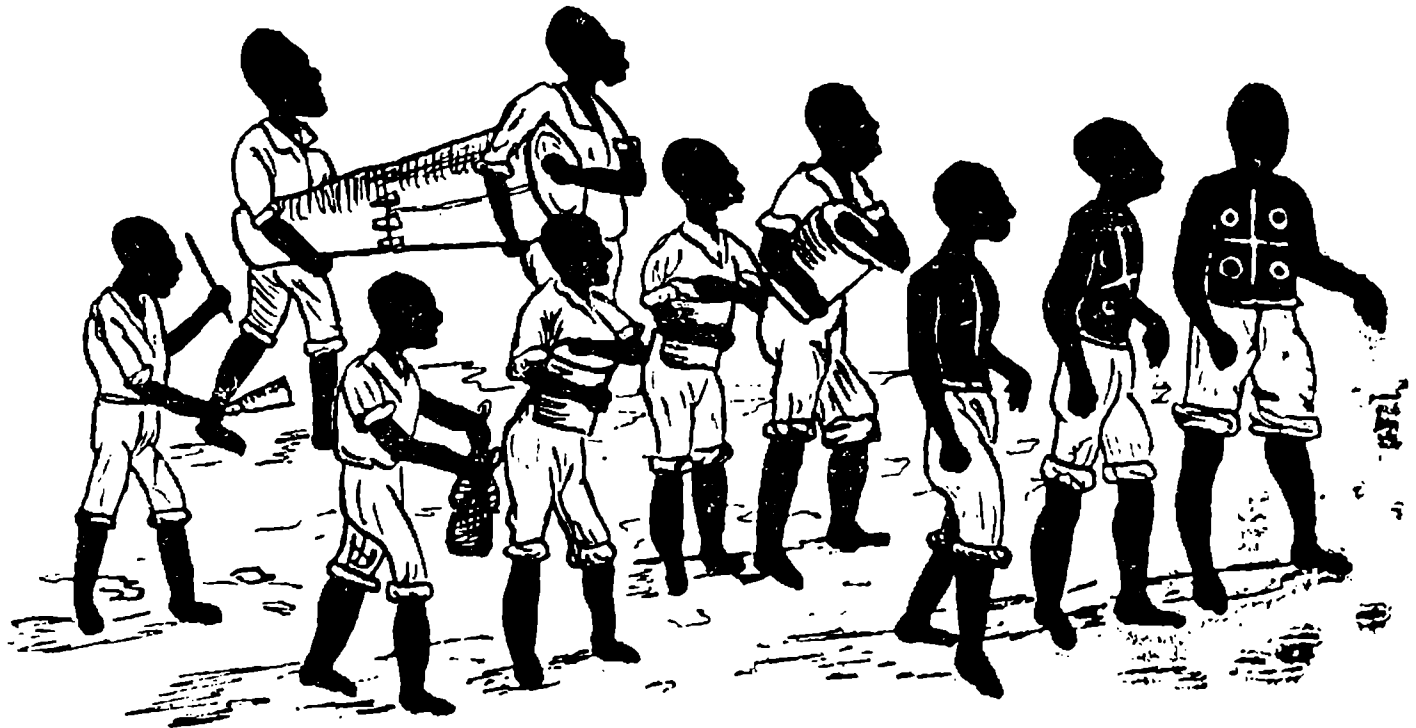
1 2 3 4 5 6 7

1 - La tinaja de Ecué portada por Sikaneka

2 - Muñón de potencia

3 }
4 } Diversas plazas
5 }
6 }

7 - Abasí (sincretismo criollo)



1

2

3

4

5

6

7

1 -Ecón

2 -Tocadores del boncô

3 -Cafande Maruga

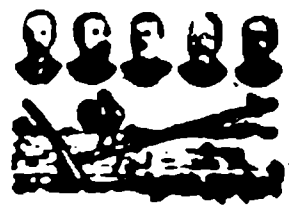
4 -Repicador

5 -2 golpes

6 -1 golpe

7 -Iniciados

PARTIDO LIBERAL



Para SENADOR

¡MATANCEROS, Votad por él! Pablo Calzadilla.



Núm.

2

Dr. Carlos Miguel de Céspedes

Imp. "Mariano Alegre", B0-7910, Mariano.

Propaganda política de la seudorrepública

**Acere Crúcoro Obonécue Otán Efí Otán
Efó Monina Hechequereque Ocobio
Amananbá Ocobio Amananbé**

Carlos Miguel de Céspedes

SENADOR No. 2 POR EL PARTIDO LIBERAL

Afañipa Engomo Curí Membara Crucoro Allerequemio

EL 1ro. DE JUNIO DE 1948

**India Amaco Endeme Cufon Afiansa Engomo Ameruré,
Afanipá Afauseré, Crucoró Endeme Efí, Endeme Efó,
Monina Mosengo. LLuanza Efí Condo.**

MATANZAS ABRIL 22 1948.

Propaganda política de la seudorrepública

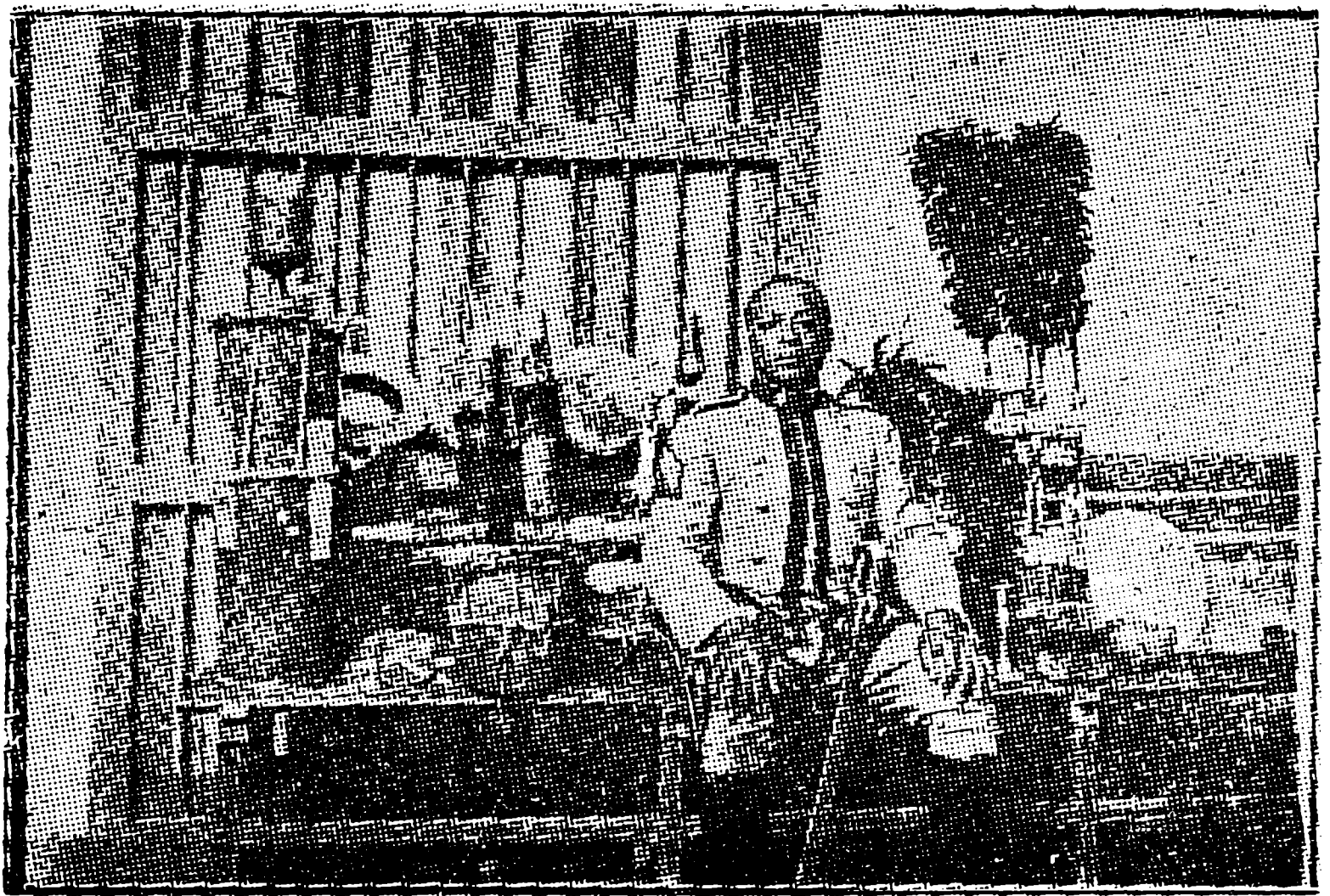
A LOS ABANEKUES NACIONALISTA



Aceré krukoro abanekue erié mo-
mi afomá endiké apotarenken
RICARDO CABANAS
endomitén embara engomo afraga-
llá afanipá arenilló kibón.

Saluda a los abanekues y les pido
rayen la tiñosa No. 33 Ricardo Ca-
banas, para hacerlo representante.
Juan Enseñat Boza

Propaganda política de la seudorrepública



Atributos descubiertos por el capitán Estanislao Mansip en un cuarto Fambá, en la fiesta que se celebrara en el barrio de Pogolotti el 20 de mayo de 1914. (Tomado de Roche Monteagudo, 1925.)

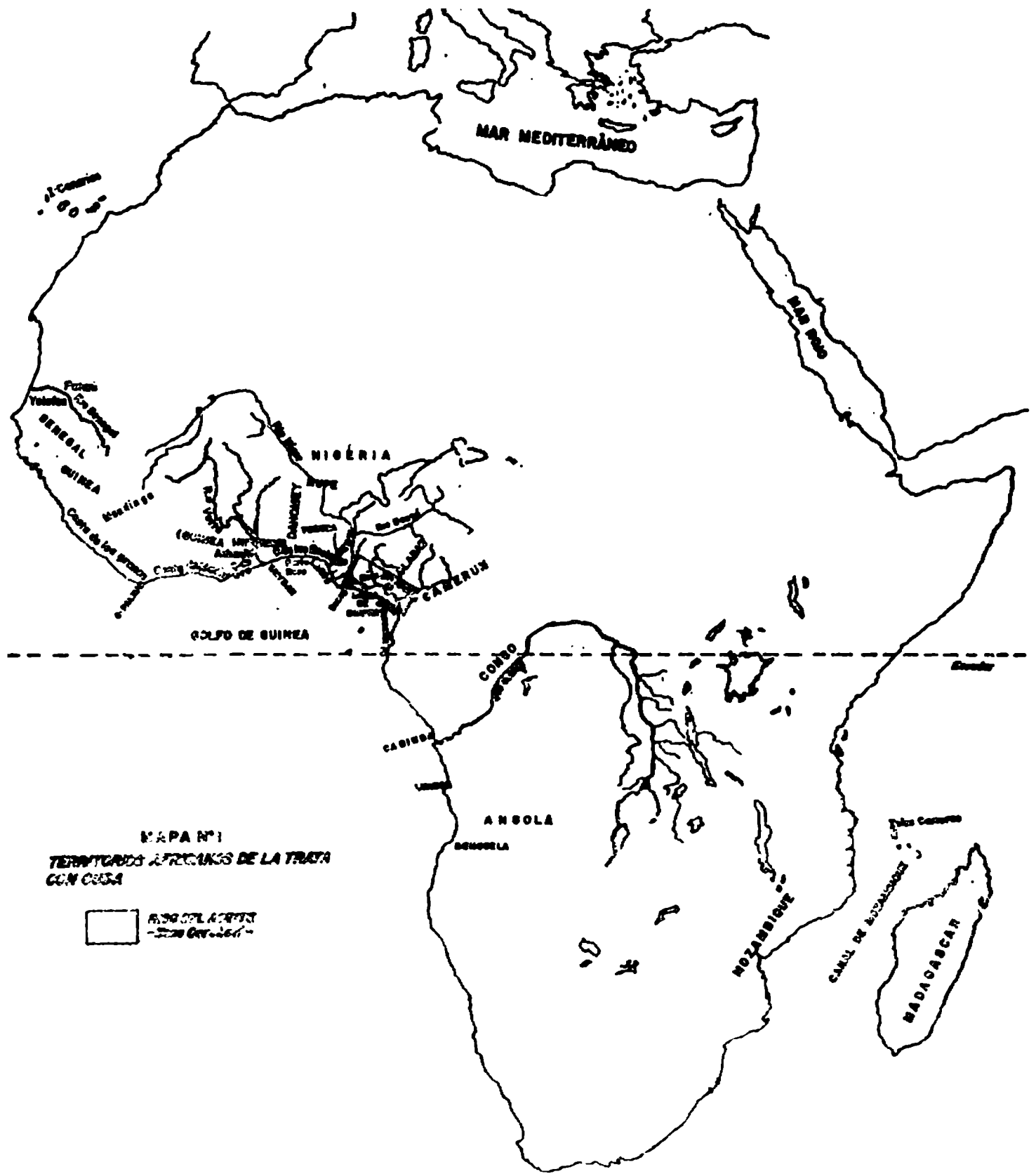








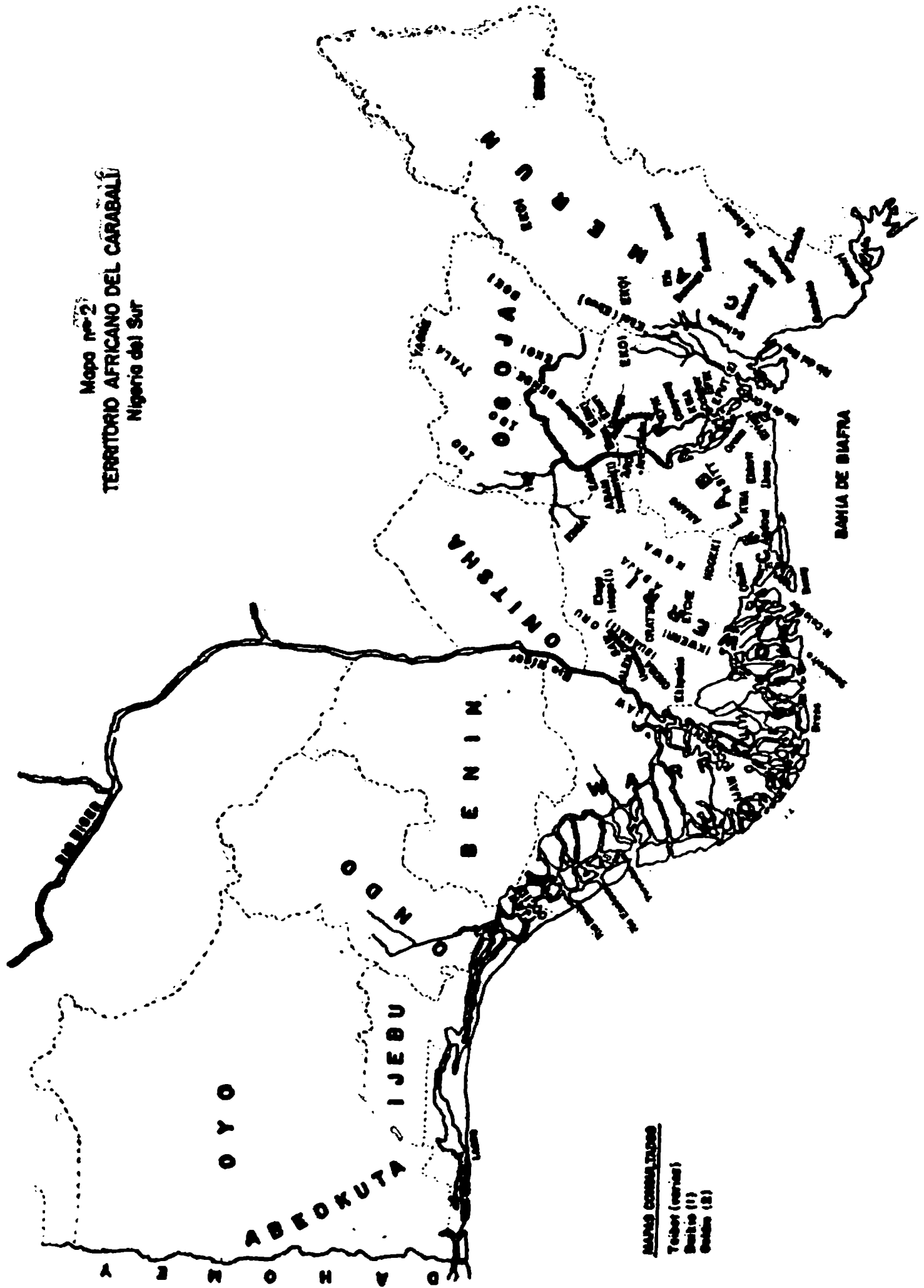
Nacimiento del ñañiguismo en el África Occidental, junto al río Oldan-Ororó, donde se descubrió el misterio de Ecué. (Tomado de Roche Monteagudo, 1925.)



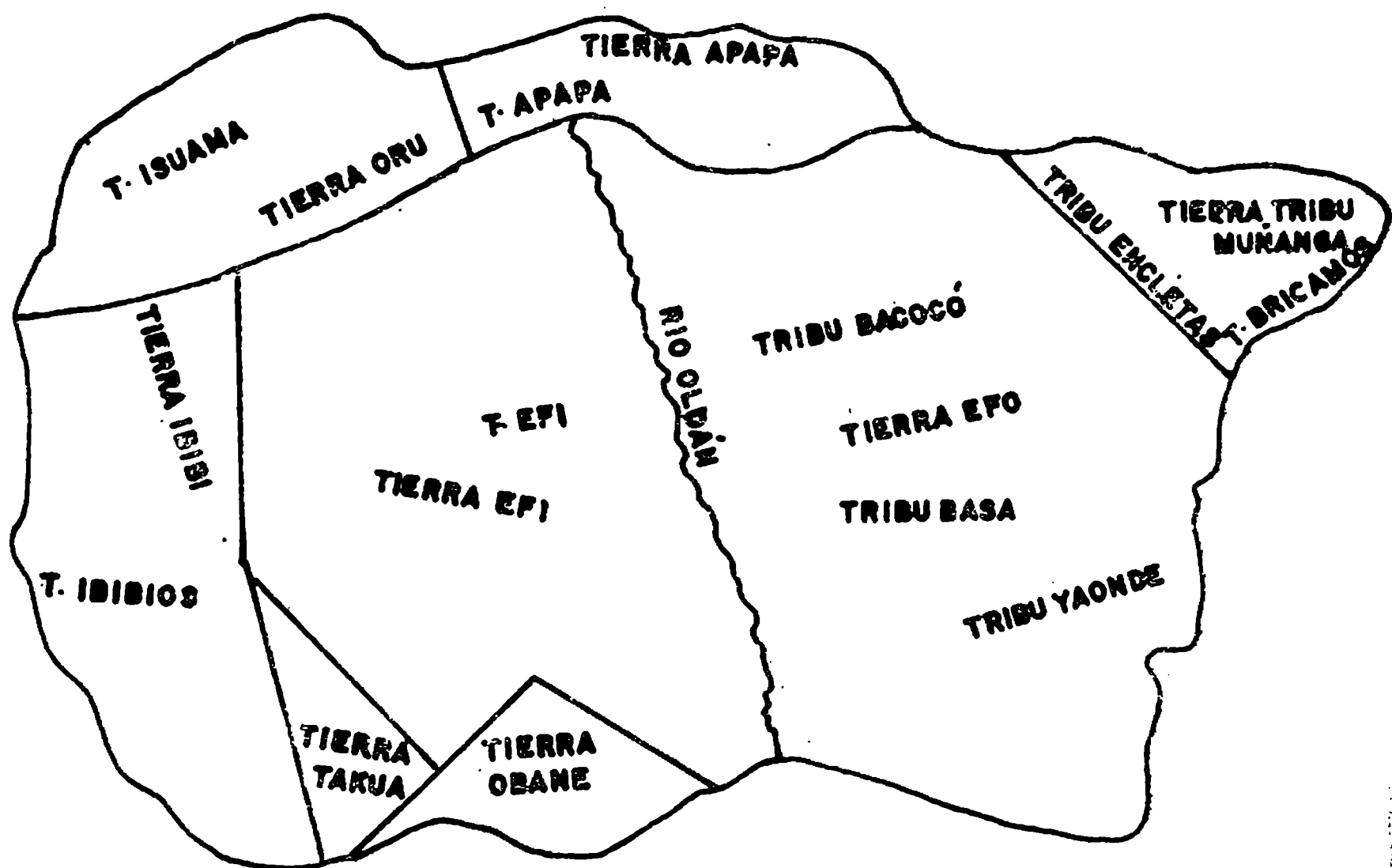
MAPA Nº 1
TERRITORIOS AFRICANOS DE LA TRATA
CON OSEA

TERRITORIOS
 - 1720-1800 -

Mappa n° 2
TERRITORIO AFRICANO DEL CARABALLÍ
 Nigeria del Sur



Mapa N°4
GEOGRAFIA DEL RECUERDO SAGRADO



FUENTE: *Libreta Negra*

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes ñáñigas u oficiales sobre ñáñigos.

Acta levantada en la calle Simpatía No. 23 el 2 de febrero de 1875 (sobre creación de una nueva «potencia»).

Oficio del Gobernador General de Cuba por el jefe de policía de la Habana Sr. Manuel Asencio en 3 de abril de 1876, dándole cuenta de la sorpresa en Fundición No. 3 (sobre represión oficial del ñáñiguismo).

Informe de José María del Cristo sub-inspector de vigilancia del 9no. Distrito al Sr. Teniente Coronel Gefe (*sic*) Habana, Marzo 31 de 1876. (*idem*).

Decreto del Exmo. Sr. Gobernador General respecto a la prohibición de «comparsas» ñáñigas. (En: *Gaceta de La Habana*, 21 de agosto de 1876.)

Disposición del Gobernador Alejandro Rodríguez Arias prohibiendo las salidas de «comparsa ñáñigas». Boletín Oficial de la Provincia de la Habana. Gobierno Civil de la Provincia. Habana 10 de octubre de 1880.

Los ñáñigos, su historia, sus prácticas, su lenguaje con el facsimile de los sellos que usa cada uno de los juegos o agrupaciones (folleto) Imprenta de «La Correspondencia de Cuba». Calle de Obrapia núm. 24. Habana, 1882. (Informes que el jefe de la policía de La Habana D. Trujillo Monagas redactó por orden del Gobernador General Rodríguez para elevarla al Ministerio de Ultramar.)

Asociación de los ñáñigos, su historia, sus prácticas, su personal de agrupaciones y sus reglamentos establecidos. Año 1882 (folleto anónimo escrito en defensa de los ñáñigos, contra el folleto de Rodríguez Arias. Inédito).

Instrucción y disposiciones reglamentarias para la sociedad de los ñáñigos blancos. Habana. Establecimiento tipográfico de A. E. 1882. (Publicado por Pérez Beato, Manuel en la Sección Curiosidades de *El Curioso Americano*, t I, año I, no. 3, La Habana, enero 1 de 1893.)

Reglamento ñañigo. Habana, 21 de octubre de 1883.

Sentencia No. 120 por la sala de lo criminal del Tribunal Supremo de la República de Cuba en recurso de casación por infracción de ley correspondiente al año en curso. En La Habana a 10 de diciembre de 1902 contra sentencia de 30 de julio de 1902 por la Sala de lo Criminal de la Audiencia de La Habana por asociación ilícita.

Gaceta Oficial de 22 de febrero de 1915 (sobre represión al ñañiguismo).

En el año 1857 se formó el primer partido de blancos y se bautizaron el día 24 de diciembre Noche Buena de 1863, fueron sus padrinos Bacoco Efor y Efi Butón. (Libreta con «Relación de cargos del primer partido de blancos».)

«La lucha policíaca contra el ñañiguismo.» *Revista Técnica Policial y Penitenciaria*, La Habana nos. 2-3, agosto-septiembre 1936.

Otras libretas ñañigas. Dibujos...

2. Libros y revistas (para África y Cuba).

Africa. Journal of the International Institute of African Languages and Cultures. Oxford University Press, London, Humphrey Milford.

Vol. V no. 1 January 1932

Vol VI no. 1 January 1933

Vol. VIII no. 2 April 1935

Vol. IX no. 1 January 1936

Vol. XIV no. 3 July 1943

Aimes Hubert H. S. *A History of Slavery in Cuba 1511-1868*. G. P. Putnam's Sons, The Knickerbocker Press, 1907.

Annual Report of the Cameroons Development Corporation for the year 1957. (En: Cameroons under United Kingdom Administration. Report for the year 1957.)

Baikie, William Balfour: *Narrative of an Exploring Voyage up the Rivers Kwora and Binue in 1854*, London, 1856.

Barreal Isaac. Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, efectuado en Moscú, 3-10 agosto de 1965.

Barreal Fernández, Isaac. «Tendencias sincréticas de los cultos populares en Cuba.» (En: *Revista de Etnología y Folklore*, Academia de Ciencias de Cuba, no. 1, año 1966.)

Basden, G. T. M. A., F. R. G. S. *Among the Ibos of Nigeria*. London, Seeley Service and Co. Limited 38 Great Russell Street, 1921.

Bouchaud, R. P. J.: *Histoire et Géographie du Cameroun sous mandat français*, 1944 (folleto).

Burton, Richard R.: *Abeokuta and the Cameroons Mountains*. Vols. I-II, London: Tinsley Brothers, 18 Catherine Street, Strand, 1863.

Burns, sir Alan. *History of Nigeria*, London, George Allen and Unwin Ltd. 1963.

Bustamante, José Angel. *El sacrificio totémico en el baroko ñañigo*. Separata de la *Revista Bimestre Cubana*, vol. LXXII, julio-diciembre 1957, La Habana, Cuba.

Cabrera, Lydia:: *La Sociedad Secreta Abakuá*. La Habana, Ediciones C. R., 1958.

—————: *El monte*. La Habana, Ediciones C. R., 1954.

Casas, Juan Bautista: *La guerra separatista de Cuba*, Madrid, 1896.

Castellanos, Gerardo: *Relicario histórico. Frutos coloniales y de la vieja Guanabacoa*, Habana, 1948.

Castellanos, Israel: *La brujería y el ñañiguismo en Cuba desde el punto de vista médico-legal*, La Habana, Imprenta de Lloredo y Cia. Muralla 24, 1916.

Castro, Fidel: Discurso en la Universidad Carolina de Praga, 22 de junio de 1972. (En: *Discursos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.)

Castro, Raimundo de; Castellanos, Israel y otros. *El Museo de la Cátedra de Medicina Legal de la Universidad de La Habana*, La Habana, Imprenta y Librería «El Universo» S. A., 1930 (folleto).

Concepción, Eloy: «Del folclor angolano. Los Zindunga» (Reportaje, enviado por Prensa Latina. En: *Revolución y Cultura*, no. 50, octubre 1976.)

Courlander, Harold: «The Loa of Haiti: New World African Deities.» (En: Miscelánea de estudios dedicados a Fernando Ortiz por sus discípulos, colegas y amigos Vol. 1, La Habana, 1955.)

Crowder, Michael: *The Story of Nigeria*, London, Faber and Faber, 24 Russell Square, 1966.

Crowther, Samuel: *Journal of an Expedition up the Niger and Tshadde Rivers*, London, 1855.

Cruz, Manuel de la: «La revolución cubana y la raza de color.» (En: *Estudios Históricos*, t. VII, Aldus S. A. Artes Gráficas Santander, 1927. Artículo publicado en La Habana, en abril de 1895).

Curtin, Philip D.: *The Atlantic Slave Trade. A Census*. The University of Wisconsin Press. Madison, Milwaukee and London, 1969.

Davidson, Basil: *The African Slave Trade. Precolonial History 1450-1850*. (Originally published as *Black Mother*.) Boston/Toronto, An Atlantic Monthly Press book Little, Brown and company, 1961.

Davidson, Basil: *The Africans. An Entry to Cultural History*, [England], Penguin African Library, 1973.

Debien, Gabriel *Les esclaves aux Antilles Françaises (XVII^e.-XVIII^e. siècles) Basse-Terre*. Société d'histoire de la Martinique, 1974.

Deschamps Chapeaux, Pedro y Pérez de la Riva, Juan: *Contribución a la historia de la gente sin historia*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1974.

Díaz, Alberto Pedro: «Para iniciarse en la sociedad secreta abakuá.» (En: *Actas del Folklore*, año 1, no. 4, La Habana, abril 1961.)

Engels, Federico: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. (En: Marx, Carlos y Engels, Federico. *Obras escogidas* en dos tomos. Moscú, Editorial Progreso, 1971.)

Equiano, Olauda y Osi Fecunde: *African Remembered. Narratives by west Africans from the Era of the Slave Trade*, Edited by Phillip D. Curtin. The University of Wisconsin Press, 1968.

Fitzgerald Marriot, H. P.: «The Secret Societies of West Africa», *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (1899).

Forde, Darrill: *Efik Traders of Old Calabar*. Containing: «The Diary of Antera Duke». (An Efik Slave-Trading Chief of the 18th. century) together with «An Ethnographic Sketch and Notes» by

D. Simmonds an Essay on «The Political Organization of Old Calabar» and an «Addendus» by G. I. Jones. Published for the International African Institute by the Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1956.

Forde, Darryll and Jones, G. I. *The Ibo and Ibibio-Speaking Peoples of South-Eastern Nigeria*, London, Published for the International African Institute by the Oxford University Press, 1955.

Franco, José Luciano. *Ensayos históricos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1974.

—————: *La conspiración de Aponte*, La Habana, Publicaciones del Archivo Nacional LVIII, 1963.

—————: *La diáspora africana en el Nuevo Mundo*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

Frazer, James George. *L'Homme, Dieu et l'Immortalité*, París, Librairie orientaliste. Paul Geuthner 13 rue Jacob 13, 1928.

—————: *La rama dorada*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales. Instituto Cubano del Libro, 1972.

Freeman, C. A.: «Ñánigoe». (En: *Adventure Magazine*.)

Goldie, rev Hugh: *Calabar and its Missions*. London, Oliphant Anderson and Perrier. Edinburgh and 24 old Bailey. 1890.

Gómez Luaces, Eduardo: *Historia de Nuestra Señora de Regla*, La Habana, Editado por Valcayo. Aguila 186. 1945 (folleto).

Guanche, Jesús: *Etnología. Cuba: Panorama Etnográfico*. Escuelas de Cuadros del Ministerio de Cultura. La Habana, 1977.

Guerra de la Piedra, Agustín: *La religión afro-cubana en nuestro proceso social*. (En: *Cátedra*, mayo de 1939.)

Guillén, Nicolás: *Estampa de Lino Dou*, La Habana, Ediciones «Gaceta del Caribe». 1944.

Hazard, Samuel: *Cuba a pluma y lápiz*, La Habana, Cultural, S. A. T I-III. 1928.

Jensen, Ad. E. *Mito y culto entre pueblos primitivos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

Johnston, Harry H.: *The Niger Delta*. Informe a la Royal Geographical Society-Proceedings, 1888.

Joset, P. E. *Les sociétés secrètes des hommes-leopards en Afrique Noire*, París, Payot, 1955.

Joyce, James: *Retrato de un artista adolescente*, La Habana, Editorial Nacional de Cuba, 1964.

Ki-serbo, Joseph: *A Continent Viewed from within. The Written Word.* (En: *The UNESCO Courier*, august-september 1979.)

Lachatañeré, Rómulo: «*El negro religioso y su proyección artística.*» (En: *La Nueva Democracia*, mayo, 1940.)

—————: «*El cubano como tipo religioso.*» (En: *La Nueva Democracia*, febrero, 1940.)

—————: «*Tipos étnicos africanos que concurren en la amalgama cubana.*» (En: *Actas del Folclore*, año 1 no. 3, La Habana, marzo 1961.)

Lenin, V. I.: *El imperialismo, fase superior del capitalismo. Obras Escogidas*, T. II, Moscú, Editorial Progreso, 1951.

León, Argeliers: «*Música abakuá.*» (En: *Música folklórica cubana*, La Habana, Ediciones del Departamento de Música de la Biblioteca Nacional «José Martí», 1964.)

—————: «*El círculo de dominación.*» (En: *Revista Universidad de La Habana*, nos. 196-197, 2-3, 1972.)

—————: *Música folklórica cubana*, La Habana, Ediciones del Departamento de Música de la Biblioteca Nacional «José Martí», 1964.

—————: «*Un caso de tradición oral escrita.*» (En *Islas* n. 39/40. *Revista de la Universidad de Las Villas*. Mayo-Diciembre 1971.)

Leonard, Arthur G.: *El bajo Níger y sus tribus*, Londres 1906.

López, Leovigildo: «*Las firmas de los santos.*» (En: *Actas del Folclore*, año 1, no. 5. La Habana, mayo 1961.)

López Valdés, Rafael L.: «*La sociedad secreta "Abacuá" en un grupo de obreros portuarios.*» (En: *Etnología y Folklore*, Academia de Ciencias de Cuba, no. 2, año 1966.)

Malinowski, Bronislaw: «*La transculturación, su vocablo y su concepto.*» (En: *Revista Bimestre Cubana*, vol. XLV, no. 2, La Habana, sept.-oct. 1940.)

—————: *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Boston, Massachusetts, Beacon Press, 1948.

—————: «*El mito.*» (En: *Signos*, Consejo Nacional de Cultura, no. 1, año 1, noviembre de 1969.)

Mannix, Daniel y Cowley, M.: *Historia de la trata de negros*, Madrid, Alianza Editorial, 1968.

Martín, Juan Luis: *Ecué, Shangó y Yemayá*. (Ensayos sobre la sub-religión de los afro-cubanos) La Habana, Cultural S. A., 1930.

Marx, Carlos: *Introducción a la crítica de la economía política*, Berlín, Dietz Verlag, 1951.

—————: *El capital*. (En: Marx, Carlos y Engels, Federico Obras, tomo 23.)

Meek, C. K. «Resumé. Les religions de la Nigérie». *Journal of the International Institute of African Languages and Cultures*, Oxford University Press, vol XIV, no. 3, july 1943.

Meletinski, Elizar: *Las teorías Mitológicas del Siglo xx*. (En: *Ciencias Sociales*, Academia de Ciencias de la URSS., no. 3, 1973.)

Mesa, Roberto: *El colonialismo español en la crisis del XIX español*. (Nota de Güel y Rente. Diario de Sesiones día 27 de febrero de 1880.) Madrid, España, Editorial Ciencia Nueva. Preciados 23, 1967.

Mestre, Arístides: «Brujería y criminalidad en Cuba». (En: *Revista de la Facultad de Letras y Ciencias*, vol. XXXIII, 1923.)

Moeng, Engelberg: *Histoire du Cameroum*, París, Presence Africaine, 1963.

Morúa Delgado, Martín: *La familia Unzúazu*, La Habana, Publicaciones de la Comisión Nacional del Centenario de Martín Morúa Delgado, 1957.

Murdock, George Peter: *Africa, its People and their Culture History*. Mac Graw-Hill Book Company, 1959.

Niven, C. R.: *A Short History of Nigeria*, London-New York-Toronto, Longmans, Green and Co., 1957.

Ortiz, Fernando: «Los espíritus o 'diablitos' de los ñáñigos.» (En *Bohemia*, septiembre 24, 1950.)

—————: *La africanía de la música folklórica de Cuba*, La Habana, Editora Universitaria, 1965.

—————: «¿Dónde hay ñáñigos?» (En *Bohemia*, año 42, no. 43, La Habana, oct. 22 de 1950.)

—————: *Las rebeliones de los afro-cubanos*. (En: *Revista Bimestre Cubana*, vol. IV, no. 2, La Habana, marzo y abril 1910.)

Ortiz, Fernando: *Glosario de afronegrismos*, [La Habana], Imprenta «El Siglo XX», República de Brasil 27, 1924.

—————: «Los negros esclavos.» *Revista Bimestre Cubana*, La Habana, 1916.

—————: «Los cabildos afrocubanos.» (En: *Revista Bimestre Cubana*, vol. XVI, no. 1, La Habana, 1921.)

—————: «Preludios étnicos de la música afrocubana.» (En: *Revista Bimestre Cubana*, vol. LIX, Primer Semestre, La Habana, 1917.)

—————: «El fenómeno social de la transculturación y su importancia en Cuba.» (En: *Revista Bimestre Cubana*, La Habana, vol. XLV, no. 2, septiembre-octubre 1940.)

—————: *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, La Habana, Publicaciones del Ministerio de Educación, 1951.

—————: *Los africanos dientimellados*, La Habana, Cultural S.A., 1929.

—————: «Cómo pensaba yo hace 30 años.» Conferencia en el Instituto Hispano Cubano de Cultura. (En: *Ultra*, La Habana, vol 1, no. 1, julio 1936.)

—————: «La decadencia cubana.» Conferencia pronunciada en la Sociedad Económica de Amigos del País el 23 de febrero de 1924.

—————: *Hampa afrocubana. Los Negros Brujos*. Madrid, Librería de Fernando Fé, 1906.

—————: *La transculturación blanca de los tambores de los negros*. (Separata de *Archivos Venezolanos del Folklore*, Caracas, año 1, no. 2, julio-diciembre de 1952. Universidad Central. Facultad de Filosofía y Letras.)

—————: «La 'tragedia' de los ñañigos.» (En: *Cuadernos Americanos*, México, vol. LII, no. 4, julio-agosto de 1950.)

Pérez Beato, Manuel: «Procedencia de los negros de Cuba.» (En: *Revista Bimestre Cubana*, La Habana, vol. V, nos. 2 y 3, julio-octubre de 1910.)

—————: «El peligro amarillo y el peligro negro.» (En: *Cuba Contemporánea*, La Habana, tomo IX, sept.-dic., 1915, año III, Cuba.)

Ramos, Arthur: *Las culturas negras en el Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

Report by his Majesty's Government in the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland to the Trusteeship Council of the United Nations on the Administration of the Cameroons under United Kingdom Trusteeship for the year 1947. London, His Majesty's Stationary Office, 1948.

Resolución sobre Cultura Literaria y Artística del Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba, La Habana, 1975.

Roche Monteagudo, Rafael: *La policía y sus misterios en Cuba*, (con un prólogo del eminente criminalista dr. Felipe González Sarrain) La Habana, La Moderna Poesía, Pi y Margall 135, 1925 (3ra. edición corregida y aumentada de 429 a 1,000 páginas. También consultada la primera edición de 1908).

Rodríguez García, José A.: «The Ñañigos.» (En: *The Island of Cuba*, magazine vols. 1-3, nos. 1, 2 y 3, February, March, April, 1899. The Island of Cuba publishing Co. Habana.)

Rowan, S. A. y Ramsay, M. M.: *The Island of Cuba*, New York. Henry Holt and Company, 1897.

Saco, José Antonio: *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países Américo-Hispanos*. 4 tomos, La Habana, Colección de libros cubanos Cultural, S. A. 1938.

Sanda, A.O. y otros: *Ethnic Relations in Nigeria*. Department of Sociology, University of Ibadan, 1976.

Sillery, Anthony: *Africa. A Social Geography*. Gerald Duckworth and Co. Ltd. 3 Henrietta Street. W.C. 2, 1961.

Sosa, Enrique. «La 'casa-canoa' y el oráculo de Aro-Chuku una organización para la trata esclavista en Nigeria del Sur». (En: *Revista Tricontinental*, no. 52, 1977. Incluido como anexo al presente ensayo.)

Sotonavarró, Arístides: «Las secretas intenciones del abakuá». (En: *Revista Moncada*, La Habana, año VI, no. 6, enero de 1972. Órgano del Ministerio del Interior.)

Sujov, A.D.: *Las raíces de la religión*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1972.

Suret-Canal, J.: *África negra*, t. I-II, La Habana, Editora Política, 1959.

Talbot, P. Amaury: *Some Nigerian Fertility Cults*, London, Oxford University Press, Humphrey Milford, 1927.

—————: *In the Shadow of the Bush*, London, William Heinemann, MCMXII.

—————: *The Peoples of Southern Nigeria*. Oxford University Press. London, Humphrey Milford, 1926, vols. I-IV.

Tokarev, S. A.: *Historia de las religiones*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

—————: «La cuestión del totemismo vista por los académicos soviéticos.» *Current Anthropology* 4/66.

Tolstoi, León: *La guerra y la paz*, La Habana, Editorial de Arte y Literatura, Instituto Cubano del Libro, Biblioteca del Pueblo, 1973.

Torre, José María de la: *Compendio de geografía física, política, estadística y comparada de la isla de Cuba*, La Habana, Imprenta de M. Soler, 1854.

Waddell, rev. Hope Masterton: *Twenty-nine Years in the West Indies and Central Africa: a Review of Missionary Work and Adventure*. London. T. Nelson and Sons, Paternoster row, Edinburg and New York, MDCCCLXIII.

Werner, Alice: *Myths and Legends of the Bantu*, London, George G. Harrap and Co. Ltd, Bombay and Sydney (—).

X. X. X.: *La brujería y los brujos de Cuba*, La Habana, Imprenta de «El Cubano», 1900 (folleto).

Zoëll, R. P.: «Manga-Mocha» (cuento ñáñigo), La Habana, La Propaganda Literaria, 1880.

3. Artículos periodísticos.

1872-1874 «El Nuevo Mundo» y «América Ilustrada». *Los Negros*. colección de artículos de Bachiller y Morales, Antonio.

1897 *El Figaro* 28 de noviembre. «El ñáñigo» de Morales, A. M.

1898 *El Figaro* 27 de marzo. «Mi tierra. Leyenda de La Habana antigua. Los ñáñigos» de Briñas, Felipe L, (dedicación-respuesta a A. M. Morales).

1900 *Magazine Alrededor del Mundo*. «Los ñáñigos, cómo nacieron, su objeto, sus ceremonias» de Blanco, Domingo, Año II, 15 de febrero (con grabados. Repetido con nuevos grabados, en «Por esos mundos», Iro. de junio de 1901).

1911 *La Discusión*. «Un gran escándalo», 20 de febrero.

1912 *El Día*. «La Nota del día», 15 de febrero.

1912 *El Popular*. «El ñañiguismo en La Habana. Su criminal resurrección. ¿Qué autoridad tiene la culpa? Tiene la palabra el señor Alcalde Municipal y el presidente del Ayuntamiento», 10 de marzo.

1913 *La Prensa*. «El ñañiguismo en los teatros», 24 de enero; «captura de ñañigos», 10 de enero (por primera vez se relacionan los objetos de un cuarto fambá). «El ñañiguismo en La Habana», 24 de enero (basado en informe de policías. Con gran valor histórico). Informe sobre nombramiento del sustituto de un jefe ñañigo, 10 de enero (*idem.*)

1915 *Heraldo de Cuba*. «El brote del ñañiguismo en Oriente», 24 de marzo (sin valor documental).

1940 *Mañana* (Mensuario social y literario, México, D.F.) «La mística del ñañiguismo» por Tejada, Valentín, no. 20, año 40, noviembre.

1947 *Magazine de Hoy*, «La muerte del ecobio» (cuento) por Valle, Gerardo del, lro. de junio.

Durante los años 1929, 1930 y 1931 se publicaron colecciones de artículos sobre los ñañigos de Martín, Juan Luis en *El Mundo* y *El Popular* y en 1937 en el *Diario de la Marina*. El autor fue tan prolífico como superficial, a su escaso valor documental o científico ya se ha hecho referencia en el ensayo remitiéndonos a lo allí expuesto. En total se analizaron treinta y un artículos.

4. *Diccionarios y enciclopedias.*

Adams, M.A., R.F.G.: *Efik-English, English-Efik Vocabulary* (2 Vols.) Liverpool 1: Philip, son and Nephew, Ltd. 7 Whitechapel, 1943.

Castellanos, Israel: «La jerga de los ñañigos». (En: *Revista de Policía*, Habana, 1916.)

Deschamps Chapeaux, Pedro: «El lenguaje abakuá». (En: *Etnología y Folklore*, no. 4, julio-diciembre (—). Ediciones de la Academia de Ciencias de Cuba.)

Goldie, rev. Hugh: *Principles of Efik Grammar with Specimen of the Languages. Old Calabar*. Printed at the Mission Press, 1857.

Johnston, Harry H.: *A Comparative Study of the Bantú and Semi-bantú Languages*. (vols. I-II) Oxford at the Clarendon Press, 1922.

Martín, Juan Luis: *Vocabularios de ñáñigo y lucumí. Breve estudio de lingüística africana*, La Habana, 1946.

Quesada Miranda, Cándida: «Remanentes de una lengua africana utilizada por la sociedad secreta de los abakuá en Cuba». (En: *Islas. Revista de la Universidad de Las Villas*, no. 45, mayo-agosto 1973.)

Encyclopaedia Britannica. Encyclopaedia Britannica, Inc. 1955.

Enciclopedia Universal Ilustrada, J. Espasa e Hijos Editores. Barcelona (—).

La Grande Encyclopedie, H. Landrault et Cie, editeurs, Paris (—).

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 9

CAPÍTULO 1

Trata y esclavitud del carabalí. La «geografía del recuerdo sagrado» 17

CAPÍTULO 2

Etnias del carabalí 43

CAPÍTULO 3

Relación ekoi ngbe-efik ekpe 79

CAPÍTULO 4

Origen y expansión del ñañiguismo 115

CAPÍTULO 5

Abakuá: organización interna 151

CAPÍTULO 6

Tánze, Sikán y el pacto de los obones 189

CAPÍTULO 7

De ndísime a abanekue: el rito 217

CAPÍTULO 8

Apuntes para interpretar el mito-rito primitivo 251

CAPÍTULO 9

Exégesis del mito-rito ñañigo: aproximaciones 279

CAPÍTULO 10

El ecobio: su caracterización 305

Anexos 347

1. La «Casa-Canoa» y el oráculo de Aro-Chuku: una organización para la trata esclavista en Nigeria del Sur 349

2. Documentos ñañigos 373

3. Vocabulario. Su análisis comparativo 395

4. El ñañiguismo en la literatura 415

5. Ereniyó: abakuá gráfico 437

Bibliografía 453

LOS ÑÁÑICOS, de Enrique Sosa, se terminó de imprimir en el mes de septiembre de 1982, en el Establecimiento 08 «Mario Reguera Gómez». Publicado por Ediciones Casa de las Américas. República de Cuba.

ENRIQUE SOSA RODRÍGUEZ, profesor e investigador, nació en Ciego de Avila, Camagüey en 1930. Licenciado en Historia y Contador Público en la Universidad de La Habana; cursó estudios en las universidades de Harvard y La Sorbona. Es profesor titular de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana.

Ha colaborado en publicaciones periódicas como la **Revista UNIÓN, Tricontinental, Islas**, entre otras. Como dramaturgo ha obtenido menciones en los concursos 26 de Julio de las FAR y Casa de las Américas. Su trabajo **La economía en la novela cubana del siglo XIX** obtuvo mención en el género ensayo del concurso UNEAC 1974. En estos momentos se encuentra en imprenta su ensayo **El carabalí** y una valoración crítica de la última versión de **Cecilia Valdés**, de Cirilo Villaverde, titulada «Observaciones sobre el plan y el método seguidos por Villaverde para la versión definitiva de Cecilia Valdés».

SUFRE EL EJERCITO SALVADOREÑO 20 BAJAS POR ATAQUES DE LOS GUERRILLEROS EN TRES CIUDADES

Destruídos 13 omnibus en las últimas horas. Controlan las rebeldes las vías de acceso a varias importantes poblaciones. Trazan 2 000 soldados de la junta militar rebeldes por artillería y aviación, de desplazar a los San Francisco Gotera.

ABUCHEAN A RONALD REAGAN EN LA OPERA DE WASHINGTON

WASHINGTON, 10 de marzo. (AP).—Por primera vez desde su llegada a la Casa Blanca, la pareja presidencial fue abuchada durante una aparición en público. Ronald Reagan y su esposa Nancy llegaron con retraso a una representación del ballet Joffrey, cuyo cuerpo entero se habían ido ya apagados, pero los focos de la televisión iluminaron la llegada de Reagan y su esposa, que no había sido anunciada con anticipación, fue saludada con silbidos y abucheos.

Afirma "The Washington Post" que autorizó operación comando contra

Los planes aprobados contemplan organizar una fuerza paramilitar de hombres que operarían a lo largo de la frontera hondureña.

Las maniobras navales "Paso Seguro-82" prueban que EE.UU. sigue una política de injerencia en Centroamérica y el Caribe

MANAGUA, 10 de marzo. (TASS).—Roberto Argüello, miembro de la dirección del Comité de la Paz de Nicaragua, afirmó en una entrevista concedida a periodistas que las maniobras navales "Paso Seguro 1982" evidencian que la administración Reagan practica en Centroamérica y el Caribe una política de injerencia. Esta es una política de injerencia en la zona del Caribe, que Washington enlaza a los pueblos del área.

WASHINGTON, 10 de marzo. (PL).—La Agencia Central de Inteligencia (CIA) fue autorizada por el presidente norteamericano Ronald Reagan, para llevar a cabo una operación comando contra Nicaragua.

Rechaza prensa mexicana declaraciones de Haig que relacionan la situación en Guatemala con problemas internos de México

CUADRUPLA DE MEXICO, 10 de marzo. (PL).—El problema centroamericano, opina la prensa mexicana, no es un asunto de los Estados Unidos y a las maniobras de la Organización del Tratado del Atlántico del Norte (OTAN) siguen ocupando importantes espacios en la prensa mexicana.

Costa Rica y Honduras "con lo que queda claro el papel que está llamada a desempeñar la denominada Comunidad Democrática Centroamericana".

WASHINGTON, 10 de marzo. (PL).—El gobierno de Estados Unidos en Nicaragua, afirmó el ministro de Inteligencia y de Asuntos Exteriores, Sergio Ramírez, en una entrevista con el "New York Times".

LLEGO THOMAS ENDERS A CHILE

Mencionó la posibilidad de recurrir al Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR) para intervenir en Centroamérica. Dijo que Argentina debe desempeñar un papel militar más activo en esa zona.

Nieganse Haig y Weinberger a responder preguntas sobre operaciones de la CIA contra Nicaragua

NEW YORK, 10 de marzo. (PL).—Los secretarios de Estado, Alexander Haig y Casper Weinberger, respectivamente, se negaron hoy a responder preguntas sobre operaciones clandestinas de la CIA contra Nicaragua.

EXITOSA LA HUELGA GENERAL DEL TRANSPORTE URBANO EN LONDRES

LONDRES, 10 de marzo. (PL).—Las aceras repletas de peatones, los parques habitados para el estacionamiento de automóviles y la desaparición total de los autobuses rojos caracterizan hoy la vida en la ciudad.

APARTE

VITALES... Si los intereses de las transnacionales yanquis que tiene Enders había de los 10 millones de dólares que hay invertidos en Brasil o de los 10 millones invertidos en la industria Sudáfrica.

EXPLOTAN CARGAS DE DINAMITA EN EL PALACIO DE GOBIERNO, EN LIMA

LIMA, 10 de marzo. (PL).—Durante la noche en el Palacio de Gobierno de Perú, donde se encontraba el mandatario Fernando Belaúnde Terry.

Reagan se burla de Panamá con la ridícula ayuda que le promete, mientras le quita 50 veces más con las violaciones de los Tratados del Canal

CUADRUPLA DE PANAMA, 10 de marzo. (PL).—El presidente Ronald Reagan se burla de Panamá mientras le quita 50 veces más con violaciones de los Tratados del Canal.

Condennan diarios británicos la política de EE. UU. en Centroamérica

LONDRES, 11 de marzo. (PL).—Los grandes diarios británicos "The Times" y "Financial Times", concluyen en sus ediciones del jueves la política de Estados Unidos en América Central y el Caribe.