

Cantos abakuá cubanos: examen de la nueva evidencia lingüística e histórica de la diáspora africana *

IVOR L. MILLER

La sociedad abakuá cubana, descendiente de las sociedades èfik ékpè y ejagham ñgbè del sudeste de Nigeria y el suroeste de Camerún, fue fundada en La Habana en la década del treinta del siglo XIX por los líderes capturados de las aldeas del río Cross. Este trabajo examina el proceso por el cual los miembros de la comunidad ékpè de África occidental pudieron comprender los cantos cubanos abakuá contemporáneos, y muestra en qué forma estos textos pudieron utilizarse como documentos históricos. La metodología empleada consistió primero en la grabación y la interpretación de cantos abakuá con ancianos cubanos, y más tarde en la interpretación de los mismos cantos con la ayuda de miembros de la comunidad èfik de África occidental. La correlación entre los elementos de estos cantos y los documentos producidos por europeos y africanos desde el siglo XVIII hasta el XX condujo a la creación de un vocabulario que incluye muchos nombres geográficos y étnicos y ocasionales personalidades históricas. Estos ejemplos pueden llegar a una reevaluación de la amplitud de la transmisión de la identidad y la cultura africanas durante la diáspora trasatlántica. Los intelectuales abakuá han empleado grabaciones comerciales para exaltar su historia y los orígenes de sus rituales. Resulta posible demostrar que la identidad cubana abakuá se basa en el conocimiento detallado del origen de los rituales procedentes de sitios específicos de sus países de origen, y no en la vaga noción de una identidad “nacional” o “étnica” africana. La persistencia de una sociedad abakuá contradice la construcción oficial de una identidad nacional cubana.

* Tomado de *African Studies Review*, vol. 48, no. 1, abril, 2005, pp. 23-58.

IVOR L. MILLER
Imparte cursos sobre
la historia de la
cultura de la diáspora
africana en la DePaul
University de Chicago.
La University Press
of Mississippi publicó
en 2002 *Aerosol
Kingdom*, una
investigación de
historia oral acerca
de la aparición de las
artes visuales en el
hip-hop.

Por lo general el saber produce satisfacción en sí mismo, pero en raras ocasiones puede brindar otros notables resultados. Después que publiqué ejemplos de frases abakuá tomadas de un álbum grabado comercialmente (Miller, 2000), los miembros nigerianos de la sociedad ékpè de Cross River que viven en los Estados Unidos me informaron que habían reconocido esos textos como parte de su propia historia. Los èfik residentes en los Estados Unidos habían tenido noticias sobre los abakuá cubanos y trataban afanosamente de tener contacto con sus miembros. El sitio web www.efik.com poseía referencias de la literatura turística cubana acerca de los abakuá en español; nuestra comunicación propició lo que quizás fuese el primer encuentro de ambos grupos. El privilegio de examinar ese material con abakuá cubanos y los èfik ékpè me indujo a tratar de resolver los problemas del empleo de materiales de la historia oral como prueba para volver a reflexionar sobre la diáspora africana en el Caribe.

Un ejemplo específico puede ilustrar este proceso interpretativo. La frase “*Okobio Enyenisón, awana bekura mendo / Nínkue Itia Oloro Kánde Efi Kebutón / Oo Ékue*” forma parte de un canto abakuá que conmemora las acciones de líderes èfik y efut que ayudaron a fundar la sociedad. Los líderes abakuá interpretan esta frase como “Nuestros hermanos africanos, procedentes del lugar sagrado / llegaron a La Habana, y en Regla fundaron Èfik Ebutón / saludamos al tambor ékue”. Orok Edem (2001), intelectual èfik residente en los Estados Unidos, equipara “Efi Kebutón”, nombre del primer grupo abakuá de Cuba, con “Obutong”, pueblo èfik de la región de Cross River. Interpreta muchos términos abakuá como derivados de Àbàkpà, término èfik para designar el asentamiento qua en Calabar, formado originalmente por migrantes de la zona de habla ejagham en el norte.¹

¹ La siguiente es una lista de los orígenes rituales abakuá cubanos que incluye los mencionados en este trabajo. Todos los nombres de los lugares cubanos se refieren a La Habana y a regiones que se extienden más allá de sus límites.

Orígenes èfik:

Los ekueri tené (presumiblemente procedentes de Creek Town, Calabar) fundaron Ekueri Tongó (1848, La Habana).

Los apapa efi (de África) crearon Èfik Ebutong (1836, Regla).

Los èfik ebutong formaron Èfik Abakuá (1845).

Orígenes efut:

Los apapa efó (de África) establecieron Efori Nkomón (1840, La Habana).

Los efori nkomón fundaron Munyánga Efó (1871, La Habana), Isun Efó (1938, La Habana) e Ita Amanayuáo (1940, Marianao).

Después de comunicarme con Orok Edem, se me pidió que viabilizara un intercambio de un grupo de abakuá cubanos con los *ékpè* de África occidental durante la reunión de la *Èfik National Association* en Nueva York en 2001.² Durante su preparación presenté a Asuquo Ukpog, miembro de los *èfik ékpè*, a varios músicos abakuá en una actuación de un cabaret local. Mientras tocaban, Ukpog identificó con entusiasmo muchas relaciones posibles con la cultura *èfik* relacionadas con el baile y los instrumentos musicales. Durante un canto abakuá, bailó ante los músicos cubanos; luego, mientras el tambor principal se presentaba, Ukpog gestionaba simbólicamente con sus ojos y manos. Un abakuá cubano se unió en el baile empleando también un vocabulario de gestos de denso simbolismo. Quizás fue la primera vez en que miembros *ékpè* y abakuá se unían en un contexto interpretativo, y su capacidad de comunicación mediante los movimientos contrastaba con las divisiones creadas entre ellos por el español y el inglés, sus respectivos idiomas coloniales.

Una semana después un grupo abakuá asistió a la reunión de la *Èfik National*

Association.³ Un hombre con una vestimenta de “*idèm ékpè*”, muy similar visualmente a la de los cubanos bailó con el acompañamiento de un gran conjunto de músicos y cantores. Goldie (1964: 116-117) traduce *idèm*, un término *èfik*, como “representante de Egbo [*Ékpè*] que anda de una parte a otra del pueblo”. Essien (1986: 9) traduce *idèm* como “disfraz” en *ibibìdò*.

Mientras los cubanos se preparaban para actuar, se dieron cuenta de que su vestimenta de “*íreme*” (término derivado de la pronunciación *èfik* de “*idèm Èfí*”) carecía de *ananyongá* (banda ritual para la cintura) y de los cencerros *nkaniká* que se colocan en la banda (ver Goldie, 1964: 214). Explicaron que un *íreme* no podía desempeñarse sin éstos, juntos con hierbas y un cayado en las manos. Como los disfraces de *Ékpè* son casi idénticos a los de abakuá, los *èfik* pudieron prestar estos aditamentos. Este préstamo de objetos rituales sucedió de una forma natural como mayor indicación de la similitud cultural entre las dos regiones.

Un empleo similar de los cencerros *nkaniká* se ha registrado en ambos lados del Atlántico. Mientras se hallaba en la región del río River en 1847, el reverendo H. M. Waddell

Orígenes Orú:

Un grupo desconocido de africanos fundó Orú Apapa (c. 1848, Guanabacoa).

Los orú ápapa crearon Orú Abakuá Akondomina Mefe (1877, Guanabacoa).

Los orú abakuá formaron Orú Bibí (1934, Guanabacoa).

² Doy las gracias a Samuel Eyo, presidente de la asociación. Durante la preparación, Asuquo Ukpog, director de información de la asociación, me ayudó a organizar un programa (18 de julio) con Diabel Faye, animador del espectáculo “Rhythm and News” de la WBAI, estación de radio de Pacífica en Nueva York, acerca de la próxima reunión de los *èfik* y la conexión cultural cubana. Durante la transmisión, el jefe Joseph Edem (líder *efút*), Asuquo Ukpog, el especialista en diáspora africana C. Daniel Dawson, Diabel Faye y yo discutimos sobre temas relacionados con la cultura *ékpè* / *íngbè* y su diáspora.

³ El 28 de julio en el Pratt Institute de Brooklyn. Los participantes cubanos eran Frank Bell; Ogduardo “Román” Díaz, moní *bonkó* de la *Ápapa Umóni Èfí*; José “Pepe” Hernández, ísue de la *Efóri Nandibá Mosóngó*; David Oquendo; y Vicente Sánchez, *obonébue* de la *Ápapa Umóni Èfí*.

(1863: 354) describió a dos bailarores ékpè enmascarados que llevaban cencerros:

Dos habitantes de Egbo [Ékpè] con sus trajes de diseño abigarrado entraron corriendo en el pueblo para limpiar las calles. Sus cencerros, que colgaban de sus cinturas, avisaban que se acercaban.

Una descripción de finales del siglo XIX de las procesiones del día de Reyes señala que en las calles de La Habana los abakuá, “cubiertos de un capuchón de burdo género [...] tan grande y abultado que a su lado las piernas y brazos sólo parecían simples apéndices[,] marchaba[n] a paso lento [...] tras los bailarores, que no cesaban, en sus convulsiones chocantes, de agitar el rimero de cencerros que llevaban atados a la cintura” (Meza, 1891, citado en Ortiz, 1960: 12).

En la actual Nueva York, los cubanos bailaron en procesión con los ancianos èfik; el conjunto de sus cuatro tambores *biankomo* —*ekomo* es “tambor” en èfik (Goldie, 1964: 73)— se diseñó claramente y se tocaba en el mismo estilo de los èfik.⁴ Los íremes impresionaron mucho a los èfik al saludar a sus ancianos con gestos específicos y hacerles la limpieza ritual con un mazo de hierbas. El cantante principal ejecutó un largo *enkame* (canto) en el èfik de Cuba compuesto para este acontecimiento, y los èfik respondieron con gran entusiasmo. En èfik, el *enkame* abakuá se dice *ekama*, que significa “llamar la atención de la gente, comenzar, declarar” (Orok Edem, comunicación personal, 2001).

Como resultado de este y posteriores encuentros, existen otros planes para realizar más intercambios en África occidental y Cuba.⁵

El reconocimiento mutuo entre los ékpè y los abakuá provoca muchos interrogantes acerca de la continuidad cultural de África occidental en el Caribe, al igual que las relaciones lógicas de este conocimiento para los actuales habitantes de África occidental. Ambos grupos luchan en la actualidad por el empleo de sus prácticas tradicionales con el fin de dar respuesta a temas contemporáneos. El hecho de que tanto los ékpè como los abakuá se perciban en la lengua y en la práctica ritual del otro, señala la vitalidad de la historia oral y la representación como fuentes de la nueva evidencia de la diáspora africana.

Como una práctica procedente tanto de las sociedades ékpè del pueblo èfik como de las ñgbè del pueblo ejagham del sureste de Nigeria y el suroeste de Camerún, la sociedad abakuá se fundó en La Habana en la década del treinta del siglo XIX por los líderes capturados en las aldeas del río Cross. En los ciento setenta años siguientes esta sociedad multiétnica de ayuda mutua se ha desarrollado hasta convertirse en un rasgo distintivo de la identidad cultural cubana. Las ceremonias se componen de tambores, bailes y cantos con un lenguaje abakuá esotérico. Los intelectuales cubanos han pensado desde hace

⁴ En un estudio similar, Gerhard Kubik (1979: 21-23, 51) señaló rasgos “angolanos” y yorubá en Brasil empleando varias evidencias como estructuras rítmicas, estilos de canto, vocabulario afín, construcción de instrumentos y métodos para manipularlos.

⁵ El 26 de julio de 2003 me reuní con el Obong (Gobernante Supremo) de Calabar y su séquito en Detroit, Michigan, durante su primera visita a los Estados Unidos. Conmigo se encontraban dos líderes abakuá cubanos, “Román” Díaz y Ángel Guerrero. Su Majestad Edidem Profesor Nta Elijah Henshaw VI nos invitó a Calabar para realizar un intercambio cultural.

tiempo que el lenguaje abakuá “se basa principalmente en proverbios o máximas en los que predominan los términos efik” (Deschamps, 1967: 39).

Durante los últimos diez años he trabajado con líderes de estas tradiciones con el fin de documentar e interpretar su historia. En el pasado el conocimiento de estos cantos se restringió a los miembros de los abakuá, pero recientemente se han incluido fragmentos en grabaciones comerciales que se citan en este trabajo.

La respuesta entusiasta y bien documentada de un intelectual èfik a estos cantos cubanos ha abierto tremendas posibilidades para la interpretación. Tras ciento setenta años de separación, no podemos esperar significados literales derivados de lenguas de África occidental que correspondan exactamente con el abakuá cubano, que es una lengua ritual. Al traducir los cantos abakuá incluso al español, se hallan múltiples significados, ya que las expresiones abakuá son poéticas y ricas en metáforas. Todos los ancianos que me tradujeron pasajes, emplearon los vocabularios de sus heredados manuscritos y su poder de deducción, basado en la utilización del pasaje durante una secuencia determinada de la acción ritual. El hecho de que las prácticas abakuá sean colectivas aunque se conserven dentro de una jerarquía ritual, ha servido para mantener dentro de ciertos límites las traducciones de los pasajes; en otras palabras, los ancianos eruditos pondrían a prueba las interpretaciones espontáneas. Dentro de esta tradición intelectual, las posibles variaciones acrecientan la riqueza, ya que los expertos abakuá exploran e interpretan su propia historia. En otro ejemplo, Abímbólá (1976: 15-16) describió el fortalecimiento colectivo de la ortodoxia en la poesía del oráculo entre los adivinadores de Ifá en el África occidental.

Una de las primeras dificultades de traducción corresponde a la transcripción en palabras de las frases habladas. Por ejemplo, en el caso anterior (“*Okobio Enyenisón, awana bekura mendo / Nínkue Itia Ororo Kánde Efí Kebutón / Oo Ékue*”), lo que yo había escrito como *Efí Kebúton* fue interpretado por Orok Edem como *Èfik Obutong*, lo que indica que en el uso cubano los términos del río Cross pueden unirse o resegmentarse, haciéndolos aun más difíciles de interpretar. En general determiné las separaciones de las palabras en los textos cubanos según las instrucciones de los ancianos abakuá que realizaron la mayor parte de las interpretaciones al español. Cuando existían dudas, consulté vocabularios abakuá publicados. En realidad, revisé muchos de estos vocabularios con ancianos abakuá. En ciertos casos, a propósito no traduje algunos términos por completo, ya que hubiera aclarado pasajes oscuros creados para ocultar información a los no iniciados. Los líderes abakuá no aprobarían la traducción de estas frases determinadas.

Aún complica más la traducción que los ékpè y los egbè del río Cross parezcan que tienen un “dialecto de iniciación”, derivado de las lenguas locales cuyos códigos han sido cambiados tanto que se han hecho ininteligibles para un no iniciado (ver Miller, 2000; Ruel, 1969: 231, 245). El hecho de que podamos tener cierto conocimiento del abakuá a través de los términos ékpè y èfik sugiere una guía para futuros estudios lingüísticos.

Describo de inmediato como emplean los líderes abakuá estos cantos para expresar su historia cultural. Comienzo presentando un canto abakuá transcrito, seguido de frases y términos en español utilizados por líderes abakuá para interpretarlos. Después presento traducciones al èfik u otra lengua del río Cross realizadas por Orok Edem, Joseph Edem y Callixtus Ita, cuya lengua materna

es el èfik;⁶ por Bruce Connell, una autoridad en las lenguas de la región del río Cross; o tomadas de fuentes publicadas, sobre todo del clásico *Dictionary of the Efúk Language* (1862) del reverendo Hugh Goldie.

Como estas interpretaciones con múltiples significados son difíciles de leer, empleé un recurso gráfico para identificar términos en el texto que corresponden al África occidental. Por ejemplo, lo tomado del diccionario de Goldie u otra fuente publicada se

coloca entre corchetes cuadrados []; y todo lo identificado por O. Edem, J. Edem, Ita o Connell, entre corchetes angulares < >. Cuando ambas fuentes identifican el ejemplo, entonces se emplean ambos corchetes. Inmediatamente después de la interpretación cubana, toda expresión entre corchetes tiene su traducción con una cita. Después aparece un comentario mío, si lo hay. Como ejemplo, comienzo con el canto ya mencionado.

PRIMER CANTO

Okobio <[Enyenisón]>, *awana* <bekura> *mendo* /
<[Núnk]ue [Itia] [Ororo] [Kánde] [Efí Kebutón]> / *Oo* <[Ékue]>.

Nuestros hermanos africanos, del lugar sagrado /
llegaron a La Habana y en Regla fundaron Efík Ebutón /
saludamos al tambor ékue.

En abakuá,

Okobio = hermano

Enyenisón = África

awana bekura mendo = lugar sagrado donde se originó la sociedad.

Awana Bekura Mendó o Bakura Efor (ex Bekura) fue la localidad más importante de los efor (Cabre-
ra, 1958: 79).

Núnkue = La Habana

Itia = tierra

Ororo = centro (de un río)

Itia Ororo Kánde = nombre para Regla, La Habana

Efí Kebutón = primer grupo abakuá

Ékue = tambor sagrado

Línea 1: *Okobio* <[Enyenisón]>, *awana* <bekura> *mendo*

[Enyenisón] È-yen'-i-sqñ = hijo de la tierra, un nativo, un hombre libre = libre por ambos padres (Goldie, 1964: 97).⁷ Entonces en su empleo local, *eyenison* se referiría específicamente al pueblo èfik (ver *The Story of the Old Calabar*, 1986: 75).

<Enyenisón> enyenisón = hijo de la tierra, que significa "somos dueños de la tierra" (O. Edem, comunicación personal, 2001).

⁶ Joseph Edem es Obong Nkanda (título superior ékpè) de Efut Ekondo en Calabar. Callixtus Ita, químico farmacéutico retirado, es miembro pleno de los ékpè a través de una logia de Creek Town.

⁷ He sustituido la diéresis (dos puntos sobre una vocal) usada por Goldie en la antigua ortografía èfik por el punto inferior, como se utiliza en la actual ortografía oficial del èfik, así como en el igbo y el yorubá. (cf. Essien, ca. 1982 y 1985).

<bekura> “Bekura es una aldea al este de Usaghade, adyacente a (o forma parte de) Ekondo Titi. Se trata de la región de Londo (Balondo)” (Connell, comunicación personal, 2002).

Línea 2: <[Núnk]ue [Itia] [Ororo] [Kánde] [Efí Kebutón]>

No puedes empujar esa piedra más allá de Èfik Obutong.

Toda esta frase en èfik sería <Núnkue Itia ororo kánde Èfik Ebuton>, una clásica jactancia èfik que significa “Somos más fuertes que nadie” (O. Edem, comunicación personal, 2001).

[Núnk] Nuk = empujar; hacer a un lado, alejar (Goldie, 1964: 234).

[itia] I'-ti-at = una piedra (Goldie, 1964: 139).

[ororo] O'-ru = ese, esa (Goldie, 1964: 256).

[kánde] U'-kan = superioridad; dominación (Goldie, 1964: 312).

[Efí Kebutón] Qb'-u-toñ = Old Town, aldea situada cerca de Duke Town (Goldie, 1964: 360).

<Efí Kebutón> = Obutong, pueblo èfik cerca de Duke Town (O. Edem, comunicación personal, 2001).

Debe advertirse que la anterior traducción de Orok Edem no coincide con las interpretaciones cubanas, que sostienen que Núnkue y Ororó son nombres de lugares (ver Cabrera, 1958: 73). Sin embargo, la inter-

pretación de Edem es plausible, ya que las jergas de iniciación del sur de Nigeria emplean generalmente proverbios, como el anterior, como forma de discurso figurativo (ver Green, 1958).

Línea 3: Oo <[Ékue]>

[Ékue] Ékpè = leopardo (Goldie, 1964: 74). De ahí que el nombre de esta institución sea literalmente “hombres leopardos”.

Ék'-pe = la institución egbo [ékpè] en conjunto, que comprende todos los grados (Goldie, 1964: 74).

(Ortiz [1955: 208] escribió: “En Cuba la palabra *ékpe* se convirtió en *ékue* porque el constante fonema *kp* de la lengua èfik no puede pronunciarse o escribirse bien en las lenguas europeas.”

Ver también Simmons [1956: 66]. Tanto en la región del río Cross como en Cuba, Ékpè / Ékue es asimismo el nombre del tambor invisible que “ruge” para autorizar la acción ritual [ver Waddell, 1863: 265-266]).

En este ejemplo existen muchos términos cubanos que se traducen directamente al èfik y cuyos significados más o menos coinciden. Incluso cuando los significados son muy diferentes —como en la frase abakuá “Nunkue... kande”—, la frase sería inteligible dentro del contexto para alguien que hable èfik, lo que indica las posibilidades de los abakuá para ganar comprensión en la historia trasatlántica.

El proceso de interpretación que describe este artículo, se inició seriamente cuando

Orok Edem igualó al primer grupo abakuá de Cuba “Èfik Ebutón” con “Obutong”, pueblo èfik que formaba parte de Calabar, al sureste de Nigeria. Naves británicas capturaron a líderes de este pueblo y sus séquitos y los transportaron al Caribe, incidente descrito perfectamente en fuentes escritas. La batalla de 1767, conocida como la “Masacre del Antiguo Calabar”, fue la culminación de una lucha por el poder entre los pueblos vecinos Old Town (conocido también como Obutong) y Duke Town (llamado asimismo New

Town) respecto al comercio exterior (ver Simmons, 1956: 67-68). Los líderes de Duke Town hicieron un pacto secreto con los capitanes de los barcos británicos de esclavos fondeados en el río del Antiguo Calabar. A su vez, estos capitanes invitaron a líderes de Obutong a bordo de sus naves, al parecer para mediar en la disputa. Ya en los barcos, quedaron cautivos tres hermanos del jefe Ephraim Robin John, de Obutong, y unos trescientos habitantes fueron masacrados. Un hermano, entregado a los líderes de Duke Town, fue decapitado; y los otros dos, junto con varios de sus séquitos, vendidos como esclavos en el Caribe (Williams, 1897: 535-538; Clarkson, 1968 [1808]: 305-310).

La rivalidad entre los asentamientos òfik en el río de Calabar duraron varios años (ver Northrup, 1978: 37; Lovejoy y Richardson, 1999: 346); acontecimientos como el descrito antes convirtieron en esclavos a una cantidad lo suficientemente grande de líderes ékpè como para establecer a los abakuá en La Habana. “Grandy King George” [Ephraim Robin John] describió la pérdida de cuatro de sus hijos, “ya idos con [el capitán] Jackson y no quiero que ninguno más sea llevado por ningún navío” (Williams, 1897: 544).⁸ Connell (comunicación personal, 2002) señala que “se trata de una rara afirmación documentada de que los éfik fuesen enviados en realidad al Caribe [sin dudas hubo más]. El espacio de tiempo entre este incidente de 1767 y la supuesta fundación de los abakuá en 1836 es de casi sesenta años, lo que sugiere que al parecer no estén involucrados los hijos de Ephraim Robin John”. En realidad, los hermanos de Robin John

son vendidos en Dominica, se escapan, vuelven a esclavizarlos en Virginia, después viajan a Bristol, en donde se involucran en una batalla legal acerca de su condición, y con el tiempo regresan a Calabar (Paley, 2002; Sparks, 2002).

Mientras tanto, cientos de africanos que embarcaron en Calabar, fueron transportados en barcos británicos directamente a La Habana. Por ejemplo, en 1762 el “Nancy” desembarcó a 423 en Barbados y La Habana; en 1763 el “Indian Queen”, a 496 en Kingston y La Habana; en 1785 el “Quixote”, a 290 en Trinidad y La Habana; en 1804 el “Mary Ellen”, a 375 en La Habana.⁹ A pesar de la diversidad lingüística y étnica, allí habrían de conocerse por lo general como “calabarí”. A mediados del siglo XVIII cinco cabildos (grupos de naciones) calabarí existieron en La Habana (Marrero, 1980: 150-160); como regla general, se sabía que estos grupos incluían a miembros ékpè y actuaban como incubadores de los nacientes abakuá. El historiador José L. Franco (1974: 179) señala que durante la tentativa de rebelión de 1812 dirigida por el negro libre José Antonio Aponte, las autoridades de La Habana descubrieron un documento en posesión de Aponte firmado con un símbolo abakuá. Estos factores aumentan la posibilidad de que los primeros modelos de la sociedad abakuá se desarrollasen a finales del siglo XVIII.

Los historiadores òfik conocieron el punto de partida, pero no el destino final. Los abakuá cubanos describieron la lengua y los nombres de los lugares, pero hasta ahora no tuvieron forma de corroborarlos con información procedente de fuentes africanas. Por

⁸ Lovejoy y Richardson (1999: 341-342, 351, 353) son mi fuente para identificar a Ephraim Robin John y “Grandy King George” como la misma persona.

⁹ Eltis *et al.* (2000). Los números de los viajes fueron 75 899 (“Nancy”), 17 552 (“Indian Queen”), 83 268 (“Quixote”) y 82 646 (“Mary Ellen”).

tanto, la interpretación de Edem reafirma la extraordinaria historia de una compleja sociedad secreta reconstruida en condiciones de esclavitud. Esta proeza se llevó a cabo con más facilidad gracias a la proximidad de líderes ékpè y sus círculos íntimos, quienes fueron traídos a La Habana, una ciudad cosmopolita que incluía a muchos habitantes del río Cross dentro de una gran población negra libre.

Las actuales interpretaciones èfik y abakuá mutuamente concordantes, relacionadas con actos históricos, nos permiten crear un relato coherente de hechos que conducen a la refundación de una institución africana en el Caribe. Esta narración ininterrumpida —que contradice otras interpretaciones que describen el *middle passage* como una discontinuidad histórica— fue reunida durante años de trabajo de campo y estudio de documentos en ambos lados del Atlántico y la posterior colaboración entre intelectuales académicos y tradicionales. Uno de los mitos de la esclavitud en las Américas consiste en que las tradiciones culturales africanas fueron destruidas. El ejemplo abakuá sugiere que la realidad vivida fue considerablemente más complicada.

Meses después de comunicarme con Orok Edem, supe que Fernando Ortiz, un importante intelectual estudioso de la influencia africana en Cuba, había señalado correctamente el origen del término “Èfik Obutón” casi cincuenta años antes. Ortiz (1955: 254) escribió que la pronunciación cubana “*Efi Butón* o *Efiquebutón* [...] en la lengua pura de los èfik debiera pronunciarse *Efik Obutón* [...]. *Obutón* era en èfik el nombre de una gran región de Calabar [...] y también de su antigua capital, hoy llamada Old Town

por los ingleses”. El principal interés de Ortiz era investigar la influencia africana en la sociedad cubana. Que yo sepa, nunca trabajó con africanos ni viajó a África; se interesaba en la nación cubana y no en un diálogo trasatlántico. Mientras que varias de las obras de Ortiz han sido editadas después del triunfo de la Revolución en 1959 y han sido leídas por algunos abakuá que conocí, la obra en la que declara lo anterior —disponible sólo en la primera edición— era muy difícil de obtener en Cuba y, por ende, no muy conocida por los abakuá. Los líderes abakuá han sabido siempre que el origen de su institución fue la región de Calabar, pero nunca habían tenido la oportunidad de viajar o de conocer al pueblo èfik. Sólo en la contemporánea y universal ciudad de Nueva York —“la Secreta Ciudad Africana” (Thompson, 1991) y “la primera ciudad caribeña” (ver James, 1998: 12)— podrían conocerse los abakuá cubanos y los ékpè de África occidental.

LA HISTORIA ORAL Y LOS MÉTODOS DE INVESTIGACIÓN ORIENTADOS HACIA LA REPRESENTACIÓN

Como las tradiciones de procedencia africana en las Américas dependen ampliamente de la transmisión oral, las metodologías orales son vitales para el saber. A partir de principios del siglo XIX, los ancianos abakuá han entregado manuscritos de sus propios textos a neófitos escogidos, quienes entonces los han memorizado y recitado en varios contextos representacionales.¹⁰ El misterio

¹⁰ Líderes abakuá actuales me informaron que el propósito de crear estos manuscritos consistió en preservar las tradiciones orales de los fundadores africanos, con el fin de que los iniciados criollos (los nacidos en Cuba), cuya lengua natal quizás no procediese de la cuenca del río Cross, pudieran aprenderlas con más prontitud.

que rodea estos textos, evidencia el continuo control de la sociedad sobre la información. He tenido suerte de trabajar con líderes abakuá que distinguen entre textos que contienen datos históricos y textos con alusiones espirituales. Sin un acceso por lo menos a algunos de estos pasajes históricos, con su percepción ricamente detallada de la transmisión y transformación culturales, apenas podemos profundizar en el significado de los abakuá para la diáspora de África occidental.

Al grabar los testimonios orales, los intelectuales crean documentos históricos de los recuerdos y relatos de los entrevistados. El documento grabado con audio puede examinarse de la misma forma que un documento escrito, lo que convierte la historia oral en un tipo de historiografía. Toda investigación histórica se basa en documentos, ninguno de los cuales puede tomarse por su valor nominal. El estudiante ha de preguntar: ¿quién lo hizo?, ¿por qué?, ¿para qué público?, ¿qué información tuvieron a su disponibilidad?, ¿con qué propósito crearon estos documentos?

Al establecer esta historia oral, me auxilié mucho de una modificación de una técnica representacional afrocubana conocida como *controversia*, similar a formas de “significación” en América del Norte y otras regiones en la diáspora africana.¹¹ Los cubanos emplean muchos términos para des-

cribir variantes musicales de interacciones de llamada y respuesta. Ortiz (1981: 54) escribió:

Los congos emplean a menudo, entre otros cantos responsorios, los que en Cuba se llaman *de puya*, *makagua* o *managua*, en los que dos solistas alternantes cantan sosteniendo una controversia. Los *paya-dores* [cantantes que crean diálogos musicales improvisados] [ofrecen] cantos de “contrapunto”, de “desafío”. A veces el coro interpone frases de los *gallos* [solistas] cantantes con el fin de estimular la representación.

“Entre una ceremonia y otra de sus ritos” escribió Ortiz (1981: 75), los abakuá “se entretienen públicamente con los ritmos de su orquesta, cantando *inúas* o *béfumas*, a las que también llaman *décimas* o versos de desafío, aforismos o historia.” En *èfik*, el significado literal de *inúa* es boca; en sentido figurado puede significar “jactancioso” y se relaciona con la palabra *enemina*, que quiere decir “adulador” (Aye, 1991: 56).

En la representación ritual abakuá, los cantantes solistas compiten entre sí para demostrar su destreza musical y conocimientos de los textos históricos. Cuando aprendía un pasaje y su traducción, lo llevaba a varios líderes abakuá.¹² Descubrí que, al recitar sus propias versiones, algunos sabios ofrecían apreciaciones del material que ampliaban el texto o brindaban interpretaciones más

¹¹ Ver Vélez (2000: 159-160) acerca del tema de la *controversia* en el canto lucumí cubano. En Surinam, Richard y Sally Price (1991: 8) advirtieron el “patrón dialógico fundamental” de la representación de los saramaka: “Una característica muy relacionada [...] es el cambio de roles entre el solista (provisorio) y otros participantes. Por ejemplo, las ‘obras’ con canto/baile/tambor se caracterizan por la aparición de una sucesión de solistas individuales, cada uno de los cuales posee brevemente el centro del escenario y luego se lo cede a otro.”

¹² Mi criterio de selección de los líderes abakuá con quienes trabajar, formaba parte de un proceso complejo. Sólo después de muchos años de presenciar ceremonias y estudiar la historia abakuá con un descendiente de un miembro *ékpè* de la región de Calabar —alguien que los líderes abakuá consideraban ampliamente como conocedor, aunque no fuese abakuá—, pude comenzar a comprender quién era un anciano bien informado. Luego los miembros abakuá que apoyaban mi proyecto, me guiaron hacia los líderes considerados maestros del saber y guardianes de los manuscritos legados desde el siglo XIX.

complejas, al mismo tiempo que demostraban un dominio de la forma.¹³

LOS ABAKUÁ CANTAN SU HISTORIA

Después del encuentro entre ékpè y abakuá, visité a un líder abakuá en La Habana. Interesado en la interpretación de los textos cubanos que habían realizado los ékpè de África

occidental, y dentro del espíritu de la *controversia*, me entregó el siguiente canto que contenía lo que él creía que eran los nombres de los fundadores èfik de la sociedad en Cuba. Este canto —uno de los cientos de la práctica actual que conmemoran la transmisión de las tradiciones de África occidental y centro-occidental— se ejecuta antes de las ceremonias de iniciación en recuerdo de los líderes èfik considerados fundadores del grupo Èfik Ebutón en Cuba.¹⁴

SEGUNDO CANTO

Línea 1: <Ékue [asanga] abíá [epó]> nípó.

Ékue llegó a la tierra de los blancos

o

Ékpè que se pasea por la tierra de los fantasmas

(“CPasear se emplea en un contexto jactancioso” [O. Edem, comunicación personal, 2001])

o

Ékpè camina por la aldea de los fantasmas.

[asanga] ásáñà = caminar (en ibibio) (Essien, 1990: 147).

[asanga] l’-sañ = un paseo, un viaje, una excursión, una travesía (Goldie, 1964: 135)

[asanga] asaña = moverse de cualquier manera (Goldie, 1964: 264)

(Todas estas traducciones coinciden con la interpretación de muchos ancianos abakuá de *asánga* como “caminar” [ver Cabrera, 1958: 55].)

[epó] Ékpó = fantasma, espíritu (Aye, 1991: 32)

<abía> = aldea, pueblo (si se interpreta esta palabra como *obio* en èfik)

Línea 2: Endafia awereké [Abasí] <[obon]> Efí.

Damos gracias a Dios y a los gobernantes èfik.

[Abasí] A-bas’-i = el Ser Supremo, Dios (Goldie, 1964: 2)

[obon] Ā-boñ’ = un jefe, alguien con autoridad, un gobernante esencial, un rey (Goldie, 1964: 3)

¹³ Traducir literalmente del èfik los textos que presento, resultó una tarea compleja. El contacto de lenguas ha sido un elemento en la frontera de Nigeria-Camerún durante un periodo de “al menos quinientos años y quizás más” (Connell, 2001: 52, 56). Después de revisar los textos abakuá de este trabajo, Connell (comunicación personal, 2002), escribió que “parece que hay muchos términos que no pertenecen al èfik (con probabilidad una mezcla de efut o londo, ejagham y algo de español) que habría que identificar”. Otra fase de la traducción —actualmente en proceso— abarca toda una investigación que incluye tanto traducciones literales del èfik y otras lenguas del río Cross como información de miembros èfik y efut de la sociedad en África occidental.

¹⁴ Este canto y su traducción estaban descritos en los manuscritos del difunto José de Jesús “Chuchu” Capaz, uno de los célebres líderes abakuá de Cuba en el siglo xx. Los Muñequitos de Matanzas (1994) grabaron una versión de este pasaje.

<obon> obong = rey en èfik (O. Edem, comunicación personal, 2001)

Línea 3: <Afotán konomí Ékue Enyemilla>.

Soy de la tierra de Enyemiyá.

<Afotán konomí Ékue Enyemilla> Afotang okonomi Ékpè enye mi da = Una frase jactanciosa que identifica el origen del tipo determinado de ékpè del hablante (O. Edem, comunicación personal, 2001).

Línea 4: Jura [Natakuá].

Fui consagrado en la tierra de Natakuá.

[Natakuá] A-tak'-pa = Duke Town, el mayor pueblo de Calabar (Goldie, 1964: 355).

No sólo dicen los abakuá que poseen raíces èfik, sino que muchas palabras importantes abakuá son ligeras transformaciones de palabras que aún se emplean en la región de Calabar (Sosa, 1982: 395-414.) Por ejemplo, la propia palabra “abakuá” es probablemente *Àbàkpà*, término èfik para el pueblo ejagham (Simmons, 1956: 66 n. 1a), lo cual tiene sentido porque, según la mitología abakuá, los ejagham participaron en el origen de la sociedad. Los abakuá traducen *Ekoi* como “poder”, lo cual también se explica, ya que los africanistas igualmente identifican esta palabra como un término èfik para el pueblo ejagham.¹⁵ *Monína* (hermano ritual) es un término ejagham para “amigo” (O. Edem, comunicación personal, 2001). El término *Uyo*, la “Voz” de los ékue (Ortiz, 1955: 233), puede derivar del ibibìdò *úyò* (voz) (Essien, 1986: 10). La frase cubana “*Abasí amá*” (Ortiz, 1954: 83) es un nombre actual

en ibibìdò que significa “Es Dios quien ama” (Essien, 1986: 45).

La información integrada en los estilos representacionales culturales, sobre todo en regiones que poseen fuertes tradiciones orales, proporciona testimonio de relaciones históricas. La correlación de estas fuentes con documentos históricos tradicionales, la mayor parte de los cuales fueron escritos por observadores que no pertenecían a estos grupos, estimula la comprensión de la compleja dinámica de la diáspora africana. Por ejemplo, en un estudio similar a éste, Richard Price (2001: 54) encontró que en Surinam existían “historiadores [saramaka] que se comportaban [...] más bien como los nuestros”; sugiere que “su visión colectiva del pasado saramaka podría compararse fructíferamente con registros más tradicionales construidos por quienes no eran saramaka”.

¹⁵ El término *Ekoi* se utiliza en realidad indiscriminadamente. Talbot (1912: 153) escribió que “‘Ejagham’ [es] el nombre por el cual se llaman a sí mismos los ekoi [...]. La propia palabra *ekoi* es efik.” Jones (1963: 21) escribió más tarde: “Un grupo de kwa fue una subtribu de los ejagham ekoi, quienes con otro fragmento tribal, los efut [efót], fueron los habitantes originales del Antiguo Calabar.” Al escribir acerca de los pueblos de la parte media y superior del río Cross del sureste de Nigeria y del suroccidente de Camerún, Andah (1990: 27) observó que “el nombre *ekoi*, usado para señalar a la mayoría de estos pueblos, es una palabra efik utilizada para describir indiscriminadamente a todos los pueblos río arriba a partir de sus propias tierras [...]. Estos grupos ‘ekoi’ así denominados son, como los boki, claramente distinguibles entre sí”. Los ejagham actuales se consideran parte del grupo con lengua ekoi, que abarca aproximadamente a ochenta y cinco mil habitantes en la cuenca superior del río Cross (cf. Crabb, 1965).

LINAJES RITUALES ABAKUÁ

Los abakuá se establecieron alrededor de la década del treinta del siglo XIX cuando los miembros ékpè de la región de Calabar iniciaron a los primeros “criollos” (negros nacidos en Cuba). Como cada nuevo grupo engendrará otro, se crearon linajes rituales que en muchos casos continúan hasta el presente. Por lo general se considera que Èfik Ebuton quedó fundada en 1836 por los apapa efi. Puesto que Èfik Ebuton desapareció con el tiempo, su progenie (Èfik Abakuá), establecida en 1845, se considera el grupo más antiguo de la tierra efi en Cuba hoy en día. El linaje efut en los abakuá comenzó cuando los apapa efó (con Èfik Ebuton y otros como testigos) establecieron Efori Nkomón en 1840.

El grupo Efori Nkomón funciona aún en La Habana. Se cree que el linaje de la tierra orú comenzó cuando se estableció Orú Apapa, con probabilidad en 1848, en Guanabacoa, ciudad al otro lado de la bahía de La Habana. Orú es quizás oron, un grupo étnico del río Cross.

Los efi, los efó y los orú son los tres linajes “étnicos” principales que estructuran la sociedad abakuá contemporánea. Por supuesto, la ascendencia genética de uno de estos grupos no es un requisito para la iniciación. La invitación a unirse a los abakuá se realiza después de mostrar preparación moral al ser “buen amigo, buen padre, buen hermano, buen esposo y buen hijo”. Ya iniciados, los miembros aprenden la genealogía ritual de su grupo con el fin de asumir y enaltecer el

linaje “étnico” mítico al cual pertenecen ahora. Como muchos cubanos actuales pueden rastrear su genealogía familiar hasta determinados antepasados africanos, los intelectuales abakuá pueden enumerar detalladamente las genealogías del parentesco ritual perteneciente a su propio grupo, incluso su conexión con los fundadores éfik, efut u orú de la sociedad en regiones específicas de la cuenca del río Cross. A menudo estas genealogías se citan durante las ceremonias.

Aunque ha habido poca investigación sistemática acerca de las genealogías de las familias cubanas, muchos individuos se han interesado en ubicar a sus antepasados. Por ejemplo, el folklorista Rogelio Martínez Furé me dijo (comunicación personal, junio de 2002) que Pello el Afrocán, creador del ritmo mozambique en la década del setenta del siglo XX, escogió ese nombre porque sabía que su abuela era makua, grupo bantú de Mozambique. Algunos miembros de los cabildos arará de Perico y Jovellanos, en Matanzas, pueden rastrear su ascendencia hasta la República de Benin. La familia Calle de la ciudad de Matanzas, que conserva la tradición brikamo, sabe que desciende de calabarí. La tatarabuela de Martínez Furé, Mamá Incarnación (1831-1937) era hija de mandinga (es decir, malinke). En una grabación reciente, “Román” Díaz (Yoruba Andabo, 1997) realiza arreglos de un material tradicional para reflejar el papel del linaje ritual de sus propios grupos dentro de la historia mítica abakuá, y graba el canto siguiente.

TERCER CANTO

Línea 1: [Umóni] Apapá Efi Ékuéri Tongó Umóni.

En abakuá,

Umóni Apapá = un territorio del río Cross. Es el nombre del grupo de Díaz en La Habana, también llamado Ékuéri Tongó Apapa Umóni, y de un linaje efi.

[Umóni] Umon (conocido también como Boson) = isla en el estuario del río Cross a más de cuarenta y ocho kilómetros al norte del Antiguo Calabar (ver Northrup, 2000: 9, 19). En su diario de 1785-1787, Antera Duke, traficante del Antiguo Calabar, se refiere a Umon (que él llama Boostam) como el sitio de un mercado de esclavos (Forde, 1956: 39). Según Connell (comunicación personal, 2002), “los umon han pasado ampliamente hoy día a hablar el èfik, aunque al menos hasta hace poco aún estaba en uso su propia lengua”.¹⁶

Línea 2: *Bonkó [Ékuéri tongó] erendió ekueri tené.*

En La Habana, Ékuéri Tongó fue fundada por Ekueri Tené.

El grupo abakuá cubano Ékuéri Tongó Ápapa Umóni fue fundado en La Habana en 1848 por ékpè nacidos en África. Históricamente este grupo representa un linaje èfik cubano paralelo al que comenzó con Èfik Ebuton en la década del ochenta del siglo XIX.

[Ékuéri tongó] ‘Ekuritonkó’ e ‘Ikot Itunko’ = nombres nativos de Creek Town, en Calabar (Jones, 1956: 119, 121; Simmons, 1956: 72 n. 45).

[Ékuéri tongó] O-kur-i-tuñ-ko = Creek Town, el segundo pueblo más grande en Calabar (Goldie, 1964: 361; ver también Goldie, 1890: 11; Waddell, 1863: 309).

Aún cuando los miembros del grupo abakuá Ápapa Umóni puedan desconocer las identidades de determinados antepasados èfik, poseen parentesco ritual con otros dentro de su linaje ritual, una relación recreada míticamente durante la ceremonia por medio de música, baile y canto ejecutados en conmemoración de la transmisión de Ékpè de los efut a los èfik en la región del río Cross, y luego de Calabar a Cuba. Los líderes ékpè y abakuá estiman la importancia de la memoria ancestral, ya que mantiene la cohesión social. A ambos lados del Atlántico, los africanos han mantenido con determinación sus identidades como forma de resistencia contra la dominación política. La semejanza de las experiencias ayuda a explicar la razón por la que ambos grupos se reconocen después de casi dos siglos de separación. Antiguas ideas sobre las “retenciones” (atavismos) africanas en las Américas refle-

jaban la creencia de que desaparecerían con el tiempo las prácticas y las identidades derivadas de los africanos. Sin embargo, las actividades abakuá indican que se trata de prácticas culturales productivas buscadas y estudiadas por personas actuales porque satisfacen importantes necesidades hasta el día de hoy.

En resumen, la capacidad de los miembros ékpè y abakuá de reconocerse a través de la representación cultural, indica una relación histórica que ahora se ha hecho significativa para personas de herencia africana a ambos lados del Atlántico. El establecimiento de una historia común es una conexión internacional que brinda a ambos grupos un nuevo estatus como representantes de una tradición cultural valiosa y antigua. A causa de que ambos grupos son marginales en sus naciones respectivas, sus intercambios actuales pueden incluir un apoyo mutuo para la construcción de la identidad,

¹⁶ En la mitología cubana, Ápapa Umóni representa “un manantial en un río de Èfí”, lugar importante para la fundación de la sociedad ékpè. En abakuá, *umón* es tanto el nombre de un lugar como un término para “agua”. Goldie (1964: 193) definió *moñ* como agua, río o mar. El sagrado Pez Tanze apareció en un río; por tanto, todos los mitos abakuá señalan este elemento como fuente divina.

la comprensión más profunda de la mutua historia mítica e intercambios económicos, al igual que un mayor reconocimiento cultural y político dentro de África occidental y Cuba.

LOS CANTOS ABAKUÁ EN GRABACIONES COMERCIALES GENERAN DATOS HISTÓRICOS

Los ritos ceremoniales son sitios para el canto competitivo, en los que se gana tanto reputación por el estilo de la ejecución como conocimiento del corpus ceremonial. En las religiones de origen africano de Cuba, los cantantes solistas comunican quiénes son, de qué lugares y pueblos africanos proceden sus ritos y qué ceremonia ocurre dentro del *fambá* (templo), donde suena sin ser visto el tambor *ékue* en un lugar llamado *fé ékue*. En Calabar, “Efamba [consiste en] un despliegue secreto de artefactos *ekpe*” en un templo (Bassey, 2001: 22).¹⁷ En *èfik*, “Efe *Ékpè*” es una “barraca *ekpe*” (Aye, 1991: 27) o “la casa culto *ékpè* en donde sólo se reúnen los iniciados” (O. Edem, comunicación personal, 2001) o una casa de reunión *ékpè* (según Goldie [1964: 68], ‘*-fe*’ es una barraca y ‘*feikpe*’ es “una casa para charlar”).

Durante el canto, los bailarines y los tamboreros conversan por medio de vocabularios de gestos y ritmos. Todo se desarrolla

desde la entrada del *fambá* hacia fuera. En los plantés (ceremonias) *abakuá*, la valla (un corredor humano de cantos de llamada y respuesta y bailes en el patio del templo) forma parte de la contribución *èfik*.¹⁸ La mitología cubana sostiene que el *moruá yuánsa* (cantante solista) y los tambores *biankomé* formaron parte de la sociedad cuando se iniciaron a los *èfik* el África occidental precolonial. En la valla, los cantantes con *ibiono* (ritmo) muestran su conocimiento de los tratados (historias míticas) ante el público. En estas ocasiones, los cantantes solistas entablan controversias. Uno tras otro, los cantantes tratan de dominar la acción comenzando por cantos muy conocidos que inspiren al coro y los bailarines; luego pasan a complejos pasajes litúrgicos, difíciles o imposibles de responder o seguir por otros cantantes. Los tratados son la base para conversaciones dilatadas entre los intelectuales *abakuá*. En este discurso cantado, el solista ha de mostrar una destreza lingüística más allá de la comprensión de competidores menos conocedores.

Las grabaciones comerciales y antropológicas carecen de competencia ceremonial entre cantantes solistas, pero los músicos *abakuá* emplean códigos tanto para demostrar su conocimiento como para disertar sobre la historia *abakuá*. A principios de la década del sesenta del siglo xx el Departamento

¹⁷ “En Calabar, *efamba* significa ‘un despliegue de artículos de *Ékpè*’. Por lo general, entre los *efut* y los *ejaham ékpè*, este despliegue ocurriría en el bosque, pero los *èfik* lo urbanizaron colocándolos en un templo” (J. Edem, comunicación personal, 2003).

¹⁸ Tanto *plante* como *valla* son términos en español. Orok Edem tradujo “plantar” (realizar una ceremonia) al *èfik* como *ntuak nda wuk* (plantador = *wuk*; plantar = *ntuak nda*). Durante una disputa por la tierra, alguien puede plantar una rama de palma, símbolo de *Ékpè*, en la tierra para reclamarla. Entonces el contendiente estaría forzado a tratar el asunto a través de la sociedad *ékpè*. Goldie (1964: 567) traduce también *wuk* como “planta”. Muchos conceptos de origen africano se describen en Cuba con términos en español. “Valla” se traduce al inglés como *arena* o *cockpit*, el lugar donde se encuentran los gallos para pelear, porque los cantantes solistas se conocen como gallos.

de Folklore en La Habana realizó una serie de grabaciones (*Música afrocubana*, 1993) que presentaba “el folklore nacional” con instrumentos y lenguaje “tradicionales”. Un análisis de la grabación abakuá revela que el cantante solista, Víctor Herrera, utiliza la ocasión para evocar la historia de su propio grupo y el linaje de éste. Interpretado con la estructura de un rompimiento (ceremonia en la que comienza a sonar el sagra-

do ékue), Herrera termina el canto antes que sonase el tambor. La importancia de esta grabación consiste en que Herrera —jugando, aunque con respeto, con los límites de la liturgia secreta— pudo cantar música ritual abakuá dentro de un contexto secular y seguir manteniendo su reputación entre los abakuá. Músicos abakuá actuales han celebrado la interpretación de *Encame* realizada por Herrera.

CUARTO CANTO

Con la utilización de frases retóricas con el fin de iniciar una interpretación ceremo-

nial, Herrera comienza ganando la atención del coro:

Línea 1: <Jejej baribá ben[kamá] —Wa!>

Atención, voy a hablar — ¡Estamos preparados!¹⁹

<Jejej baribá benkamá — Wa!> “ ‘Oye bari... ooo...’ Se dice al llegar ante una multitud de ékpè para llamar la atención de todos, o para llamar al orden cuando se hace negocio o cuando podría comenzar un discurso. *Wa!* confirma aquí este tipo de identificación, porque tras el saludo o la llamada al orden todos los presentes responderían *Uwa*” (O. Edem, comunicación personal, 2001).

<benkamá> be nkama (con probabilidad) (Connell, comunicación personal, 2002).

be = hacer un cuento en londo (= ‘efut’?) y otras lenguas bantú / bantoides de la región (cf. ibibìò:

bo = hablar, contar)

n-kama = yo declaro

[kamá] káma’ = “participar en la representación mostrando conocimiento de los secretos de ésta como iniciado o miembro” (Aye, 1991: 61).

Acto seguido Herrera saluda a una figura importante de la mitología abakuá y des-

pués a cada categoría de la jerarquía abakuá.

Línea 2: <[Efiméremo]> <enkrúgoro> <[itiá]>, Abasí arominyán, <asére> obón, indiobón, etenyebón, <obonékue>.

En abakuá,

Efiméremo = lyámba (mitológicamente, el primer iniciado, conocido también como “Efí Méremo

Obón lyamba”)

enkrúgoro = unión

itiá = la tierra

Abasí = Dios

asére= yo saludo

obon = rey

indiobón = segundo grado de iniciación (india = nacimiento; obon = rey)

¹⁹ Cabrera (2000: 145) brinda una traducción similar: ¡Jeje! [¡atención!] *Bara baribá benkamá* [voy a hablar].

etenyebón = otro grado de iniciación

obonékue = iniciados del nivel bajo

Orok Edem la identifica como toda una frase èfik en la cual alguien canta alabanzas a Efiom Edem, un lyamba determinado. Según Edem (comunicación personal, 2001), “se trata de una manera corriente èfik de hablar, sobre todo durante exequias funerales; por ejemplo, ‘...el más grande de todos los hombres, el dueño de todas las tierras labradas, el hombre que decide cuando cae la lluvia o no, ...’ ”.

<Efiméremo> Efiom Edem O = nombre de un lyamba determinado

<enkrúkoro itιά> Okut Ukot = piedra

<Abasí arominyán, asére> Abasi Orom Inang-àsè!

àsè = una afirmación; hazañas o proezas: “el acto de proclamar logros públicamente, ... apología poética en alabanza a un rey o cualquier persona famosa” (Aye, 1991: 8)

<Obón> = Obong - àsè!

<indiobón> = Edi obong - àsè!

<etenyebón> = Ete obong - àsè!

<Obonékue> = Obong Ékpè (gobernador ékpè)

<Efiméremo> = “Efiom Edem, quien fue Eyamba, el líder de los ékpè, al igual que el rey de Duke Town a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX” (Connell, comunicación personal).

Latham (1973: 47-48) descubrió que alrededor de 1805 Efiom Edem (también conocido como Duke Ephraim) era “con mucho el mayor traficante” del río Cross: “Alrededor de 1828 Duke Ephraim era Obong, Eyamba o receptor de *sole comey* [re-

caudador de derechos/aranceles de aduana] y virtual monopolizador del comercio exterior [...]. Fue el hombre más influyente en la historia efik.” Si esta interpretación es correcta, se trata de una rara referencia en abakuá a una figura histórica conocida.

[Efiméremo] Efimeremé = “Este rey efik recibió de los efor la primera piel de un tambor sagrado” o “Efiméremo Natakua: Rey ‘de los efik akanarán’ ” (Cabrera, 1988: 150-151). Estas interpretaciones cubanas apoyan la de Connell, porque *Natakua* = Atakpa, Duke Town en Calabar. *Akanaran* es probablemente “A-kan’-e-ren” = un anciano u hombre de edad (Goldie, 1964: 7), es decir, una autoridad.

<asére> = “saludo común (*esiere* en èfik, *asiere* en ibibìò) empleado caída la tarde / por la noche” (Connell, comunicación personal, 2002).

<asére> emesiere = saludo matutino, buenos días

Kòm Abasi emesiere = gracias a Dios que has visto amanecer, que has podido despertar y ver amanecer (Ita, comunicación personal, 2003).

<enkrúkoro> kpukpuru = “todo” en èfik (Connell, comunicación personal), lo que coincide con la interpretación abakuá de “unión”.

[itiá] Itié = lugar, asiento; “Itie Ekpe, el lugar donde se conserva Ekpe” (Aye, 1991: 59), lo que puede coincidir con la traducción cubana de *itiá* como “tierra”.

<itiá> “Itiat = piedra; itie = lugar, pero en un diálogo ékpè significa que se ocupa una posición en la jerarquía de Ékpè; Idaha = altura, pero en un contexto ékpè se refiere a la posición de alguien en la jerarquía ékpè” (O. Edem, comunicación personal, 2001).

<obonékue> obon ngbe (posiblemente) = término empleado para agrupar los grados inferiores de Nǵbè entre los ejagham; literalmente niños + Nǵbè, los nuevos iniciados en la sociedad (Connell, 2004).

<obonékue> abanékpè = neófito, un iniciado ékpè del primer nivel (J. Edem, comunicación personal, 2003), lo que coincide con el empleo en Cuba, en donde *abanékue* se ha utilizado también desde el siglo XIX (ver Roche, 1925: 123).

En los pasajes siguientes Herrera reclama su derecho a hablar para presentarse como líder del grupo Isún Efó, que pertenece a un linaje ritual creado en 1840 en La Habana por fundadores efut. Según la mitología cubana, Isún era la capital del territorio efó (efut) en Usagaré —lugar denominado como Usakadet, Usahadet, Bakasi o Backasey en varios mapas del siglo XIX (ver Goldie, 1964: 361)— y es el sitio donde se fundó Ékpè.²⁰ Herrera canta:

Línea 3: <[Isún]> Efó, Isún <[enseniyén]>, bekuramendó.

Ifún Efó se encuentra bajo el mismo cielo (Enseniyén) que Bekuramendó (un nombre alternativo para Usagaré).

<Isún> Isong = tierra

isong efut = tierra efut (O. Edem, comunicación personal, 2001).

[Isún] l'-sǵñ = la tierra "como contrapartida de *enyǵñ*, los cielos" (Goldie, 1964: 598).

<enseniyén> enyene nyin = nos pertenece

Por tanto, *isong enyene nyin* = la tierra nos pertenece (O. Edem, comunicación personal, 2001).

[enseniyén] En'-yǵñ = los cielos, el firmamento, las alturas, el cielo (Goldie, 1964: 79). Esta traducción resuena directamente al uso abakuá.

[enseniyén] Nsañinyañ = un nombre de lugar dentro de Ekoi, "en la ribera este del río Cross" (Goldie, 1964: 357). Según Connell (comunicación personal, 2002), "este [lugar] estaría en el lado de Calabar del río". Un significado de *nsañ* es "tierra roja" (presumiblemente arcilla roja); *inyañ* es "río".

Los líderes abakuá tradujeron *Isún* como "cara" y "capital": en otras palabras, "un lugar en donde se celebran ceremonias importantes". Un anciano abakuá me comunicó: "Isun es cualquier tipo de cara, la del sol, la luna, de una mesa..." La intelectual cubana Lydia Cabrera (1988: 252) escribió que "Isún [es] la cara de Sikán." Sikán es un nombre para la fundadora mitológica de los abakuá. En la región del río Cross, Sikán es una diosa del agua; *iso esikan* es el trono de la diosa (O. Edem, comunicación personal, 2001). La relación metafórica entre una cara y un altar se halla en toda África occidental; según Thompson (1993: 28), "los yoruba y otros grupos de lengua kwa en África

²⁰ *Usaghade* es el etnónimo contemporáneo que también sirve como término para la lengua. "El término èfik es Usakadet, mientras que en el habla oficial de Camerún las zonas responden por el nombre de Isangele" (Connell, 2001: 72). Otras variantes son *Usahadit*, *Usarade* y *Usakere* (Nicklin, 1991: 8). Como resultado del contacto portugués a inicio de la primera década del siglo XVI, a la región "se ha aludido históricamente como Río del Rey" (Connell, 2001: 53).

Los efut "emigraron de Cameroons" (Latham, 1973: 5). Simmons (1956: 4) escribió: "Cuando los efik se asentaron por primera vez en Creek Town, hallaron una pequeña aldea de pobladores efut viviendo en las inmediaciones. Los efut habían emigrado originalmente de la zona sur de Cameroons."

occidental (fon, igbo, edo, ijaw) definen sus altares tradicionales como la ‘cara’, el ‘semblante’ o la ‘frente’ de los dioses”. Talbot (1923: 178-179) escribió que entre los ibibìdò, al oeste de Calabar, la iniciación en la sociedad ekong se acompañaba con la realización de un sacrificio a un sitio sagrado denominado “Isu Abassi, es decir, Cara de

Dios”. Goldie escribió que, en Calabar, un altar colocado en el patio de entrada de todo hogar se llamaba *isu Abasi*: “la cara o la presencia de Abasi” (I’su = la cara, el semblante”; i-su A-bas-i = “el pequeño montículo redondo, como un altar [...] ante el cual se acostumbraba a orarle a Abasi” (1890: 42; 1964 [1862]: 137-138).

Línea 4: *Isún kanomá táfia [úkano] bekonsí / abaireme táfia serendé eniwé <akanarán>*.

Isún participó en la primera ceremonia realizada bajo el árbol sagrado / nacimos de la misma madre.

En abakuá,

Úkano bekonsí = el árbol de la ceiba

abaireme = el íreme

eniwé = nacido de

akanarán = madre (fig. “antepasado poderoso”)

[úkano] úkánà = el árbol africano de frijoles para aceite (Aye, 1991: 139)

<akanarán> akani eren = hombre de edad o antepasado (Connell, comunicación personal, 2002)

a-kan’-ni = de edad; envejecido; antiguo

ẹ-ren = masculino; ñwan = una mujer (Goldie, 1964: 7, 80)

Tiene sentido que a lo que los abakuá se refieren metafóricamente como “madre” signifique también “antepasado”.

Una posterior grabación comercial —*Enyenísón Enkama - África habla* de Yoruba Andabo (1993)— reconstruye cantos litúrgicos coherentes, superando en este sentido a las grabaciones folklóricas *in situ* supuestamente más auténticas. Una traducción de la versión èfik de este título sería “los hijos

de la tierra hablan” (Ekama = declara, habla) (O. Edem, comunicación personal, 2001). Esta composición se basa en el tratado de Empegó, relatado durante la consagración de su tambor. Empegó fue clave en la fundación de Ékpé durante la ceremonia original en Usagaré: con su tiza mágica dibujó símbolos que autorizaban las acciones rituales de los demás. Tras una clásica invocación, “Román” Díaz presenta su tema.

QUINTO CANTO

Línea 1: [*Batánga*] *Laminyán?*

¿Adónde fue Empegó a encontrar su tiza mágica?

Batanga procede de un título del dignatario Moruá Yuánsa: “Batanga Moruá”, que significa “el que canta mucho”. Cabrera (1988: 102) describió Batanga como congo, una de las varias interpretaciones que indican la influencia bantú de la región de Cameroun. Nicklin (1991: 11) informó que los efut y los batanga forman parte del mis-

mo campo etnolingüístico en el suroeste de Camerún. Según Austen y Derrick (1999: 14), Batanga es una de las varias comunidades de habla sawa bantú en la región del Estuario Wouri de Camerún. Si no ocurrió antes en África occidental, esta posible conexión se facilitó más tarde en Cuba por los supuestos trece mil a cuarenta mil

esclavos llevados de esta región por naves desde 1752 hasta 1807 (Austen y Derrick, británicas, holandesas y norteamericanas 1999: 18).

Línea 2: *Ekokó* <[ibióno]> *muna tánze*.

Con su tiza Empegó consagró la piel (*ekokó*) del tambor divino (*muna*).

En esta frase, *ibióno* (música) se emplea como una de las varias metáforas del tambor.

[ibióno] I-bi-ɔn'-ɔ = un pueblo de Ibibio (Goldie, 1964: 358).

Esta asociación tiene sentido ya que, según la leyenda, la música del tambor abakuá fue una contribución de los *èfik*, y el pueblo *èfik* vivió en territorio *ìbibìò* antes se asentarse en la región de Calabar (ver Latham, 1973: 9).

<ibióno> mbiono = congregación (O. Edem, comunicación personal, 2001).

Esta interpretación resulta posible pues atraer mucho público alrededor de quienes to que la música bien interpretada tiende a la ejecutan.

m'-bi-o = gente, colectivamente (Goldie, 1964: 172)

Línea 3: <[Akam]a nyére Orú>.

Hablaremos de Orú.

En abakuá,

akamanyére = avanzar; una evocación

[Akam] A-kam = oración a Dios (Goldie, 1964: 6)

<Akama nyére>

ekamá = llamar; yere = contestar, o

Ete akam enye oro = la plegaria es buena

Según Orok Edem (comunicación personal, 2001), la plegaria se dice después que un anciano vierte la libación (*akam*) cuando se saluda a los *obong ékpè*.

Línea 4: *Obonékue efión* [enkíko], *obonékue efión* <bongó> /

<Orú Bibí> *urabá kinyóngo* / *Ékue baróri*.

Los iniciados fueron purificados; la sangre del gallo se entregó al *bongó* / Orú Bibí fue consagrada / el *ékue* era poderoso.

En abakuá,

obonékue = iniciado

efión = sangre

enkíko = gallo

Bibí = *ìbibìò*, un término etnolingüístico

barorí = fuerte

[enkíko] Ekikɔ-unen = gallo, el macho de las aves domésticas (Goldie, 1964: 72).

<bongó> Bongó ékue = Mbongo Ekomo Ékpè (Ekomo = tambor) (O. Edem, comunicación personal, 2001)

<bongó> ebonko = el quinto grado de los *ékpè* en Calabar; también el jefe de los cuatro grados inferiores (Connell, comunicación personal)

<Orú Bibí> Orọ̀n = un poblado, la gente y la lengua; Bibí = ìbìbìdò: la gente y la lengua.
La pronunciación orọ̀n de ìbìbìdò es *Ibibi*. Ambos grupos se encuentran en la ribera occidental del río Cross (Connell, comunicación personal, 2002).

Línea 5: *Índia Abakuá / Makanika Aya gasígama / Erendió Yamba oré / Eriete [Moruá] Yeregúbia / [Akamá] Eribó.*²¹

Moruá cantó cuando se consagró el tambor Eribó en Orú.

En abakuá,

índia = nacimiento

Makanika = nkanika (cencerros)

Aya gasígama = Seré leal hasta la muerte (un juramento)

akamá Eribó

Kamá = palabra, hablar

Kamá ribó = hablar a través del [tambor] Eribó" (Cabrera, 1958: 82).

[Moruá] Mùrúá = uno de los grados del culto ekpe; durante la coronación de un Ọ̀bọ̀ń, el Murua e

Idem Ikwọ son los primeros en comenzar las celebraciones de coronación (Aye, 1991: 86).

[akamá] enkame = llamar (O. Edem, comunicación personal, 2001).

El próximo pasaje transita desde una discusión de la mitología de África occidental hasta la de un linaje ritual establecido en Cuba en 1840.

Línea 6: <Munyánga Efó> <[Efóri] [nkomón]> / <Eforisún sankóbio Ita Amananyuáo> / <obonsíro Ékue awarariansa engómo>.

La alianza entre los grupos Munyánga Efó, Efori Nkomón, Isun Efó e Ita Amananyuáo fue autorizada mediante símbolos dibujados por Empegó.

Los grupos antes citados pertenecen al mismo linaje efó que fue creado en La Habana en 1840 con la fundación de Efóri Nkomón.

En abakuá,

efóri = arte de las hierbas

nkomón = tambor

efóri nkomón = tambor poderoso (ver Cabrera, 1958: 38)

obonsíro = familia

awarariansa = alianza

engómo = tiza empleada para autorizar las consagraciones

<Munyánga Efó> Me Uyanga Efot = un pueblo de Uyanga, poblado en la cuenca del río Cross (O.

Edem, comunicación personal, 2001)

<Éfori nkomón> Efri = soplar; ekomo = tambor

"Utilizado para presentar una sanción; por ejemplo, para no dejar que los misioneros prediquen o impedir que alguien negocie con ellos" (O. Edem, comunicación personal, 2001). Por ejemplo, en una anotación en un diario de 1788 Antera Duke escribió:

"Tomé dos tambores ekpe y soplé para prohibir que cualquier hombre duerma en las casas" (citado en Forde, 1956: 64).

²¹ Cabrera (1988: 236) describió una versión de esta frase.

[Efóri] Fri = soplar con la boca, exhalar (Goldie, 1964:106)

La interpretación de la palabra èfik *efri* como soplar o tocar el tambor de autoridad y el término cubano *efori* como arte de las hierbas (literalmente, brujería), resulta sustituir sin dudas. La mitología abakuá dice que Efori era una población y un lugar en Usagaré, en donde se recogían las hierbas ceremoniales.

[nkomón] e-kom-ḡ = tambor pequeño, el tambor egbo (ékpè) (Goldie, 1964: 73; Aye, 1991: 30)
<Eforisún sankóbio Ita Amananyuáo> Efe usun esan ke obio ita amananyuao = frase que describe un incidente en que por primera vez la población de Yuanga fue al pueblo de Ita (O. Edem, comunicación personal, 2001)
<obonsíro Ékue awarariansa engómo> Obon iso Ékpè awawari ansa ekomo = entonces se presentó un ékpè especial (O. Edem, comunicación personal, 2001). En otras palabras, Edem la identifica como toda una frase en èfik, que emplea el adecuado lenguaje hiperbólico.

Línea 7: *Erendió <Isun Efó>, ebongó Efóri Nkomón.*

El grupo Isún Efó nació del de Efóri Nkómon
o su significado literal:
Isun Efó nació mediante el tambor bongó de Efóri Nkomón.

<Isun Efó> = tierra efot (O. Edem, comunicación personal, 2001)

Con el empleo de una llamada y respuesta ceremonial estructurada con percusión polirrítmica, Díaz exaltó la mitología abakuá y los linajes rituales contemporáneos. Al mostrar conocimiento sin revelar el procedimiento ritual interno, Díaz añadió una nueva dimensión a la presencia abakuá en la música popular cubana.

Otra adaptación de Díaz, *Enyenisón Enkama 2* (Yoruba Andabo, 1997), continúa sus exploraciones en la mitología abakuá. Los líderes abakuá creen que los efó (efut) fundaron la sociedad en África occidental; se opina que los èfik se unieron a la sociedad más tarde.²² Mientras las narraciones cubanas relatan los orígenes efut, varios relatos de África occidental reclaman los orí-

genes ejagham de Ékpè, que con el tiempo se transmitieron a los èfik a través de Usak Edet (Usagaré). Talbot (1912: 37) escribió que los ejagham “pretenden haber originado toda la idea” de Ékpè; más tarde “los efut del sur de Cameroons iniciaron una sociedad similar”, mientras que aún más tarde “los efik de Calabar [...] fundaron el Círculo Ekkpe”. Latham (1973: 36) escribió que alrededor de 1750 “se dice que uno de los primeros pobladores de Creek Town [...] compró los secretos *ekpe* a [...] un hombre de Usak Edet”. Según Jones (1956: 123): “Además de [las] comunidades efik, residían en la zona del Antiguo Calabar dos elementos diferentes y más antiguos, los efut y los qua [ejagham].” Los èfik recibieron

²² La mayoría de las versiones de la mitología abakuá sostienen que durante la fundación de Ékpè en Usagaré, tres importantes territorios efó (Usagaré, Eforisún y Bakokó) recibieron el “secreto”. Mucho más tarde, representantes de Afiana (Orú), Efó, Efóri y Efí participaron en una ceremonia en Usagaré, en donde se transmitió el “secreto” de los efó a los demás. Orok Edem (comunicación personal, 2001) comentó: “La población de Usak Edet te diría que ellos se lo vendieron a los èfik.” Sin embargo, la leyenda de los orígenes de Usagaré queda reforzada tanto en la variante del río Cross como en la cubana.

Ékpè de “los vecinos qua[,] quienes dijeron que lo trajeron con ellos, procedentes de la tierra natal ekoi [ejagham]” (Jones, 1956: 136; 1963: 19).²³

Al volver a examinar los tratados, Díaz destaca el papel de los antepasados efi en la historia de los ékpè del río Cross, brindando en efecto una revisión de la mitología de África occidental. Como Díaz es un miembro importante de un grupo abakuá derivado de las tradiciones efi, esta adaptación no es un simple ejercicio, sino parte de una conversación ampliada acerca del papel de la pertenencia étnica de África occidental en Ékpè y en la historia abakuá y cubana. En esta grabación Díaz se identifica como líder de su grupo, cuyo papel es el de Moní Bonkó, el ejecutante del tambor *bonkó* èfik ceremonial. Connell (comunicación personal, 2002)

identifica al “Moní Bonkó” como posible derivación del *Muni*, término para un jefe efut en Calabar; también se le ha identificado como “la posición enaltecida del *Ebunko*, vicepresidente de Ekpe” (Latham, 1973: 39).²⁴

Esta composición intenta transmitir que, en África occidental, los efi conocían el “secreto” de “Pez Tanze” sagrado antes que los efó lo capturaran. Además, sin las contribuciones èfik (en forma de música, instrumentos, conjuntos con disfraces y líderes de rituales específicos), la sociedad no funcionaría como lo hace en la actualidad. El mensaje consiste en “Paz y unidad; somos familia, llevémonos como iguales.” En otras palabras, los efó no deben sentirse superiores por la leyenda de que ellos fundaron la sociedad.

Después de saludar al coro, “Román” Díaz comienza:

SEXTO CANTO

Línea 1: <Abasí menguáme enkrúgoro>.

Estamos unidos con la bendición de Dios

o

Dios vela por todos.

En èfik,

guáme = kpeme = velar (por)

enkrúgoro = krukuru = todos

²³ Durante su investigación de esta mitología, Nicklin (1991: 10) interrogó a los líderes de la aldea de Bateka en Usat Edek, quienes indicaron que la hermana del fundador de su aldea había “llevado a tierra un pez que comenzó a vibrar y a imitar el sonido del leopardo”, lo que condujo a la fundación del “culto al espíritu del leopardo, que llamaron Butamu” (los abakuá cubanos llaman *butame* a sus templos). “Los pobladores de Bateka son inflexibles, pues ‘nunca compraron el Butamu a ninguna persona’ y son los verdaderos creadores del culto al espíritu del leopardo [...]. Todos los ancianos isangele niegan enfáticamente que los ejagham sean los creadores de Ekpe, y muchos dicen que mientras algunos grupos ejagham lo compraron a los isangele, otros lo compraron a los èfik, quienes a su vez lo adquirieron de Isangele” (Nicklin, 1991: 10, 11). En otras palabras, la memoria colectiva de los líderes de la aldea en Usak Edet apoya la de los abakuá cubanos: el fundamento de la mitología tiene su epicentro allí y más tarde se transfirió el poder ritual a los èfik.

²⁴ A menudo en la literatura cubana *bonko* es un término èfik, mientras que *bongó* es efut o ejagham. Por ejemplo, Cabrera (1958: 61) escribió: “Bonkó: el tambor sagrado de los èfik ([Bongó] Èkue, el de los efor).” Esta distinción no se refleja en la literatura del río Cross. En 1773 el líder èfik “Grandy King George” de Old Town escribió la frase “*abuncko* soplado”, con el significado de que se había tocado el tambor ékpè para proclamar una nueva ley (Williams, 1897: 544); Talbot (1912: 41) describió “*ebu nko*” como un grado ñgbè (ejagham).

Línea 2: <Enkrúkoro <[enyéne]> Abakuá, [itiá] [Fondó], itiá kaníma asére, itiá ororó kánde, itiá núnkue>.

Estamos unidos en Abakuá. Saludo a los abakuá de Matanzas, de Cárdenas, de Regla, de La Habana. (cf. Thompson 1983: 250)

En abakuá,

enkrúkoro = grupo

itiá = tierra de

<Enkrúkoro enyéne Abakuá> Krukpuru enyene Ékpè = todos pertenecemos a Ékpè

<Itiá fondó> Itie / itiat ifondo = lugar de Ifondo

<Itiá kaníma asére> Itie / itiat nkanima = lugar de nkanima

<Itiá ororó kánde> Itie / itiat nkanda = lugar de nkanda

<Itiá núnkue> Itie / itiat nuk Ékpè = lugar de Ékpè

“La Itiat Ékpè está enterrada a la entrada de toda casa de Ékpè. *Itie* es la posición de autoridad en la cosmología ékpè; depende de la persona que pronuncie las palabras, y en qué contexto se emplean éstas” (O. Edem, comunicación personal, 2001).

<enyéne> Enyéne = tiene, posee (O. Edem, comunicación personal, 2001); por ejemplo, “Todos poseemos el Abakuá”.

[enyéne] inyene = posesión (Goldie, 1964: 569)

[itiá] itiat = piedra; itie = lugar

El tema de la “piedra” resuena poderosamente con la práctica de Ékpè / Nǵbè; una piedra ngbe de fundamento se coloca en la base de la columna central de todo alojamiento ngbe en los poblados ejagham (Nicklin, 1991: 4). Según Talbot (1969

[1926]: 347), “la Etia Ngbe, la Itiatt Ekkpe efik, es el símbolo principal perteneciente a la sociedad secreta [...]. No sólo representa a los antepasados que han sido miembros, sino también el espíritu tutelar del Círculo.”

[Fondó] I-fon-do' = pequeña aldea cerca de Duke Town (Goldie, 1964: 358)

Como los abakuá cubanos recreaban a Ékpè en Cuba, tiene sentido que rebautizaran a Matanzas con el nombre de un lugar del río Cross.

Línea 3: Erendión <ekoria Abakuá> enyenisión eriéro bonsíro kinyóngo <baróko> nansáo. Recordemos que el Abakuá nació en África durante la ceremonia original.

En abakuá,

bonsíro = familia

kinyóngo = inició

baróko = ceremonia

baróko nansáo = ceremonia de fundación

<ekoria Abakuá> ekori = el territorio de

El significado de la frase “ekori enyene Abakuá” es “todo el mundo pertenece al Abakuá”; es decir, se trata de un alarde (O. Edem, comunicación personal, 2001). Ekorio enyene Abakuá es el título completo de la sociedad cubana.

<baróko> mborokò = un *idèm* que aparece cuando muere el rey (O. Edem, comunicación personal, 2001)

mboroko = un grado ékpè (Ita, comunicación personal, 2003).

Línea 4: *Okobio Enyénison, Awanabekura Mendo / Núnkue Itia Ororo Kánde Efík Ebutón / Oo Ékue.*

Nuestros hermanos africanos, procedentes del lugar sagrado, / llegaron a La Habana, y en Regla fundaron Efík Ebutón / saludamos al tambor Ékue.

Al narrar el pasaje “Okobio enyenisón”, Díaz detalló la fundación de Éfik Ebuton en La Habana por los líderes èfik. De este modo comenta la rivalidad aún existente entre los miembros de los linajes rituales efó y efí en Cuba por quiénes fueron los primeros en “poseer” el secreto en África occidental. El he-

cho de que los efí fueran los primeros en fundar un grupo en Cuba, plantea esta pregunta: ¿cómo pudieron los èfik tener la autoridad de crear el primer grupo si en realidad fueron los efó quienes “poseían” el secreto fundamental? Entonces Díaz regresa a África occidental para investigar la historia ékpè.

Línea 5: <[Obáne]>, <Ékue Efí okobio Obáne>.

Vengo a representar al territorio èfik de Obáne.

<Obáne> = región ejagham al noreste de Calabar; a las colinas de allí se les da el nombre de colinas de Oban (Connell, comunicación personal)

[Obáne] O'-bañ = pueblo de Èkoi (Goldie, 1964: 360).

No debe existir aquí contradicción entre el hecho de que a Oban se le conoce como una región ejagham en África occidental, mientras que, en Cuba, se considera a Obáne una región èfik (ver Cabrera, 1958: 73).

Connell (comunicación personal, 2002) escribió: “A partir de Talbot, tengo la impresión de que Oban estaba fuertemente influida por los èfik y su proximidad a Calabar incluso en el siglo XIX.”

<Ékue Efí okobio Obáne> Ékpè Èfik ke obio Oban = Ékpè en el pueblo de Oban (O. Edem, comunicación personal, 2001).

Línea 6: *Endó kairán <kokorikó> / <akanawán> entéme taroróko.*

En el río de Obane enviaron a un ser de la “tierra de los fantasmas”.

En abakuá,

kokorikó = un gusano (referencia a la muerte)

akanawán = un disfraz de carnaval (que representa a los antepasados)

taroróko = un sapo (un código para el pez divino, que hace un sonido fuerte parecido al del sapo).

En los manuscritos privados de los tratados heredados en los que vi el pasaje, “de la tierra de los fantasmas” se tradujo como “de la tierra de los blancos”. En la ceremonia abakuá se iguala la tiza blanca utilizada para

las ceremonias fúnebres con la muerte. Según un líder abakuá, la metáfora del color significa que los antepasados (“la tierra de los fantasmas”) enviaron al Pez divino para unir a las tribus.

<kokorikó> = el canto del gallo (en efik) (Ita, comunicación personal, 2003)

<akanawán> = anciana (O. Edem, comunicación personal, 2001)

Esto tiene sentido dentro del misticismo abakuá, en el que el espíritu de Sikán, la fundadora, está presente en el baile de algunos íremes.

Línea 7: <[Ubióko] Obáne Embemoró / eroko embóko / yene Iyámba. >

¿Cómo es que el ékue procede de Efí [Obáne Embemoró], pero los efó, representados por Iyámba, lo poseen?²⁵

Según Orok Edem (comunicación personal, 2001), toda la frase significa "Obioko (Creek Town) ha acordado que *mboko* pertenece a Eyamba".

Mboko = un tipo de *idèm*, un periodo de la membresía en Ékpè (O. Edem, comunicación personal, 2001)

[Ubióko] Obio Oko = Creek Town (Simmons, 1956: 3).

Los abakuá cubanos traducen "Obioku" (chuelos) se le denominó así porque está rodeado de estas pequeñas corrientes de agua. A Creek Town (pueblo de ría- agua.

Línea 8: <[Ekón] kribia ekón endibó>

Un título de los ekón, empleado para "producir la voz". Según la mitología abakuá, esta campana idiofónica de metal es sagrada para los èfik.

[ekón] ñkóñ = instrumento musical con forma de embudo, de hierro y que se golpea para tocarlo (Aye, 1991: 107)

<Ekón kribia ekón endibó> Ekong akiriba ekong dibo = canción, en Calabar (O. Edem, comunicación personal, 2001)

Línea 9: <Kamanyére enkrúgoro, íreme ayeremí>.

Hablemos de unión, nuestros antepasados nos guían.

<Kamanyére enkrúgoro, íreme ayeremí> Akama nyére kpukpuru, *idèm* enyene mi = como llamada y respuesta, poseo un *idèm*. "Cuando se llega a una reunión de ékpè", dijo Orok Edem (comunicación personal, 2001), "se tiene que demostrar pertenencia. Por ejemplo, si viajo a Bakassi y veo a un ékpè tratado como a un extraño, la única forma en que yo sería reconocido como un iniciado sería haciendo *kama / yere*."

La interpretación de Edem coincide con la de los líderes abakuá cubanos de la misma frase. Todos brindan un profundo juicio sobre el papel de los ékpè / ígbè en África occidental y de los abakuá en Cuba, en donde los iniciados poseen una relación común al viajar lejos de sus hogares a otras regiones en que residen ékpè / ígbè / abakuá. La sociedad sirve como forma de protección al mismo tiempo que un círculo para el placer estético; como observó Fitzgerald Marriot (1899: 23) hace más de un siglo: "Todos los miembros de la sociedad [ékpè] pueden via-

jar sin peligro." Basado en su investigación en Camerún, Ruel escribió:

[La sociedad] ngbe funciona básicamente como un círculo esotérico, sumamente elaborado aunque proporciona sobre todo el entretenimiento y el disfrute común de sus miembros. Este hecho debe destacarse, ya que las funciones políticas de esta sociedad provienen tanto de la unión de los principales miembros de una comunidad en estas actividades generales como de su constitución formal como tal. [En Calabar, la sociedad ékpè se convirtió

²⁵ En la mayoría de las interpretaciones cubanas, "Iyamba es el rey de los efor" (Cabrera, 1958: 95).

en] el medio por el cual comunidades ya independientes podían actuar de conjunto respecto a asuntos que afectaban el interés común [...]. Lejos de Calabar, la posesión común de los ekpe guardada en diferentes comunidades era políticamente importante más como medio por el cual los derechos individuales podían transferirse de una comunidad a otra, de modo que una persona que pasase de una a otra disfrutaba de cierta protección. [Ruel, 1969: 231, 254-255.]

Lo mismo sucede en Cuba, ya que los iniciados abakuá que viajen a La Habana o de ésta a Matanzas “llamarán y responderán” para demostrar pertenencia, lo que permite su participación en reuniones abakuá en regiones que no sean las suyas. Al evocar el linaje ritual de su determinado grupo mediante pasajes cantados, los iniciados brindan una prueba de su legítima adquisición de la autoridad sagrada.

CONCLUSIÓN

A pesar de una separación de dos siglos, de contextos sumamente diferentes y de distintas lenguas coloniales, las funciones similares de los ékpè / ngbè y los abakuá y la educación de sus miembros han posibilitado que los iniciados de ambos lados del Atlántico reconozcan su afinidad.

Grabaciones recientes de materiales abakuá realizadas por grupos cubanos —sobre todo Grupo AfroCuba (1998), Los Muñequitos de Matanzas (1994, 1995), Yoruba Andabo ((1993, 1997) y el álbum *Ibiono* (2001)— transmiten varios mensajes sumamente positivos: somos un pueblo con historia y tradiciones propias; mantenemos contacto íntimo con lo divino; nuestros antepasados fueron personajes de la realeza que

hicieron grandes obras; no menosprecies la historia y los logros nuestros; existe fuerza en la unidad.

Al traducir los cantos abakuá cubanos mediante los prolongados esfuerzos colaborativos de líderes abakuá, supe en qué forma estos cantos se utilizaban para comentar la historia de esta institución, sus orígenes en África occidental y su restauración en Cuba. Al trabajar con personas que hablan el èfik y que identificaron muchos términos abakuá en fuentes publicadas, pude determinar que varios de éstos proceden de lenguas del río Cross. Diversos cantos abakuá revelan nombres de lugares ubicados en África occidental y linajes rituales fundados por habitantes de esta parte de África en Cuba. Poca de esta información se halla en fuentes escritas, lo que hace que los cantos abakuá sean útiles a los historiadores con el fin de lograr nuevas opiniones sobre la sociedad ékpè en el río Cross y de brindar un raro ejemplo de transmisión cultural organizada desde África occidental hasta el Caribe.

El recuerdo histórico de África entre la población cubana contradice las ideas, apoyadas por el Estado, de identidades cubanas que las declaran “mestizas”, nueva identidad basada en una mezcla de culturas que borra los lazos con una patria africana. El intelectual cubano Alejo Carpentier (1989: 130) describió el mestizaje según lo vio en Cuba:

El baile popular de comienzos del siglo XIX fue el crisol en el que —al calor de la inventiva rítmica de los negros— se mezclaron canciones andaluzas, boleros y tonadillas escénicas [...] y la contradanza francesa para crear nuevas formas. Estas orquestas [...] fueron las creadoras de una música mestiza, de las que se habían excluido todas las puras raíces africanas, en cuanto a melodía y ritmos rituales percutientes.

Es decir, el término “mestizo” excluye todo género directo de formas o identidades africanas, europeas o asiáticas. Ser mestizo está dentro del proyecto nacional; estar opuesto a la mezcla es estar fuera de éste.

Mi investigación ha descubierto que muchas identidades de África occidental en Cuba no se limitan a la genealogía familiar, sino también están vinculadas directamente a la práctica religiosa. Estas se basan en el parentesco ritual, que no corresponde necesariamente al linaje familiar de “tribus” africanas identificables. No insinúo que los iniciados tengan que rastrear su herencia genealógica hasta los lugares mencionados en sus cantos. Sin embargo, sugiero que sepan la historia de sus linajes y que existan miembros fundadores que puedan realizar estas conexiones. La perpetuación de estos linajes y de los indicadores étnicos que conmemoran, es en sí misma una forma de resistencia.

AGRADECIMIENTOS

Desearía agradecer a Bruce Connell, Jill Cutler, C. Daniel Dawson, Cristóbal Díaz-

BIBLIOGRAFÍA

- ABÍMBÓLÁ, 'WÁNDÉ. 1976. *Ifá: An Exposition of Ifa Literary Corpus*. Ibadan, Nigeria: Oxford University Press.
- ANDAH, B. W. 1990. “Pre-History of the Upper Cross River People.” In *History and Culture of the Upper Cross River*, edited by S. O. Jaja et al., 27-37. Enugu: Harris Publishers.
- AUSTEN, RALPH A., and JONATHON DERRICK. 1999. *Middlemen of the Cameroons Rivers: The Duala and their Hinterland, c. 1600-1960*. Cambridge: Cambridge University Press.
- AYE, EFIONG U. 1991. *A Learner's Dictionary of the Efúk Language*. Vol. 1 (Efúk-English). Ibadan, Nigeria: Evans Brothers.
- BASSEY, B. E. 2001. *Ekpè Efík: A Theosophical Perspective*. Victoria, B.C.: Trafford Publishing.
- Ayala, Joseph Edem, Orok Edem, David Eltis, Ángel Guerrero, Callixtus E. Ita, Chester King, Jane Landers, María Teresa Linares, Víctor Manfredi, Rogelio Martínez Furé, María Elena Mendiola, Robin Moore, Pablo Pacheco López, Ruth Paley, Helen Tanner, Robert Farris Thompson y varios líderes abakuá que desean el anonimato, así como a todos los intelectuales èfik y miembros èkpè que me ayudaron en la investigación. También agradezco la ayuda recibida de Antonio Benítez Rojo, ya fallecido.
- Doy las gracias a la beca para estudiar en Cuba del Programa de Intercambio con Cuba de la Universidad Johns Hopkins (2000), al Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello en La Habana (2000-2002) y a la Copeland Fellowship del Amherst College (2001-2002) por el generoso apoyo a mi investigación. He presentado versiones anteriores de este artículo en la reunión anual de la African Studies Association (Houston, 2001) y en 2002 en la Universidad DePaul, la Universidad de Columbia, el Centro de Graduados de la City University de Nueva York, la Universidad de Louisville y el Amherst College.
- CABRERA, LYDIA. 1958. *La Sociedad Secreta Abakuá: narrada por viejos adeptos*. Havana: Ediciones C. R.
- . 1988. *La Lengua Sagrada de los Ñañigos*. Miami: Colección del Chicherekú en el exilio.
- . 2000 [1969]. “Ritual y símbolos de la iniciación en la Sociedad Secreta Abakuá.” *Catauro: revista cubana de antropología* 1(1): 130-64.
- CARPENTIER, ALEJO. 1989 [1946]. *La música en Cuba*. 2nd edition. Havana: Editorial Pueblo y Educación.
- CLARKSON, THOMAS. 1968 [1808]. *The History of the Rise, Progress, and Accomplishment of the Abolition of the African Slave-Trade by the British Parliament*. Vol. 1. London: Frank Cass.
- CONNELL, BRUCE. 2001. “The Role of Language Contact in the Development of Usaghade.” In D. Nurse, ed. *Historical Language Contact in Africa*. SUGIA (Sprache und Geschichte in Afrika), vol. 16/17: 51-81. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.

- . 2004. "Efik in Abakuá: Linguistic Evidence for the Formation of a Diaspora Identity." *Contours: Journal of the African Diaspora* (November).
- CRABB, DAVID W. 1965. *Ekoïd Bantu Languages of Ogoja, Eastern Nigeria*. Part 1: Introduction, Phonology and Comparative Vocabulary. West African Language Monographs 4. West African Languages Survey, Institute of African Studies, Ibadan. Cambridge: Cambridge University Press.
- DESCHAMPS CHAPPEAUX, PEDRO. 1967. "El Lenguaje Abakuá." *Etnología y folklore* 4: 39-47. Havana: Academia de Ciencias de Cuba.
- ELTIS, DAVID, et al., eds. 2000. *The Trans-Atlantic Slave Trade: A Database on CD-ROM*. New York.
- ESSIEN, OKON E. [ca. 1982]. "Efik Orthography." *Orthographies of Nigerian Languages*. Manual 1, edited by A. Bamgbo, 5-30. Lagos: National Language Centre, Federal Ministry of Education.
- . 1985. "Ibibio Orthography." *Orthographies of Nigerian Languages*. Manual 3, edited by A. Banjo, 62-82. Lagos: National Language Centre, Federal Ministry of Education.
- . 1986. *Ibibio Names: Their Structure and their Meanings*. Ibadan: Daystar Press.
- . 1990. *A Grammar of the Ibibio Language*. Ibadan: University Press Limited.
- FORDE, DARYLL, ed. 1956. *Efik Traders of Old Calabar*. London: International African Institute.
- FRANCO, JOSÉ LUCIANO. 1974. "La conspiración de Aponte, 1812." In *Ensayos históricos*, edited by J. L. Franco, 125-90. Havana: Editorial de Ciencias Sociales.
- GOLDIE, REV. HUGH. 1964 [1862]. *A Dictionary of the Efík Language*. Part 1: *Efík and English*. Part 2: *English and Efík*. Westmead, England: Gregg Press.
- GOLDIE, REV. HUGH, and REV. J. T. DEAN. 1901 [1890]. *Calabar and Its Mission*. Edinburgh: Oliphant.
- GREEN, MARGARET M. 1958. "Sayings of the Okonko Society of the Igbo-Speaking People." *Bulletin of School of Oriental and African Studies* 21: 157-73.
- Grupo AfroCuba: Raíces Africanas/ African Roots*. 1998. "Abakuá." Traditional arrangement by Francisco "Miníni" Zamora. Recorded February 1996, EGREM studios, Havana. Shanachie 66009.
- JAMES, WINSTON. 1998. *Holding Aloft the Banner of Ethiopia: Caribbean Radicalism in Early Twentieth-Century America*. London: Verso.
- JONES, G. I. 1956. "The Political Organization of Old Calabar." In *Efik Traders of Old Calabar*, edited by Daryll Forde, 116-57. London: International African Institute.
- . 1963. *The Trading States of the Oil Rivers: a Study of Political Development in Eastern Nigeria*. London: Oxford University Press.
- Ibiono*. 2001. Caribe Productions. Recorded in Havana, 2001. Produced by Dagoberto A. González, Jr. CD 9607.
- KUBIK, GERHARD. 1979. "Angolan Traits in Black Music, Games and Dances of Brazil: A Study of African Cultural Extensions Overseas." *Estudos de Antropología Cultural* 10. Lisboa: Junta de investigações científicas do ultramar.
- LATHAM, A. J. H. 1973. *Old Calabar 1600-1891: The Impact of the International Economy upon a Traditional Society*. Oxford: Clarendon Press.
- LOVEJOY, PAUL E., and DAVID RICHARDSON. 1999. "Trust, Pawnship, and Atlantic History: The Institutional Foundations of the Old Calabar Slave Trade." *The American Historical Review* 104 (2): 333-55.
- MARRERO, LEVI. 1980. *Cuba: economía y sociedad: del monopolio hacia la libertad comercial (1701-1763)*. Vol. 8. Madrid: Editorial Playor.
- FITZGERALD MARRIOTT, H. P. 1899. "The Secret Societies of West Africa." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 29: 21-27.
- MEZA, RAMÓN. 1891. "El día de Reyes." *La Habana Elegante*. Havana 5 (2).
- MILLER, IVOR. 2000. "A Secret Society Goes Public: The Relationship between Abakuá and Cuban Popular Culture." *African Studies Review* 43 (1): 161-88.
- Los Muñequitos de Matanzas: congo y yambumba*. 1994. "Abakuá #3." Recorded in 1983. New York: Qbadisc.
- Los Muñequitos de Matanzas: vacunao*. 1995. "Abakua Makonica", d.r. (tradicional). Qbadisc, Inc.
- Música afrocubana*. 1993. "Encame." *Viejos cantos afrocubanos: antología de la música afrocubana*. Vol. 1. Performed by Víctor Herrera, guía, y su grupo. Recorded in 1962 by Algiers León. La Habana: EGREM. C 3325.
- NICKLIN, KEITH. 1991. "Un emblème Ejagham de la société Ekpe/An Ejagham Emblem of the Ekpe Society." *Art Tribal* ((Bulletin annuel publié par l'Association des Amis du Musée Barbier-Muller): 3-18.
- NORTHROP, DAVID. 1978. *Trade without Rulers: Pre-Colonial Economic Development in South-Eastern Nigeria*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2000. "Igbo and Myth Igbo: Culture and Ethnicity in the Atlantic World, 1600-1850." *Slavery and Abolition* 21 (3): 1-20.
- ORTIZ, FERNANDO. 1952. *Los instrumentos de la música afrocubana*. Vol. 2. Havana: Ministerio de Educación.

- . 1954. *Los instrumentos de la música afrocubana*. Vol. 4. Havana: Cárdenas y Cía.
- . 1955. *Los instrumentos de la música afrocubana*. Vol. 5. Havana: Cárdenas y Cía.
- . 1960. *La antigua fiesta afrocubana del 'Día de Reyes.'* La Habana: Ministerio de Cultura.
- . 1981 [1951]. *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. La Habana: Letras Cubanas.
- PALEY, RUTH. 2002. "After Somerset: Mansfield, Slavery and the Law in England, 1772-1830." In *Law, Crime and English Society, 1660-1830*, edited by Norma Landau, 165-84. Cambridge: Cambridge University Press.
- PRICE, RICHARD. 2001. "The Miracle of Creolization." *New West Indian Guide* 75 (1-2): 35-64.
- PRICE, RICHARD & SALLY PRICE. 1991. *Two Evenings in Saramaka*. Chicago: University of Chicago Press.
- ROCHE Y MONTEAGUDO, RAFAEL. 1925 [1908]. *La policía y sus misterios en Cuba*. 3rd ed. Havana: La Moderna Poesía.
- RUEL, MALCOLM. 1969. *Leopards and Leaders: Constitutional Politics among a Cross River People*. London: Tavistock.
- SIMMONS, D. 1956. "An Ethnographic Sketch of the Efik People"; "Notes on the Diary [of Antera Duke]." In *Efik Traders of Old Calabar*, edited by Daryll Forde, 1-26; 66-78. London: International African Institute.
- SOSA RODRÍGUEZ, ENRIQUE. 1982. *Los Ñañigos*. Havana: Ediciones Casa de las Américas.
- SPARKS, RANDY J. 2002. "Two Princes of Calabar: An Atlantic Odyssey from Slavery to Freedom." *William and Mary Quarterly* 69 (3): 555-83.
- The Story of the Old Calabar: a Guide to the National Museum at the Old Residency, Calabar*. 1986, forward by Ekpe O. Eyo. Lagos: National Commission the Museums and Monuments.
- TALBOT, P. AMAURY. 1912. *In the Shadow of the Bush*. London: William Heinemann.
- . 1923. *Life in Southern Nigeria: The Magic, Beliefs, and Customs of the Ibibio Tribe*. London: MacMillan & Co.
- . 1969 [1926]. *The Peoples of Southern Nigeria: A Sketch of Their History, Ethnology, and Languages, with an Abstract of the 1921 Census*. Vol. 2. London: Oxford University Press.
- THOMPSON, ROBERT FARRIS. 1983. *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*. New York: Vintage.
- . 1991. "New York: The Secret African City." New York: Caribbean Cultural Center.
- . 1993. *Face of the Gods: Art and Altars of Africa and the African Americas*. New York: Museum for African Art.
- VÉLEZ, MARÍA TERESA. 2000. *Drumming for the Gods: The Life and Times of Felipe García Villamil, Santero, Palero, and Abakuá*. Philadelphia: Temple University Press.
- WADDELL, REV. HOPE MASTERTON. 1863. *Twenty-Nine Years in the West Indies and Central Africa: A Review of Missionary Work and Adventure, 1829-1858*. London: T. Nelson and Sons.
- WILLIAMS, GOMER. 1897. *History of the Liverpool Privateers and Letters of Marque with an Account of the Liverpool Slave Trade*. London: William Heinemann.
- Yoruba Andabo: Del Yoruba al Son*. 1997. "Enyenisón Enkama 2" (D.R.). Arrangement and lead voice, Ogduardo "Román" Díaz Anaya. Magic Music/Universal. CD FMD 75141, La isla de la música, vol. 6.
- Yoruba Andabo: el callejón de los rumberos*. 1993. "Enyenisón Enkama África habla" (Abakuá). Arrangement and lead voice, Ogduardo "Román" Díaz Anaya. La Habana: CDPm Records 2039. Recorded in EGREM Studios, 1993.