

Muerte y resurrección de los ñáñigos

Jorge Camacho

Profesor

Universidad de South Carolina-Columbia

Cubano. Residente en Estados Unidos

Según los historiadores, el primer juego ñáñigo se fundó en La Habana en la década de 1830, cuando florecía el oprobioso comercio de esclavos. La asociación tomó forma sobre el mito del pez sagrado, Tanze, que una mujer, Sikán, encontró una mañana al bajar al río. En ese pez, según los sacerdotes, había reencarnado Abasí (Dios) y su posesión haría más fuerte a la tribu¹. Los ñáñigos de La Habana, en su mayoría de ascendencia carabalí, tomaron este mito como su fundamento y prometieron no revelárselo a nadie. Sin embargo, Andrés Petit, un mulato de la villa de Guanabacoa, le vendió en 1857 el secreto por 30 onzas de oro a los blancos, quienes formaron su propio juego y se enfrentaron a los ñáñigos negros que se negaban a aceptarlos.

Hasta mediados del siglo XX muchos consideraron a Andrés Petit un traidor, una especie de Judas que vendió a sus hermanos por 30 monedas de oro. A partir de las obras de la antropóloga Lydia Cabrera *El Monte* (1954) y más específicamente de *La sociedad secreta abakuá narrada por viejos adeptos* (1959), la figura de Andrés Petit ha tomado un giro significativo: de traidor a salvador de esta sociedad. Los informantes dieron a la antropóloga

el argumento de que, en medio de las redadas policiales de mediados del siglo XIX, Petit se dio cuenta que la única forma que tenían los ñáñigos de sobrevivir era incluir a los blancos en sus filas. Por ello les vendió el secreto, fue su padrino y, además, con el dinero que sacó del plante compró la libertad de otros ñáñigos que eran esclavos. Lydia Cabrera cita una multitud de anécdotas en las cuales Petit aparece como un hombre de gran inteligencia, devoto de la fe católica y conocedor de varias lenguas, quien tenía poderes sobrenaturales y a quien los ñáñigos deberían estar eternamente agradecidos. Uno de estos informantes afirma: «¿Andrés Petit fue un traidor; le vendió *Ekue* a los blancos! Eso lo habrá Ud. oído decir mil veces. Traidor... ¡Qué disparate! Diga que no. Andrés Petit no fue un traidor. Andrés Petit no se quedó con una peseta de aquellas treinta onzas que les pidió y le dieron los blancos para hacerles su tierra, *Akanarán Efó Okóbio Mukarará²*».

Agrega Cabrera que Petit introdujo el crucifijo cristiano en el altar de los ñáñigos y sugiere que, al permitir la entrada de los blancos en esta sociedad, por primera vez se tendía un puente entre ambas culturas, creándose una especie de hermandad interracial



Ireme Abakuá

que desafiaba las leyes de la colonia. Todo esto indicado por los informantes, quienes hablan en primera persona y cuentan sus vivencias o lo que les habían contado sus cofrades. Esta nueva forma de ver a Petit es aún más sorpren-

dente cuando pensamos que, nueve años antes, Lydia Cabrera había publicado un artículo en la revista *Orígenes* con la versión contraria de que Petit había vendido el secreto a los blancos y por su traición los blancos pudieron ser

ñañigos. El precitado informante de Cabrera asevera que Petit decía que por su «moropo (cabeza) había que admitirlos para que durase en Cuba el ñañiguismo». Los juramentados aquella primera vez eran gente de arriba, militares y caballeros de levita, gente de título y de la aristocracia cubana³. Esta historia, o al menos lo que sabemos de la vida de Petit, es de suma importancia para entender el modo en que está cambiando la percepción que tiene la sociedad cubana de los ñañigos y de la religión hoy en día.

Si juzgamos a Petit por estos informes, él vendría a ser la quintaesencia de lo cubano: mulato, católico, ñañigo, *kimbisa* y abolicionista, símbolo del sincretismo étnico y religioso del siglo XIX, es decir: la personificación más lograda de eso que Ortiz llamó transculturación. En su libro *Los bailes y el teatro de los negros* (1951), Ortiz habla de Petit como gran reformador, artífice de una ingeniosa síntesis de elementos congos y católicos⁴. No se refiere Ortiz a los ñañigos, sino a la regla *Kimbisa* que Petit también fundó. El problema está en que la figura de Petit está íntimamente ligada a la leyenda y los saberes populares, lo cual explicaría que recién ahora comience a investigarse y que por tantos años no se le haya prestado el mayor interés. ¿Por qué, si la tesis de Ortiz ha sido la fundamentación teórica más importante para entender la mezcla racial y cultural en Cuba, al menos desde la mitad del siglo XX? La respuesta está en una serie de factores que convergieron en aquel momento y otros que contradicen el discurso racial de la revolución cubana. Por un lado, Petit era demasiado religioso para los revolucionarios y, por otro, su aparición ponía en entredicho la narrativa de emancipación que ha repetido hasta el cansancio la historiografía cubana: que ambos grupos étnicos se hermanaron en las guerras de independencia (1868-1898). Tal narrativa está basada en los escritos de José Martí y en

la teleología de los 100 años de lucha. Martí, sin embargo, criticó a los ñañigos por ser una organización secreta y funesta. Su artículo del primero de abril de 1893 en *Patria*, recicla los viejos miedos de la colonia a la vez que habla con marcado regocijo de Tomás Surí, un viejo africano de setenta años. Surí había dejado «ir a unos hermanos que querían aun el tambor»⁵ quería educarse y contribuir a la causa revolucionaria con lo que más quería, sus hijos, ya que él había participado en la guerra anterior y si ellos «no lo vuelven a hacer como yo, esos tres no son hijos míos»⁶.

En un artículo anterior para esta misma revista, analicé la crónica de Martí y dije que en ella podíamos leer un doble discurso sobre la deuda y el miedo que le inspiraban al Delegado del Partido Revolucionario Cubano (PRC) este tipo de asociaciones⁷. Miedo porque Martí, como el resto de la intelectualidad de finales del siglo XIX, se distancia de la «tremenda orden secreta de africanos, con ordenanzas», una orden «misteriosa, peligrosa y funesta». Y deuda porque el Delegado aprovecha esta oportunidad para comprometer a los negros a luchar por Cuba y por esta razón reproduce una carta que supuestamente había recibido del «venerable director» de esta orden, Juan Pascual, quien afirma que a partir de ese momento la orden daría dinero para engrosar los fondos de la guerra⁸. Los negros —dice— habían sido los únicos que habían ganado con la revolución al haberles servido para “conquistar la libertad”⁹. En aquella oportunidad afirmé que la retórica de la deuda en Martí está guiada por los siguientes objetivos:

1) Unir a los cubanos blancos y negros borrando de esta forma los rencores que unos podían tener hacia otros

2) Hacer que los negros vayan a luchar nuevamente por la independencia de Cuba, cuando ya en 1886 habían recibido la libertad

definitiva del gobierno español y supuestamente no tenían que hacerlo

3) Asegurarle a los blancos la bondad de los negros y que estos no se iban a levantar en armas contra ellos después de la guerra

4) Disputarle al Partido Autonomista el derecho a reclamar la liberación de los esclavos en 1886, cuando en realidad, según Martí e independentistas que se alzaron en 1868, ese mérito correspondía a los mambises

A pesar de que Martí utiliza este discurso para promover sus fines políticos, no dice que en 1868 no se dio la libertad a los esclavos y que continuó el racismo entre los mismos jefes rebeldes. De modo que en varias de sus crónicas, y no solo en la que le dedica a la orden secreta de africanos, Martí silencia ambas cosas, tal y como omite las rebeliones de esclavos y negros libres de Aponte y otros que se alzaron mucho antes que los blancos contra España para alcanzar su libertad. Todo esto, quiéranlo o no quienes piensan diferente, equivale a una manipulación de la historia y de las voces que incluye en su textos. Más importante aún es señalar que, en esta crónica sobre la orden de africanos, Martí acepta a Surí y sus amigos sobre la base de dos condiciones: que dejaran el tambor y aprendieran a leer, y que se declararan a favor de la lucha contra el gobierno de España. ¿Qué más podía desear Martí? ¿Y qué más podía pedirles?

Este es un discurso que reaparecerá muchos años después en Cuba y solamente sirve a los fines políticos de quienes están en el poder o aspiraban a tenerlo. No es una reivindicación de los derechos de culto, asociación o cultura de los abakuás. Miguel Cabrera Peña, en esta misma revista, se preguntó al leer esta crónica de Martí si puede ser la abakuá una organización peligrosa y funesta y tener a la vez un venerable director?¹⁰. Mi respuesta es que sí, siempre y cuando la

orden aceptara educarse, contribuyera a los fondos del PRC y se declarara en contra de España.

Los ñánigos no eran considerados simplemente una organización delictiva a finales del siglo XIX, sino también política, ya que muchos de ellos fueron acusados de conspirar contra el gobierno y mandados a la cárcel de Ceuta. Lógicamente este tipo de acusaciones siempre podían ser falsas y funcionar como otra forma de denigrarlos públicamente y sacarse de arriba el Estado a quienes consideraba indeseables. Cabrera Peña no es de esta opinión. Cuando habla de la deuda que Martí exige a los negros cumplir, se guía por lo que dice Aline Helg: que uno de los objetivos de este discurso era eliminar «la obligación de una compensación por los malos tratos recibidos en el pasado»¹¹. Cabrera no encuentra datos que apoyen esta tesis, pero el problema está en que este discurso de la deuda no se limita a ese objetivo. Esta cuestión es simbólica. Funciona más como una especie de chantaje (palabra dura pero no encuentro otra mejor) o argumento de honor para comprometerlos. Esto se explica tal vez por la misma personalidad de Martí, quien tenía una fuerte influencia castiza, del Siglo de Oro, que era un poeta y un idealista, y veía esta deuda casi como un pacto entre caballeros. Estoy de acuerdo con Cabrera, sin embargo, cuando dice que «la idea de la deuda adquirida por los negros fue previa a Martí»¹². Esto mismo fue lo que dije en mi artículo al mencionar a Calixto García Iníiguez, Manuel Sanguily y la alegoría que imprimió Juan Bellido de Luna en 1875. Helg no dice esto y se limita a hacer un análisis muy superficial de Martí.

También estoy de acuerdo con Cabrera cuando dice que Martí debió ver en la educación un bien necesario y válido o, para decirlo con sus palabras, una forma de «abrir espacios de ascenso social»¹³. Sigo pensando,

no obstante, que al tachar la orden abakuá de funesta, criticar su religión e indirectamente criticar a los negros por querer perpetuar el analfabetismo entre los cubanos, Martí estaba tomando una posición de superioridad cultural. A juzgar por su crónica, para Martí, como para tantos otros, había que evitar que los africanos impusieran su religión sobre los blancos y por eso era necesario que ellos aceptaran las formas culturales de los criollos. Cabrera acepta la falta de conocimiento de Martí sobre el tema y trata de defenderlo con que en aquella época (1893) no había literatura sobre los abakuá ni sobre cultura africana en general¹⁴. Todo lo contrario. Martí escribe esta crónica en uno de los momentos de mayor represión institucional contra los ñañigos y en medio de una campaña publicitaria que apoyaron varios intelectuales, entre ellos Bacher y Morales.

En 1876 el gobernador General de Cuba prohibió las comparsas ñañigas y el agente de la policía Trujillo y Monegas redactó un informe: *Los ñañigos, su historia, sus prácticas, su lenguaje con el facsímile de los sellos que usa cada uno de los juegos o agrupaciones* (1882). Martí seguramente estaba al tanto o conocía estos informes y no era ajeno al peligro que señalaban. Esta mala fama de los abakuás siguió imperturbable durante todo el siglo XIX y se acrecentó a principio del siglo XX, lo cual explica por qué Andrés Petit no es sino un fantasma que recorre los textos policiales y cambia drásticamente al publicar Lydia Cabrera *La sociedad secreta abakuá...* ¿Por qué esperar entonces que Martí lo haya hecho antes? En el prólogo a su libro, Lydia Cabrera nos dice que, a diferencia de otros investigadores que se acercaron a esta organización, ella no estaba interesada en su «aspecto criminoso, sino el religioso, y aún más el material poético que habíamos sospechado en sus tinieblas»¹⁵. Por lo cual se imponía una nueva forma de in-

terpretar esta asociación y justamente el mulato de Guanabacoa era el modelo ideal para hacerlo. No podía ser de otro modo para los que pensaban que Andrés Cristo de los Dolores Petit era la misma personificación de Dios en la tierra¹⁶.

La demonización de los abakuá continuó en Cuba durante los primeros cuarenta años de la Revolución y sólo a partir de los años 90 cambia la situación. El gobierno cubano se volvió más permisible con las religiones, el Papa Juan Pablo fue a Cuba y la iglesia católica comenzó a desempeñar papel más activo en la sociedad. En este contexto las religiones afrocubanas también se beneficiaron y tan así es que, entre 1991 y el 2008, se publican más de 38 libros sobre santería en Cuba. Por esta fecha comienza la revalorización de Andrés Petit y se publica por primera vez un libro sobre su vida: *Andrés Quimbisa* (2001), de María del Carmen Muzio, que va tras las huellas del famoso habanero en la barriada de Guanabacoa y encuentra que el personaje del que hablaban los informantes de Lydia Cabrera era real, pero algunos datos no se avenían con lo que decían.

Para empezar, el testamento de Petit — que Muzio encontró después de mucho investigar en varias iglesias de La Habana — revela que era analfabeto, no podía ni siquiera firmar, murió a la edad de 48 años y fue enterrado con el hábito de la congregación de Santo Domingo. La transcripción de Rafael Roche Monteagudo en su libro *La policía y los misterios en Cuba* (1908) menciona a un tal Andrés Netit (posible error de imprenta) y a pesar de que la historia había cargado toda la culpa de la traición sobre el habanero, «no fue exclusivamente el *bakokó efor* responsable de la entrada de los blancos, sino también *efi ebritón*»¹⁷, es decir: no fue un solo juego de ñañigos, sino dos los padrinos de los blancos. Andrés Petit era el *issué* de *bakokó efor*. No obstante,

Muzio sigue afirmando la centralidad de Petit en esta historia y reafirma la importancia que tiene para el desarrollo posterior de la cultura cubana, ya que «no todo el mundo tenía la visión futura de Petit, de que Cuba iba en enormes zancadas hacia un gran mestizaje, no sólo racial sino cultural»¹⁸.

Lo más preocupante de este tipo de interpretaciones no son las incongruencias ni la falta de pruebas para esclarecer la labor del habanero dentro del traspaso del secreto de los abakuás a los blancos. La mayor preocupación es pensar que Petit hizo esto porque tenía alguna visión del futuro y que no se entienda que, detrás del proceso de sincretismo en Cuba, había fuerzas muy superiores a las humanas que trataban de normativizar y asimilar a los negros a la cultura hegemónica blanca y católica. A estos efectos son reveladores los fragmentos del documento-testimonio *El Sayón de Santo Domingo*, que Muzio incluye en su libro para explicar las razones de la fundación de la regla *Kimbisa*, que «tenía y tiene como principal propósito apartar de la concepción oscura en sus prácticas y sus ideas a los que vivían aferrados al sistema milenarismo que conocían desde África... adaptándolas al estado evolutivo de progreso espiritual que comenzaba a bosquejarse en esa época».

El catolicismo cristiano, catequizaba y convertía a toda esta raza de esclavos y de libres, pero nunca pudo arrancarlos de las religiones africanas [por lo que Petit] decidió fundar una institución religiosa que compendiera, conjuncionara e hiciera armonizable la moral cristiana [porque] la nueva religión se creó para los que siendo capaces de comprenderla, fueran a ella, donde se conservaba lo más esencial, útil y mejor de las religiones africanas, en forma humana y más aceptable, más civilizada»¹⁹.

Quien lea estos párrafos y esté familiarizado con las formas tradicionales de subyu-

gación que sufrieron las distintas minorías étnicas en Hispanoamérica, se percatará que se alaba el sincretismo por ser una forma de ir dejando en el pasado las prácticas usualmente condenadas por oscuras o salvajes y reformarlas para que vayan «evolucionando [según] el progreso espiritual que comenzaba a bosquejarse en esa época». La fundación de la regla *Kimbisa* no sería entonces un deseo de hermandad o de crear algo nuevo, diferente a lo que habían traído los conquistadores de Europa, sino la única forma posible de armonizar la moral cristiana con lo esencial, útil y mejor de las religiones de los africanos. El compuesto sería algo más humano y definitivamente civilizado, por el que apostaban muchos reformadores e ideólogos del siglo XIX y hasta mediados del XX en Cuba, y resultó en la práctica una forma de ir diluyendo los derechos y las tradiciones de los negros en el fuerte andamiaje cultural de los blancos.

Si este fuera entonces el fundamento de la regla de Petit —que recordemos que Ortiz alabó en su libro—, habría que admitir que estaba motivado por una visión marcadamente eurocéntrica de la cultura, cuyo contexto más claro sería la ley colonial, la condena de los blancos, la imposición del castellano y la religión católica en la Isla. Recordemos que, durante la colonia, el Estado fomentó y obligó a los esclavos a asimilar los preceptos de la religión católica, los adoctrinó usando el catecismo para negros bozales y que incluso el bando del 4 de abril de 1888, obligó a los cabildos africanos a convertirse en cofradías católicas para evitar que los negros conspiraran contra el gobierno español. Muzio pasa por alto esta cuestión y apoya la tesis integracionista de Petit que forjó la etnografía orticiana de la mano de Lydia Cabrera. Su interpretación debe más al libro de Cabrera que a la interpretación que había prevalecido hasta los noventa, ya que todavía en 1982 el etnógrafo Enrique Sosa

afirmaba que los ñáñigos eran incompatibles con la ideología comunista y por esto llamó a Andrés Petit ñáñigo, bruero, santero, cristiano y milagrero²⁰. No en balde Sosa, quien ganó ese año el premio *Casa de las Américas*, decía: «Los ñáñigos, como sucedía 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**»²¹ [subrayado nuestro].

Sosa no podía decir otra cosa. Desde el triunfo de la revolución, cuando el Estado se declaró socialista, se condenaron todas las religiones. Las actas del Primer Congreso del Partido hacían especial mención de esto. Por tanto y según Sosa, a los ñáñigos se les podía investigar, pero su asociación no tenía cabida en el presente ni en el futuro de la Isla. Pertenece a otro tiempo. Era anacrónica y se justificaba que el Estado la sacudiera como antes habían hecho las autoridades coloniales. En otras palabras, el ñáñigo era material para el Ministerio del Interior (MININT), pero no un elemento confiable ni integrador de la sociedad revolucionaria. No por gusto Sosa cita varias veces en su libro el artículo de Aristides Sotonavarró «Las intenciones secretas del abakuá» (1972), publicado en la revista *Moncada*, donde se repiten muchos de los argumentos estereotípicos de antaño. Dice Sotonavarró: «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 hombre’ y buscan la ocasión para tener ‘historia’ (hechos de sangre) y después ‘jurarse’. Porque mientras no pisan el ‘talero’ (cárcel) no se consideran hom-

bres ‘ranqueados’ (probados). Ellos practican el chantaje para desprestigiar a los ekobios... 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’»²².

Esta descripción tan prejuiciada de los abakuás se correspondía con la campaña que siguió el gobierno contra ellos y el resto de las religiones. Se correspondía también con la política de tratar de erradicar las palabras de origen africano del vocabulario popular, por ejemplo: el apelativo de confianza *asere*, tan usado entre los cubanos, que era de origen abakuá. Según cuenta la escritora Ena Lucía Portela en *El viejo, el asesino, yo y otros cuentos* (1999), este vocablo se tenía como vulgarismo. En la escuela primaria —escribe Portela— donde estudié estaba terminantemente prohibido que los niños lo empleáramos, pues, según la maestra, la palabrita en cuestión significaba, en la selva africana, conjunto de monos apuestos²³. Esta campaña por imponer una visión delictiva y antisocial de los ñáñigos contrasta, sin embargo, con las nuevas investigaciones que ponen el énfasis en la labor transculturadora e integracionista de Petit y el compromiso de los abakuás con el proceso de liberación nacional. En este nuevo contexto no se habla de hechos de sangre y se enfatizan los lazos de ayuda mutua, su papel activo en la lucha por la independencia de Cuba e incluso su participación en Playa Girón al lado del gobierno. El problema nuevamente está en que, como hay muy pocos rastros o ninguno de estas participaciones, tal y como ocurre con Petit, todos proceden de testimonios de viejos adeptos y simpatizantes, a los cuales acuden los etnógrafos e historiadores.

Se ha dicho, por ejemplo, que cuando los ocho estudiantes de medicina fueron fusilados por el gobierno español el 27 de noviembre de

1871, un grupo de ñáñigos trató de rescatar a la fuerza a los estudiantes y por ello fueron asesinados. Esta narración ha resurgido, pero ya había sido rechazada por falta de pruebas. En su libro *El fusilamiento de los estudiantes* (1971) Luis Felipe le Roy y Gálvez afirmó que, la noche del fusilamiento de los estudiantes de medicina, los españoles salieron a la calle y mataron a cinco negros en distintos puntos de la ciudad: «Esta matanza de cinco negros ha sido objeto de mucha especulación, inventándose la versión novelesca de que ese día hubo un levantamiento de ñáñigos, juramentados, según unos, o de esclavos leales, según otros, que pretendían rescatar por la fuerza a los ocho estudiantes que iban a morir»²⁴. En el precitado artículo de Cabrera Peña se apunta esta tesis al tocarse el carácter heroico del abakuá y mencionar el fusilamiento de los estudiantes de medicina²⁵. Lo mismo hace María del Carmen Muzio, quien cita a Le Roy y acota: más hermosa aún se vuelve esta leyenda cuando se escuchan los testimonios ñáñigos que afirman que uno de los estudiantes de medicina era abakuá y por esto se justifica que sus hermanos se hubieran alzado para rescatarlos.²⁶ De ser cierta esta historia, dice Muzio, el estudiante fusilado pertenecería con seguridad al primer juego de blancos fundado por Petit, que era aún el único que existía en ese año²⁷. En un país donde todo está supeditado a la política, se entiende que la revaluación de la sociedad secreta abakuá pase por la participación revolucionaria y por su lucha, de manera que este tipo de historias permita “ganarse” el reconocimiento del gobierno.

Como demostré anteriormente, este procedimiento no es nuevo. Martí ya lo había utilizado en su artículo para *Patria*. Alejo Carpentier había hecho lo mismo con los negros de Haití en *El reino de este mundo* (1949), Miguel Barnet en *Biografía de un Cimarrón* (1966) y Gutiérrez Alea en *La última cena*

(1976). Todos ellos hicieron de la religión otra cosa: un instrumento de liberación, un arma en contra del Estado colonial (o neocolonial) y por ello ese discurso perdió su valor político en el momento que los negros se emanciparon o triunfó la revolución cubana. Los ñáñigos y todas las religiones, incluyendo las afrocubanas, eran un anacronismo, como decía Sosa. ¿Democracia para qué? ¿Religión para qué? No importa entonces si esta participación de los ñáñigos contra el gobierno de España o las tropas invasoras de Playa Girón no haya sido documentada o pertenezca únicamente a la tradición oral de grupos que han sido tradicionalmente marginados, incluso durante la misma revolución y que aspiran, como cualquier otro, a ser escuchados y reconocidos por el gobierno. No importa tampoco que la religión y la asociación libre sean derechos inalienables de cada ser humano independientemente del tipo de gobierno que se haya impuesto en el país. No. Para Muzio, como para tantos otros en Cuba, es por «la presencia de los abakuá a lo largo de diferentes hechos históricos importantes se ha ganado una óptica diferente a la que inculcaron los temerosos agentes policiales como Trujillo Monagas. No solo se habla de abakuá intentando rescatar a los estudiantes de 1871; sino que tras el fracaso de la Guerra chiquita le ponen una escolta a Maceo o que los jefes de abastecimiento de las tropas insurreccionales de La Habana y Matanza eran abakuá; y ya formando parte de nuestra historia más reciente, el batallón de Matanzas que peleó en Playa Girón en 1961 estaba formado, en un noventa y cinco por ciento por abakuá»²⁸.

En otras palabras, ahora lo que importa es mostrar un *curriculum* que confirme la posición que estos han tenido junto al Partido, por la soberanía de la Patria y la Revolución. En tal sentido la necesidad de documentos que avalen esos hechos se vuelve irrelevante, ya que

—como dice el investigador Jesús Guanche— una fuente fundamental para el estudio de los actuales cultos sincréticos cubanos es su tradición oral, que hoy es valedera y vigente como un importante documento histórico»²⁹.

¿Ingenuidad, manipulación política o un deseo legítimo por parte de estos investigadores de incorporar las voces antes reprimidas a la historia del país? Me temo que, como ha ocurrido con las vidas de Andrés Petit y José

Martí, la respuesta a esta pregunta dependerá de una cuestión de fe y sobre todo de quien la cuente. Quienes acepten solamente la prueba documental como validación del hecho histórico van a pesar que no hay razón alguna para aceptar la palabra de los viejos adeptos; aquellos que, como Guanche, Muzio y Cabrera, piensen lo contrario, no tendrán a mal poner junto al retrato de Martí y Maceo una nota que diga: ellos también fueron ñáñigos.

Notas:

- 1- Hay varias versiones de este mito. Para su significación y variantes véase Lydia Cabrera: *La sociedad secreta abakuá narrada por viejos adeptos*. (Miami: Ediciones CR, 1970).
- 2- Cabrera, Lydia. *Ob. cit.*, página 53.
- 3- *Idem*, “La ceiba y la sociedad secreta abakuá” (*Orígenes. Revista de Arte y Literatura*, 7. 25, 1950, página 17).
- 4- Ortiz, Fernando. *Los bailes y el teatro de los negros*. (La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1983), página 330.
- 5- Martí, José. *Obras Completas*. (La Habana: Ciencias Sociales, 1963-1975), Tomo V, página 324.
- 6- *Ibidem*, 325.
- 7- «El miedo y la deuda en las crónicas de Patria de José Martí», en *Islas* 2. 9, 2008, página 34-46.
- 8- Martí, José. *loc. cit.*, 324.
- 9- *Ibidem*, 325.
- 10- Cabrera Peña, Miguel. «José Martí y el futuro de los negros», en *Islas*. 5. 16. 2010, página 29.
- 11- *Ibidem*, 22.
- 12- *Ibidem*.
- 13- *Ibidem*, 27.
- 14- *Ibidem*, 29.
- 15- Cabrera, Lydia. *Ob. cit.*, 11.
- 16- *Ibidem*, 30.
- 17- Muzio, María del Carmen. *Andrés Quimbisa*. (La Habana: Ediciones Unión, 2001), página 61
- 18- *Ibidem*, 66.
- 19- *Ibidem*, 95-97 *passim*.
- 20- Sosa Rodríguez, Enrique. *Los ñáñigos*. (La Habana: Casa de las Américas, 1982), página 144.
- 21- *Ibidem*, 15.
- 22- *Ibidem*, 324.
- 23- Portela, Ena Lucía. *El viejo, el asesino, yo y otros cuentos*. (Florida: Stockcero, 2009), página 39.
- 24- Le Roy y Gálvez, Luis Felipe. *El fusilamiento de los estudiantes*. (La Habana: Ed. Ciencias sociales, 1971), páginas 139-40.
- 25- Cabrera Peña, Miguel. *Ob. cit.*, 27.
- 26- Muzio, María del Carmen, *Ob. cit.*, 70.
- 27- *Ibidem*, 71.
- 28- *Ibidem*, 73.
- 29- Guanche, Jesús. *Procesos etnoculturales cubanos*. (La Habana: Letras cubanas, 1983), página 16.