

# POTENCIAS ABAKUÁS Y PODER POLÍTICO EN LA HABANA: ENTRE INSTITUCIONALIZACIÓN Y CONTESTACIÓN

> GÉRALDINE MOREL

DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA  
UNIVERSIDAD DE NEUCHÂTEL

Aparecida en 1836 en el puerto de Regla frente a la bahía de La Habana, la sociedad secreta abakuá es un fenómeno religioso urbano circunscripto al oeste de la isla de Cuba, a las ciudades portuarias de Matanzas, Cárdenas y La Habana. Sus miembros se escogen según los criterios del medio popular habanero, designado bajo el término de *ambiente*, o sea una gran valentía frente al peligro, un sentido del deber y de la solidaridad intachable hacia los otros miembros, prácticas sexuales adecuadas a la imagen del «macho»<sup>1</sup> y una masculinidad reivindicada y puesta en escena en el ámbito público. Hermandad caritativa o masonería negra según los propios términos del maestro Fernando Ortiz (1993), esta institución muy jerarquizada se divide entre potencias, tierras o juegos ligados entre ellos por lazos de filiación o apadrinamiento. El hecho de pertenecer a esta organización secreta es fuente de prestigio en los barrios populares habaneros y en el *ambiente*.

Desde su creación, la sociedad secreta abakuá ha ocupado un espacio marginal dentro de la sociedad cubana. Sus lazos estrechos con el medio de la criminalidad urbana contribuyeron en algunas épocas a diabolizar sus prácticas y estigmatizar a sus adeptos como elementos antisociales y violentos. De esta manera, los primeros escritos sobre el tema proceden de la antropología criminal (Rodríguez Batista, 1882; Trujillo Monagas, 1882; Roche y Monteagudo, 1908; Castellanos, 1916) y de una voluntad de asimilación

de las población negras y mulatas a la nación cubana en construcción. Por otra parte, el ritual abakuá, su extrema complejidad y el secreto que lo rodea fueron desde temprano una fuente de fascinación por los etnólogos e investigadores cubanos (Cabrera, 1958; Sosa Rodríguez, 1982; Quiñones, 1996; Torres Zayas, 2005) o extranjeros (Miller, 2009; Brown, 2003; Palmié, 2006) quienes demostraron la riqueza cultural de estas prácticas religiosas. Actualmente, pienso que es necesario reubicar esta institución en su contexto social y analizarla mediante las prácticas y discursos de sus iniciados, mediante su implicación en el proceso revolucionario y las relaciones que entretiene con el régimen castrista. Que significa ser abakuá hoy en La Habana? Cuales son las implicaciones de semejante compromiso religioso? Como se articulan las relaciones de poder con un régimen político que se definía como ateo hasta principio de los años 90?

Es para encontrar algunas respuestas a estas preguntas que lleve a cabo una investigación de campo en La Habana entre mayo 2005 y octubre 2005 y entre setiembre 2006 y abril 2007, seguidos por estancias de meses, en total alrededor de 24 meses.

Tuve que constar que, el Abakuá, siendo una forma de resistencia popular, demuestra la creatividad y tenacidad de las formas culturales afro-americanas cuya lucha no se

ubica necesariamente a un nivel político. Al final, el Abakuá nos permite considerar hasta que punto la cultura que pensamos en desaparición y amenazada logra reinventarse y reapropiarse nuevos espacios de reivindicación, a pesar de las voluntades estáticas.

## COLONIA E ESTIGMATIZACIÓN

La primera potencia abakuá Efik Kebuton aparece en el pueblo habanero de Regla en 1836 y se compone de descendientes de un cabildo carabalí o sea de esclavos originarios de la región del Calabar (sur-oeste Cameroun, sur-este Nigeria) que trabajaban en el barrio de Belén (llamados por esta razón los Belenistas). En realidad, es el desarrollo del puerto de La Habana que contribuye a la expansión del Abakuá y su separación de la estructura del cabildo, ya estrecha a la nueva estructura económica del comercio portuario. El boom del azúcar de 1790 aumenta el negocio legal e ilegal alrededor del puerto de La Habana. Hay mas mercancía, más capital y mas esclavos que transitan por la capital cubana. En 1790, se encuentran 50'000 esclavos y en 1828, hay más de 112'000. En un ámbito urbano, 60 por ciento de los afrocubanos van a ocupar posiciones estratégicas de intermediarios entre mercaderes internacionales y trabajo al negro. De esta manera, por ejemplo, los capataces abakuás contratan gente de su propia potencia. Es justamente esta capacidad de convertir una oportunidad económica en poder sagrado y control social que caracteriza la emergencia del Abakuá y la transición del cabildo a la sociedad secreta (Palmié, 2007, 2010).

En 1863, André Petit, llamado popularmente el caballero de color, vende el secreto a un grupo de blancos para poder comprar la libertad de algunos abakuás miembros de su propia potencia Bakoko Efor. Este personaje emblemático, mulato carismático criado por los franciscanos, es considerado hoy como el salvador del Abakuá. Su gesto permite traspasar la fronteras de la etnicidad. Por primera vez, los blancos pagaban para participar a rituales de negros. Como lo menciona Ortiz, en este momento, la sociedad secreta abakuá, de cosa de negro se convirtió en cosa de Cuba (1952: 108).

En 1882, hay 82 juegos en la ciudad de La Habana y alrededor de 1000 miembros. El clima político-social de abolición de la esclavitud contribuye al establecimiento de una leyenda negra donde el negro brujo y el ñaigo<sup>2</sup> se convierten en fetiches del terror, símbolos de la barbarie y la criminalidad urbana (Helg, 2000). El sistema abakuá por su rápida expansión y la solidaridad que une sus miembros es una verdadera amenaza para el orden colonial. En 1910, según el *Diario Español* de aquella época, las potencias abakuás tendrían lazos estrechos con el Partido Independiente de Color. Se corren las voces que los ñaigos tomarían las

armas si Evaristo Estenoz no se libera, demostrando una similitud de causa entre estos dos grupos de defensa de los afrocubanos, a pesar de su peculiar diferencia en el funcionamiento y estructura.

## REVOLUCIÓN Y RELIGIONES AFROCUBANAS

Por su parte, a partir de 1959, el proceso revolucionario tiene un gran impacto sobre el desarrollo de las religiones afrocubanas (santería, palo monte, espiritismo, etc.). En un primer tiempo, el gobierno castrista las valoriza como parte de un patrimonio cultural afrocubano, símbolo de lucha y resistencia frente al imperialismo del norte. Los primeros años de la Revolución son el fiel reflejo de esta tendencia y en 1961, en un gran entusiasmo, se prepara un congreso abakuá a nivel nacional cuyo organizador es Odilio Urfé, director del Instituto de Investigaciones Folklóricas. El programa es ambicioso y pretende unificar bajo una misma bandera todas las potencias abakuás de Cuba y contribuir al nuevo orden revolucionario con acciones emblemáticas como el reconocimiento de los errores del pasado o un aporte económico a escuelas de niños. Pero este ambicioso proyecto nunca vió la luz debido a tensiones y rivalidades entre altos dignitarios abakuás (ver Bolívar Arostegui y Orozco, 1998). Sin embargo, en aquel momento histórico, el Abakuá se considera en total adecuación con el sistema de valor revolucionario y sus dirigentes ven en este proceso una oportunidad única de abrirse un espacio de diálogo para unas capas de la población que han sido discriminadas a lo largo de su historia. La ética abakuá de dignidad y valor frente a la discriminación parece integrarse totalmente al programa estatal de principios de la Revolución.

A partir de 1961, el gobierno cubano se declara ateo y las creencias de todo tipo parecen impedir la emergencia del hombre nuevo elaborado por Che Guevara (1965). En 1964, Argeliers León, director del Instituto de Folklore, organiza un concierto abakuá en el teatro nacional. En este evento, muchos miembros de los juegos habaneros participan, inclusive el escritor francés Jean-Paul Sartre, fascinado por aquel ritual. Se valorizan el folklore y su estética sin tomar en cuenta el contenido religioso en sí.

En 1967, la represión se hace más efectiva y oficialmente se prohíben todo tipo de iniciaciones durante 10 años. La estructura de culto del Abakuá y su sistema ritual impiden rituales clandestinos. En efecto, en esta ocasión, toda la comunidad se moviliza en los templos construidos alrededor de La Habana y pone en escena una cierta forma de sociabilidad masculina. La cantidad de seguidores pero también la puesta en escena del ritual dificultan la clandestinidad. Esta prohibición firme del gobierno implica un combate po-



Tatuaje de ireme, La Habana

lítico de parte de los líderes abakuás y una lucha para un pleno reconocimiento de su contribución a la nación cubana. Estos hombres carismáticos (Victor Herrera, Fernando Valdés Diviño, etc.) que dirigieron y movilizaron el colectivo se mencionan todavía con respeto y forman parte de las figuras emblemáticas del Abakuá. «Eran hombres de verdad! Fernando Valdés Diviño era un negro de Párragas, casi analfabeto pero era un líder nato y que inteligencia! Cuando hablaba, todo el mundo se callaba y el Abakuá era su combate.». confirma Andrés, 76 años, miembro de Embemoro, potencia del barrio de Párragas (ver Morel, 2010).

En 1975, se funda la OUA (Organización de Unidad Abakuá), organismo creado por los mismos abakuás para la defensa de sus derechos. A partir de 1977, las iniciaciones empiezan de nuevo, primero de manera ilegal y luego con el acuerdo de las autoridades. Los permisos para las ceremonias se solicitan en la Policía Nacional Revolucionaria. Los años 80 se caracterizan por un tono más vindicativo de parte de

los militantes de la causa abakuá, ya decididos a ganarse un espacio abierto para practicar su religión<sup>3</sup>.

En 1991, a principios del Periodo Especial, el IV Congreso del Partido Comunista Cubano autoriza los religiosos a integrarse al proceso revolucionario y ser militantes del Partido. Desde entonces, en el campo religioso afrocubano, asistimos a una verdadera explosión de visibilidad. En 1992, se crea la Asociación Yoruba. En 1996 una reunión con dirigentes abakuás tiene lugar en el museo napoleónico de la Habana en presencia de Caridad Diego, dirigente de la Oficina de Asuntos Religiosos y Esteban Lazo, ministro de Justicia. El Consejo Supremo, organismo del gobierno creado en esta ocasión, reemplaza entonces la Organización de Unidad Abakuá de los principios (ver Bolívar Arostegui y Orozco, 1998). Los dirigentes escogidos para estar a la cabeza de este organismo estatal rompen con un pasado de lucha y reivindicación. Los líderes de antes, ya viejos, se retiran del espacio público. A partir de ahí, es el Consejo Supremo que se encargará de los asuntos abakuás en un ámbito público y a nivel del gobierno.

En 2005 por fin, el Abakuá se reconoce oficialmente y se inscribe en el Registro de Asociaciones sin que este reconocimiento implique algunos cambios efectivos, a pesar de la obligación de transparencia de los registros de miembros y libros de cuenta.

Esquemáticamente se distinguen dos periodos fundamentales en la lucha por un reconocimiento de los derechos abakuás dentro del proceso revolucionario: antes y después de 1991. Según los iniciados y los documentos que pude consultar, los años antes de 1991 se caracterizan por un militantismo activo y apasionado apoyado por reivindicaciones sociales precisas (derecho de practicar la religión y iniciar nuevos miembros, respeto de la afiliación religiosa en un marco profesional) así que por una voluntad de constituir un organismo de defensa de sus derechos. En una carta colectiva destinada al jefe del Registro Especial de Asociaciones del Ministerio de Justicia, el directorio de Muñanga Efé (potencia del barrio de Pueblo Nuevo) manifiesta su desacuerdo con la prohibición de realizar ceremonias y «considera esta medida humillante tanto como abakuás pero también como hombres libres y trabajadores revolucionarios y ciudadanos respetuosos de la legalidad y del orden socialista».

A partir de 1991, la postura del gobierno cambia radicalmente. En apariencia la armonía se instala. Angel Freire, director entonces del Consejo Supremo, describe sus relaciones con la policía como «idílicas y sin nubes, una verdadera colaboración». Sin embargo, habrá que esperar 14 años para que la federación abakuá tenga una personalidad jurídica.

La situación actual esta alejada de los ideales de entonces. Los líderes de los años 70 deseaban encontrar un espacio de expresión dentro del proceso revolucionario como instigadores de los cambios preconizados por el gobierno cubano. Se consideraban como interlocutores privilegiados del cambio social debido a su origen social y su pertenencia a una de las instituciones mas viejas de Cuba cuyo código ético (buen padre, buen amigo, buen hermano) correspondía totalmente a la moral revolucionaria. Finalmente, su institucionalización neutraliza todo tipo de reivindicación política incluyéndolos al gobierno.

## CUERPO, VIOLENCIA Y CONTRAPODER

Como espacio de contra poder por excelencia, el Abakuá, alejado de su militancia política, se abre nuevos espacios de contestación a través de las conductas violentas de sus miembros, esta vez totalmente opuestas al ideal revolucionario. El cuerpo social e individual del Abakuá se sigue constituyendo en oposición a la estética dominante, a pesar de la integración política. La juventud, en el momento de iniciarse, aspira ante todo a ser parte de este ambiente habanero y comprobar de esta manera su masculinidad. Las ceremonias iniciáticas (los *plantes*), a pesar de su complejidad e intensidad rituales, son lugares privilegiados de esta puesta en escena: bebida alcohólica en gran cantidad, peleas de todo tipo y rivalidades. El concepto de hombría abakuá en estos lugares se asimila al del guapo del *ambiente* que se mide físicamente a sus semejantes para comprobar su valor y masculinidad.

Ser abakuá implica ante todo una relación peculiar al cuerpo y su interacción con los demás hombres en el espacio público. Es una manera de caminar, de expresarse, de moverse en el *ambiente* que caracteriza el hombre abakuá (Morel, 2013). Según Monguí, miembro de Embemoro: «Nosotros los abakuás nos reconocemos a nuestra manera de caminar, de silbar, de vestir, siempre impecables con una bolchevique». Su mujer Oyone precisa: «Ustedes los abakuás, los blancos, los negros, los mulatos termina teniendo el mismo tipo, es como una raza!». Esta conexión específica con el cuerpo o la corporalidad implica una relación al poder dominante construida entre parodia, contestación, protesta y violencia. Lejos de considerar la manera de ponerse en escena de parte de la juventud abakuá actual- la famosa guapería<sup>4</sup> - y el uso de la violencia como algo patológico, pienso que al contrario es parte del culto y forma su estructura de la misma manera que los espacios de la marginalidad son espacios de contra-poder. Sin crear una dicotomía entre por una parte una construcción de la masculinidad de tipo machista, una virilidad agresiva y violenta y por otra parte, algo más prestigioso como el pasado histórico del Abakuá y su influencia política, considero

estos dos fenómenos como las dos caras de una misma representación del poder o del contra-poder en el espacio urbano de la capital cubana. El cuerpo social del Abakuá y el cuerpo físico de los iniciados significan una oposición al poder por parte de los subordinados, una manera de contestar un orden ya establecido a través de la subversión, sea política o estética. Hay muchos «artes de la resistencia» (Scott, 2008) movilizados por los abakuás-imitando instrumentos burocráticos estatales, actas de junta, libros de cuenta, registro de miembros o el uso de la parodia para reclamar un espacio público de legitimidad y por extensión un territorio simbólico. La marginalidad es un elemento indisoluble de esta sociedad secreta y su mejor acceso al poder a pesar de una voluntad de eliminar o negar los comportamientos violentos y las conductas antisociales. De mi punto de vista, son tan legítimos como su sistema ritual. Termina con esta citación de Butler (2009: 167):

*Lo que constituye la fixidad del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, es totalmente material pero la materialidad misma tiene que pensarse como efecto de poder, el efecto mas productivo del poder.*

---

## NOTAS

<sup>1</sup> Uso el término « macho » en referencia a una cierta manera de construir su masculinidad que implica un sistema de poder tanto de hombres a mujeres como de hombres entre si mismos. Este término esta usado por los iniciados de manera émica. Las prácticas sexuales adecuadas hacen referencia a una heterosexualidad activa y a la penetración del miembro masculino. Las prácticas de sexo oral hacia una mujer son motivo de rechazo del grupo.

<sup>2</sup> El término ñañigo es un sinónimo de abakuá. Sin embargo, según algunas opiniones, está conotado negativamente y significa « arrastrado ».

<sup>3</sup> Para mayor precisión, ver Morel (2012).

<sup>4</sup> La guapería es la actitud del guapo del ambiente o sea de un hombre que no le tiene temor a nada, que reacciona violentamente a todo tipo de provocación, que desafía los demás y luce ciertos atributos físicos como los dientes de oro, la ropa de marca a veces y una actitud corporal de desafío.

---

## BIBLIOGRAFÍA

**BOLIVAR AROSTEGUI NATALIA, OROZCO ROMÁN**

1998. *Cuba Santa : comunistas, santeros y cristianos en la isla de Fidel Castro*. Madrid : El País/Aguilar.

**BROWN H. DAVID**

2003. *The light inside : Abakuá society arts and Cuban cultural history*. Washington: Smithsonian Institution.

**BUTLER, JUDITH**

2009. *Ces corps qui comptent : de la matérialité et des limites discursives du sexe*. Paris : Amsterdam. [1e ed en inglés 1993].

**CABRERA LYDIA**

1958. *La sociedad secreta abakuá narrada por viejos adeptos*. La Habana : Ediciones CR.

**CASTELLANOS GONZALEZ ISRAEL**

1916. *La brujería y el ñañiguismo del punto de vista medico-legal*. Mémoire de l'Académie des Sciences Médicales Physiques Naturelles de la Havane.

**CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DE CUBA**

1992. La Habana: Ed. Política.

**CUARTO CONGRESO DEL PARTIDO COMUNISTA DE CUBA**

1991. *Santiago de Cuba, 10-14 de octubre de 1991. Discursos y documentos*. La Habana: Ed. Política.

**DIRECCION DE MUNANGA EFO**

13.05.1978. Lettre adressée au Chef du Registre Spécial d'Associations du Ministère de la Justice. La Habana.

**GUEVARA, ERNESTO**

1965. « El socialismo y el hombre en Cuba » *Marcha*, diario de Uruguay (12 de marzo).

**HELG, ALINE**

2000. « Black men, racial stereotyping and violence in the U.S South and Cuba at the turn of the century ». *Comparative studies in society and history*, vol. 42(3), p. 576-604.

2000. *Lo que nos corresponde: la lucha de los negros y los mulatos por la igualdad en Cuba 1886-1912*. La Habana: Imagen Contemporánea. [1e ed. en inglés, 1995].

**MILLER IVOR**

2009. *Voice of the leopard: African secret societies and Cuba*. Jackson : University Press of Mississippi.

**MOREL GÉRALDINE**

2010. « Enjeux de pouvoir, pouvoir en jeu et institutionnalisation de la société secrète abakuá à la Havane », *EchoGéo*, numéro 12 | 2010, [En ligne], mis en ligne le 31 mai 2010. URL: <http://echogeo.revues.org/index11706.html> .

2013. [marzo]. « Embodying the sacred in abakua performance : places of power and transnationalism » in *Beyond tradition, beyond invention : cosmic contemporary Afro-Cuban religions* (Almeida, Espirito Santo y Panagiotopoulos eds), Sean Kingston ed.

**ORTIZ FERNANDO**

1952. *Los instrumentos de la música afrocubana (III)*. La Habana : Ministerio de Educación.

1993. *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. La Habana : Editorial Letras Cubanas. [1e éd. 1951]

**PALMIÉ STEPHAN**

2006. « A view from itíá orotephanró kande », in *Social Anthropology* no 14: 99-108.

2007. « Ecue's Atlantic: an essay in methodology ». *Journal of religion in Africa*, vol. 37(2), p. 275-315.

2010. « Ekpe/Abakuá in Middle Passage: time, space and units of analysis in African American Historical Anthropology », in : Andrew Apter, Lauren Derby (eds), *Activating the past: history and memory in the Black Atlantic World*, p. 1-45. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

**QUIÑONES TATO**

1996. *Ecorie Abakuá: cuatro ensayos sobre los ñañigos cubanos*. La Habana: Ed Unión.

**ROCHE Y MONTEAGUDO, RAFAEL**

1908. *La policía y sus misterios en Cuba*. La Habana: Imprenta la Prueba.

**RODRIGUEZ BATISTA, ALEJANDRO**

1882. *Los ñañigos: su historia, sus prácticas, su lenguaje (con el facsimile de los sellos que usa cada uno de los juegos o agrupaciones)*. La Habana: Imprenta La Correspondencia de Cuba.

**SCOTT, JAMES C.**

2008. *La domination et les arts de la résistance: fragments du discours subalterne*. Paris: Ed. Amsterdam. [1e éd. en anglais 1992].

**SOSA RODRIGUEZ ENRIQUE**

1982. *Los Ñañigos*. La Habana: Ed Casa de las Américas.

**TORRES ZAYAS RAMÓN**

2005. *Relación barrio-juego en ciudad de la Habana*. La Habana : tesis de maestría en antropología.

**TRUJILLO Y MONAGAS, DON JOSÉ**

1882. *Los criminales de Cuba*. Barcelona: Establecimiento Tipográfico de Fidel Ciro.