

El mito de Petit: intertexto, clase e imaginarios

The Petit myth: intertext, class and imaginary

Ramón Torres Zayas

Casa Editora Abril, La Habana, Cuba

Resumen: La trayectoria de Petit es tan compleja como el contexto social en que vivió y el análisis requiere tener en cuenta un conjunto de elementos: los imaginarios, condición clasista, concepto y [*mal*]tratamiento de «raza», así como el intertexto y la mitografía devenidos en torno al sujeto desde la época colonial hasta el espacio literario que ocupa en nuestros días, a través de la proliferación (oral o escrita) de un texto ya añejo en el tiempo. Este artículo analiza la construcción del mito de Petit a partir de los principales elementos que lo integran con el fin de determinar su aporte histórico a la cultura cubana como importante precursor de las sociedades mixtas en Cuba; especialmente en lo relacionado con la integración racial en las sociedades abakuá.

Palabras clave: mito de Petit; Petit Quimbisa; sociedades mixtas en Cuba; integración racial en sociedades abakuá

Abstract: Petit's trajectory is as complex as the social context in which he lived and the analysis requires taking into account a set of elements: the imaginaries, class condition, concept and [bad] treatment of «race», as well as the intertext and the mythology developed around the subject from the colonial era to the literary space it occupies today, through the proliferation (oral or written) of a text that is already old in time. This paper analyzes the construction of the myth of Petit from the main elements that integrate it in order to determine its historical contribution to Cuban culture as an important precursor of mixed societies in Cuba; especially in relation to racial integration in Abakuá societies.

Keywords: the Petit myth; Petit Quimbisa; mixed societies in Cuba; racial integration in abakuá societies

[34]

Islas, núm. 193; UCLV, mayo-agosto de 2019.
<http://islas.uclv.edu.cu>

Durante mucho tiempo la oralidad popular cubana ha mantenido viva la imagen de Andrés Petit (Quimbisa), controvertido personaje de mediados del siglo XIX que fuera considerado crisol cultural por excelencia, debido a su accionar en esa etapa formativa de la nacionalidad, hombre osado para su época por las transformaciones que logró establecer en algunos cuerpos religiosos del país, comparado a un Mesías caribeño entre muchos de sus seguidores.

De Petit sabíamos por algunos retazos que aportara el doctor Fernando Ortiz en sus pesquisas sobre la religiosidad de matriz africana, y más aún gracias a la información recolectada por Lydia Cabrera, quien atesora una valiosa información sobre el mítico personaje que acaparó la atención de ricos y pobres, negros y blancos, nacionales y extranjeros. Luego, la confirmación de María del Carmen Muzio reafirmaba la existencia del individuo, avalada por el hallazgo, hasta entonces cuestionado, de la fe de bautismo y el certificado de defunción. Había nacido el 27 de noviembre de 1829 y fallece el 20 de mayo de 1878.

La singular trayectoria de Petit es tan compleja como el contexto social en que tiene lugar su vida, y el análisis requiere tener en cuenta un conjunto de elementos que interesan: los imaginarios, condición clasista, concepto y [*mal*]tratamiento de «raza»,¹ así como el intertexto y la mitografía devenidos en torno al sujeto, desde la época colonial hasta el espacio literario que ocupa en nuestros días, a través de la proliferación (oral o escrita) de un texto ya añejo en el tiempo.

La heterogeneidad del discurso nos muestra una figura multifacética en extremo, si bien no existe — hasta donde se conoce — un criterio de Petit sobre sí mismo, sino, configuraciones, enunciados, «sentidos» que hablan en nombre de su hombría.

Diversas fuentes refieren al individuo mezcla de zahorí, brujo aventajado, prestigioso sabio abakuá, al mismo tiempo que

¹ Ubicamos el concepto en el siglo XIX, pues hoy día se sabe carente de valor científico, demostrado luego de la identificación del genoma humano que confirma su ineficiencia, al no rebasar la condición de construcción social al servicio de la explotación. Por ello, el texto suele entrecomillar el término, que empleamos con la total intención de remarcar el vocablo tan inoperante, utilizado sin embargo como mecanismo para dominar, avalado por el color de la piel.

católico pertinaz; es decir, una suerte de caleidoscopio arquetípico para legitimar un paradigma persuasivo de religiosidad compartida, una comunidad/identidad de intereses que certifique el modelo de lo mestizo/nacional, de lo religioso/popular, de lo transformador/revolucionario.

El mestizaje como tropo criollo/nacional

Hay en el siglo XIX — con intención expresa o no — todo un corpus literario que apuntala el mestizaje como estructura constitutiva de un sistema pujante. La novela cimera de aquella etapa, *Cecilia Valdés* (de Cirilo Villaverde), nos presenta a una mulata «casi blanca», resultado de la relación blanquinegra en la concreción de un nuevo producto mezclado, híbrido, nacional. Igual ocurre en *Sofía*, de Martín Morúa Delgado, que transparenta los intensos amoriós suprraciales que en público se reprimen, pero en la oscuridad florecen. En el contexto decimonónico hay también fronteras que salvar. Hay discursos «importados» y los hay de adaptación y hay también falsos enunciados que se esconden tras una aparente moralidad, porque hay seres esclavizados y amos que dominan y se mezclan, y hay clasificaciones y clases que se empotran.

Se aprecia en el texto de Villaverde, como en el de Morúa, que pondera el mestizaje. El primero se comenzó a escribir durante la primera mitad del XIX, el otro, data del último tercio, en ambos se observan los contactos. Sobre *Cecilia...*, elogiaría Domingo del Monte que «tiene el mérito particular de presentar un cuadro exacto y animado de las costumbres de la gente suburbana y mulatesca de nuestra población».²

No obstante, a la luz del siglo XIX, lo mestizo se nos desdibujaba ambiguo: no negro, tampoco blanco, debido a las clasificaciones coloniales que les colocaban en una suerte de «tierra de nadie». Tales categorizaciones legales tenían como condición el elemento externo de la piel, que designaba *moreno* al descendiente de negro africano y *pardo* al de ambas «razas».

Entre los pardos o mulatos entraba la mezcla de negro y blanco, pero no ofrecía mayor claridad y podían integrarse en este grupo también los jabaos y los moros, estos últimos con el

² Cartas de Domingo del Monte a José Luis Alfonso, 2 de diciembre de 1839, citado por Cairo, 2005, 78.

cutis relativamente oscuro pero rasgos faciales aguilieños, «suaves» y el pelo ondulado. (Torres, 2010: 57-58)

Lo mestizo, entonces, tiene matices que pretenden legitimar su desnaturalización. No obstante, se va haciendo de un poder simbólico desde lo cultural. Para la etapa que nos interesa, cientos de personas venidas de África confraternizaban en la cosmopolita urbe habanera con peninsulares y criollos, con asiáticos chino-filipinos, con extranjeros y vecinos. El espacio urbano se va reconfigurando a partir de nuevas prácticas amestizadas: la comunicación en la cotidianidad se establece en castellano, pero este es salpicado con el sabor de otras lenguas, mientras la religiosidad y las costumbres se hacen cada vez más sincréticas, si bien el catolicismo constituye el credo oficial del Estado.

El término degenerativo de pardo/mestizo plantea un problema crucial, pues la relación entre jerarquías y origen varía y cuestiona la concepción de hegemonía. Por una parte, hay empoderamiento económico dentro de un numeroso grupo considerado no blanco en la ciudad. Pedro Deschamps (1971) aporta una interesante información sobre la incipiente burguesía de este sector poblacional desde finales del siglo XVIII hasta casi mediados del siguiente, y María del Carmen Barcia (2009: 306) defiende el posterior florecimiento de una elite de morenos y pardos habaneros «en que brillarían con luz propia Brindis de Salas, José White, Juan Gualberto Gómez, Martín Morúa Delgado, Miguel Gualba y muchos otros que se destacaron como músicos, periodistas, maestros, médicos y dentistas».

Por otra parte, la cultura, como elemento integrador, se va hibridando en una amalgama compacta que deviene criollo primero; nacional, más tarde. Lo mestizo/nacional revela indirectamente que la jerarquía por el color de la piel es un producto falso, constructo a partir de una tradicional dominación histórica y nunca por condición natural. A las imágenes del mestizo/no blanco se contraponen la emergencia de una cubanidad «sin color».³

³ En este sentido, la poesía negrista de los años 30 del pasado siglo XX fue mucho más específica. Nicolás Guillén, refiriéndose a su primer poemario, planteaba «Por lo pronto, el espíritu de Cuba es mestizo. Y del espíritu hacia la piel nos vendrá el color definitivo. Algún día se dirá: color cubano [...]», y Marcelino Arozarena, otro poeta de la misma corriente, denominó a su poemario *Canción negra sin color*, donde reafirmaba su heredad africana, pero

Los elementos anteriores han servido para apuntalar en Petit a la figura que haría palidecer la concepción racial dentro de la Sociedad abakuá o de ñañigos, abierta en sus comienzos solo para personas de piel negra.

El primer juego se formó en Regla, y se le puso por nombre Acuabutón, siendo los fundadores varios esclavos de una señora rica, que vivía en la Habana. Este juego lo juraron los carabalíes Apapá; mas como estos negros tenían odio a los blancos, no quisieron que ningún mulato ingresara en la sociedad, porque decían tenían la sangre ligada con aquellos no siendo, por tanto, de pura sangre como el negro; y como los nuevos ñañigos creían y obedecían a sus padrinos los carabalíes, duró mucho tiempo la prohibición. (Urrutia, 1882: 369)

Andrés Petit nace en un momento contractual que lo desprecia y favorece al mismo tiempo. Pertenece al bloque de mulatos que las personas de piel negra se niegan a reconocer dentro de algunos espacios de poder, pero que también admite como parte de su descendencia. Por eso pueden iniciarse tempranamente en abakuá. Tiempo antes, Petit quizás hubiera sido considerado un «negrito» más, pero le correspondió vivir la etapa formativa de la cubanidad, cuando lo mulato se va imponiendo como *lo nacional*. En una época posterior, cuando Lydia Cabrera lo describe a partir de sus «informantes» (mediados del siglo xx), ya el fenómeno en Cuba cobra nueva vida, y aunque todavía pervive el prejuicio «racial», es más débil que durante la colonia. No es casual que el retrato que le hace la etnóloga se corresponda con lo que hoy cariñosamente pudiéramos celebrar en un «mulatón», con toda la carga semántica que aporta el término: fortaleza, virilidad, simpatía, etc.

Su padre era francés, y «de ahí le vendría la finura», observa una iniciada en su Regla del Santo Cristo, «Andrés era un pardo, alto, delgado, muy fino, muy inteligente».

por encima de la concepción de «raza». Mucho antes de ellos, el Héroe Nacional cubano, José Martí (1975, t. II, 299), consideraba «[...] hombre es más que mulato, más que blanco, más que negro [...] dígame hombre y se dirán todas las razas».

[38]

Islas, núm. 193; UCLV, mayo-agosto de 2019.
<http://islas.uclv.edu.cu>

— «Yo lo conocí», nos decía la centenaria Omitomi. De facciones finas, buen porte, vestido con elegancia, muy afable y una mirada muy dulce (Cabrerera, 1958: 29).

En cuanto a la apología figurativa sobre Andrés Petit, la bibliografía ha sido generosa. Podemos hablar de una mitografía construida a partir de la oralidad y una única foto aportada por la mencionada autora, cuya procedencia siquiera queda clara.

Un documento consultado por María del Carmen Muzio, de manos de un «hermano quimbisero» que exigió el anonimato, lo detallaba:

Andrés Petit, de frente ancha, espaciosa y de un ángulo facial del mayor grado, denotaba en todo al hombre poseedor de un cerebro privilegiado, de extraordinaria supersensibilidad, de superior inteligencia y de memoria nada común.

Entre su nariz afilada, su frente y sus pómulos, destacábase las concavidades que alojaban sus ojos reflejo fiel de la dulzura cristiana unas veces, expresión del carácter dominador otras, emanadores siempre de la fluidez magnética, de la atracción potente e irresistible, del pensamiento reconcentrado siempre dispuesto en plasmar de manera inequívoca y tangible el propósito del pensamiento mismo hecho potencia en sí.

[...] educado en la escuela hindú de los Vedas [...]

Telepático, clarividente, creador inteligente, estudioso, profundo penetrador del alma humana; con el poder premonitorio en forma activa, este hombre de instrucción y regular cultura, se hizo un misionero cristiano y con la fe de la Santa Cruz, surcó los mares, posó tierras de la India Occidental, Tierras del África Continental, Tierras del Asia Menor, llegando hasta Jerusalén, y pudo postrarse en la Tierra Santa del Santo Sepulcro, como pudo triunfante ver, hablar y recibir la bendición Papal en el Vaticano Romano para después postrarse ya consagrado su espíritu sobre las losas de la Basílica de San Pedro. (2001: 94)

¿Será cierta tanta profusión de viajes y confesiones? Quien escribe las líneas anteriores, sabe hacerlo sin lugar a dudas. No es una narración a la carrera, sino una radiografía que comienza destacando los rasgos superficiales del individuo para luego persuadirnos con elementos psicológicos y demostrar el aura

que acompañaba al biografiado. Se trata de una mitografía del cuerpo y el color para inscribir en la memoria colectiva la historia de una leyenda.

Como hombre de potencial diferente, volvamos a la Cabrera:

Muchos afirman, sin que nos conste, aceptemos la historia de su vida como la cuenta el pueblo, y al personaje como aún alienta en su devoción, que «fue el primer hombre de color que ocupó cargo en el Ayuntamiento de la Habana» [...] Al preguntarle un amigo al Conde de R. que halló a Petit en casa de este aristócrata: ¿por qué trata Ud. a ese mulato?, el Conde indignado respondió: — ¡Porque es un caballero de color! «Esto dio origen a que le llamasen «el caballero de color»». (Cabrera, 1958: 59)

El nombre de Petit se asienta como referente histórico de clases y «razas», demarcando una ideología que se enuncia a través de su figura, al mismo tiempo que una lucha contra ese sistema de clasificaciones y desterritorialización, heterogéneo por sus formas y lecturas.

Lo religioso en lo popular

La mayoría de los estudiosos ven en Andrés Petit la encarnación del mosaico de transculturaciones en un solo cuerpo. De seguir a pie juntillas ese criterio, puede caerse con facilidad en lo que el investigador Stephan Parmié (2002) reconoce como «un voluntarismo historiográfico producido con modelos deterministas.

[...] le llamaron también el Fundador y el Maestro, o el *isué* del *bakokó efo* o *efor* (potencia abakuá), al tiempo que lo calificaron de zahorí, traumaturgo, célibe y místico. Fue uno de los personajes populares más carismático y al mismo tiempo poco conocido del segundo tercio del siglo XIX, en la capital cubana. Su figura legendaria de abakuá, palero, quimbisero, fundador de la creencia popular cubana Santo Cristo del Buen Viaje, terciario de la Orden de Santo Domingo de Guzmán (según algunos, vinculado al Convento de San Francisco de Asís) y bruero famoso. (Rivero, M. y Chávez, G., 2005: 46)

Hay una intención manifiesta entre los seguidores de esta corriente en legitimar la tradición multirreligiosa para designar «lo

[40]

Islas, núm. 193; UCLV, mayo-agosto de 2019.
<http://islas.uclv.edu.cu>

cubano». Así, Petit irrumpe como figura aglutinante y genial, cuyo rol histórico desborda el ámbito puramente religioso, para asentarse en el accionar sociopolítico de la decimonovena centuria.

Piense, sobre todo, que entonces había esclavos... — argumenta un testimoniante de Lydia Cabrera — ¿De qué modo un *orupá*, un esclavo, y aunque el negro fuese libre, era un hombre de condición inferior, podía llegar a ser *munane*, hermano de un blanco? Entonces un blanco sucio, por ser blanco, era superior a un *erenó*, a un negro [...]. Únicamente por la religión. Bebiendo la Mokuba. Por Akanarán, como si dijésemos la Virgen. ¿No dice la iglesia que todos somos hijos de Cristo, y Dios nos ve a todos iguales, no ve el color? Dios es muy democrata. Pues por esta religión nuestra todavía se hermanaba más con los blancos. (Cabrera, 1958: 52-53)

Las escrituras que se producen sobre Petit son siempre enunciadas por otros y pudiera significar siempre algo más de lo que el propio Petit quisiera decir de sí, porque tienen un sabor a compromiso de clase no evidenciado (al menos documentado de manera explícita) por ninguna afirmación *petiniana* ni tampoco dejan constancia de ello sus relaciones importantes, suponiendo real la amistad que se dice tenía con personas ilustres de la sacarocracia habanera, clérigos prestigiosos y políticos de renombre, que sí acostumbraban a legar informaciones escritas o al menos un epistolario cruzado.

Fernando Ortiz (1952: 15) lo considera «uno de los brujos más famosos que tuvo Cuba y del cual se conservan relatos de sus portentosas taumaturgias». Lydia Cabrera (1958: 24) asegura que era «muy católico, metido siempre con hombres de sotana. Sabía leer en latín y en griego», pero a María del Carmen Muzio le intriga un aspecto recogido en el certificado de defunción:

Al final, aparece el dato más contradictorio y que a los seguidores actuales les molesta enormemente: Petit no firma el testamento porque declara no saber hacerlo. Y esto rompe con la imagen de mulato refinado y culto que de él se poseía, considerado muy superior a los de su condición en aquella época por estar entre «cosas de blancos» y saber rezar en latín». (Muzio, 2001: 41)

En páginas anteriores, igualmente le preocupaba a la investigadora cuánto potencial debió tener Petit para que lo siguiera tanta gente de distintas edades, credos, «razas» y clases. Para ella, es «difícil comprender cómo pudo Petit conciliar en él diferentes creencias, disímiles en algunos aspectos esenciales. Unas veces era el cristiano capaz de perdonar y, otras, el brujo conocedor de hechizos y sortilegios». (Muzio, 2001: 33)

Las encontradas y variadísimas posiciones llevaron igualmente a preguntarse al erudito y pastor católico, monseñor Carlos Manuel de Céspedes García Menocal «si un hombre así podría haber existido en realidad en La Habana del Siglo de las Luces» (en Rivero, M. y Chávez, G., 2005: 46).

Sin lugar a dudas, la literatura sobre Petit lo reclasifica, teniendo como base el argumento oral, que le asigna un conjunto de categorías funcionales a la teología de la historia que se quiere defender. Son asignaciones de desbordante identidad que se reafirman con el argumento étnico tachonado por una tradición religiosa de matriz africana que solo un personaje de características superiores podría asumir.

El rol de conducción en el ámbito puramente religioso hace construir a un Petit cuasi mesiánico, que descansa en lo fundamental sobre tres asignaciones o misiones a cumplir:

- reconciliar las «razas»,
- propiciar que la Sociedad Abakuá perdurara,
- elaborar un cuerpo religioso único, capaz de aglutinar las tendencias más populares existentes en Cuba (la Quimbisa), que agrupa su conocimiento sobre los orichas, los *enkisis*, el catolicismo y algunos elementos del ñañiguismo.

De esta manera, se propone a un Petit reivindicador, genuino representante de la religiosidad popular y la cultura cubana en general. Sin embargo, una revisión de tales asignaciones a nivel de intertextos arrojaría ciertas contradicciones, ambigüedades y rupturas que desmoronarían los pilares que sustentan la pretendida santidad petiniana.

Refiriéndose al certificado de defunción, acota María del Carmen Muzio que el mismo Petit «declara ser de estado soltero y no reconoce sucesión de ningún género». No es característica de la raza mestiza adulta, que tenía por costumbre en aquel tiempo las uniones consensuales y los hijos naturales, sino que

[42]

Islas, núm. 193; UCLV, mayo-agosto de 2019.
<http://islas.uclv.edu.cu>

más bien empasta este dato con la imagen de una persona célibe; es decir, alguien que fuera terciario de una orden religiosa, dedicado únicamente a la vida espiritual; en fin, un místico (Muzio, 2001: 42).

La cita quizás encaja más con los últimos años de la existencia de Petit, pero ¿significa que siempre mantuvo esa actitud? Por su accionar en la juramentación de los primeros blancos en 1857 (todavía no tenía 30 años), siendo ya Isué, debe haberse iniciado en abakuá bastante joven. Entonces su comportamiento en la agrupación religioso-mutualista debió mantenerse acorde con las exigencias de la hermandad, y se sabe que históricamente ha potenciado un culto a la hombría, con expresiones violentas muchas veces.

Ekue es un espíritu varonil, demasiado fuerte, bravo — tereñón — guerrero, que detesta a las mujeres y a los afeminados, y solo consiente a su servicio hombres rectos y valerosos (Cabrera, 2000: 131).

Más adelante, leemos a la misma autora:

Fuera del Fambá —el cuarto de los Misterios— los *obonekues* no son misóginos como su numen y entre sus características puede anotarse su gran afición a las mujeres, quienes supieron darles tantas pruebas de su devoción y su astucia en aquellos tiempos en que el ñañiguismo era perseguido por la policía. (Ibídem: 132)

Se sabe que el ser humano no puede desprenderse de su pasado; pues, aunque se esconda conscientemente, los recuerdos y experiencias precedentes acompañarán durante el resto de la vida de la persona, cuyo comportamiento siempre tendrá la impronta de lo que fue. Existe, inexorablemente, una correspondencia entre el accionar biológico, psicológico y cultural. El pasado forma parte inseparable del presente. Y en esta interacción constructiva, desde la mirada antropológica y de la comunicación, el contexto desempeña un papel digno de tener en cuenta.

Como Isué de Bakokó Efó, se atribuye a Petit la creación del primer juego de abakuá blancos y, en consecuencia, haber logrado hermanarlos con los negros, al menos en la Cuba colonial; mas, visto con otros ojos, los hechos (y las fuentes documentales) demuestran todo lo contrario: lejos de armonizar

diferentes pigmentaciones, con la creación de Akanarán Efó aparecieron múltiples disputas callejeras entre las potencias que les daban cabida y las que no. Al respecto, nos dice el inspector de Policía del Gobierno de La Habana, Rafael Roche Monteagudo:

¿Cuál fue el error de los primeros ñañigos? Aparte de sostener un culto grosero, y después profanar el cristianismo, fundar la primera corporación de blancos en 1857; los apadrinaron, como hemos dicho, Bacocó Efó número 1 y Efí Ebriton, vendiendo el secreto a la curiosidad de los blancos por treinta onzas [...]. Esta fue la piedra de toque de las riñas: los blancos no se habían hecho ñañigos por amor a ese fetichismo o culto salvaje, sino por curiosidad, y lo primero que hicieron fue querer entrar en los juegos de negros solos. (Roche, 1925: 28)

Años más tarde, transmite Lydia Cabrera en la voz de uno de sus «informantes»:

Andrés Petit entró en negociaciones con los blancos y les vendió el secreto en quinientos pesos. Por su traición, los blancos pudieron ser ñañigos y formar su potencia, que se llamó Akanarán Efó. Petit decía que los blancos, por su moropo —cabeza— había que admitirlos para que durase en Cuba el ñañigismo. De esta potencia, de Akanarán Efó —comenta otro informante—, nacen todos los demás partidos mixtos de blancos y negros. Había, entre los ñañigos blancos que juró Andrés Petit, gente de arriba, como hoy. Militares y caballeros de levita. Gente de título, sí señora, de la aristocracia de entonces, hijos de condes y marqueses, pero la verdad es que a partir de esa fecha empezaron las rivalidades y los matados, y lo del ñañiguismo se puso feo». (Cabrera, 2014: 221)

Cierto es que la entrada de personas blancas al ñañiguismo constituyó un paso trascendental para la religión, pero atribuirle al hecho la sobrevivencia de abakuá es una aseveración sobredimensionada. Se ha pretendido que los blancos, como sabían leer y escribir, introdujeron las libretas que perpetuaron la tradición dentro del culto; sin embargo, ya desde las primeras décadas del siglo XIX diversos documentos conservados en el Archivo Nacional de Cuba (ANC) recogen permisos, evidencias, anotaciones que dan cuenta de pardos y morenos que conocían y enseñaban las primeras letras, sobre todo en

[44]

Islas, núm. 193; UCLV, mayo-agosto de 2019.
<http://islas.uclv.edu.cu>

los barrios de Jesús María, Guadalupe y Barracones, donde se incluían algunos carabalíes y descendientes que ejercieron como maestros y maestras en este sector poblacional y el imaginario ha declarado analfabetos, agrupando a todas las personas negras y su estirpe por igual, algo que venía sospechando el investigador Pedro Deschamps:

Cuántos abakuá de Jesús María no serían alumnos en la década de 1840 de la morena libre María Faustina Peñalver, de Juana Pastor después de 1835 que se le dio el permiso o de Matías Velazco, sargento primero del batallón de Pardos Leales de La Habana, veterano de la campaña de la Florida, que había permanecido hasta 1823, cuando se estableció como maestro en la barriada de Jesús María [...]. En 1836, tenía su escuela establecida en la calle de Someruelos N.º 1, contando con más de treinta años de labor educacional. (Deschamps, 1971: 131)

La investigadora Bárbara Danzie, quien laboró durante mucho tiempo en el mencionado ANC, reafirmaba en comunicación personal (abril de 2017) que hay que hurgar en los documentos, donde se encuentra una numerosa población no blanca que se desempeñaba dentro del magisterio y la abogacía.

Por otra parte, el Isué de Efi Embemoró, Juan Gualberto Nápoles, tiene sus criterios sobre la iniciación de personas blancas en abakuá y su ulterior consecuencia.

Petit lanzó la manzana de la discordia. Si lo que quería era integrar las «razas», ya lo había logrado en 1857, cuando juró a los blancos en su potencia, pero ¡hacer un juego exclusivo para ellos!, en eso fue demasiado lejos. Logró, ¡eso sí!, echarnos más tierra arriba. Después de la mala fama que ya teníamos, ahora se le sumaban los conflictos callejeros (comunicación personal, julio de 2011).

En cuanto a la Regla del Santo Cristo del Buen Viaje, también abundan pinceladas para sospechar. La mayoría de los quimbiseros data su fundación el 14 de septiembre de 1843, día de la Exaltación de la Santa Cruz, cuando Petit todavía no había cumplido siquiera ¡los 14 años de edad! (se ha dicho que nació en noviembre de 1829). ¿Sería otro Petit, acaso? Lydia Cabrera nos habla de, al menos, dos Andrés Petit más, que la oralidad pudo interpretar como uno solo. Para salvar el escollo,

la Muzio prefiere inclinarse por una fecha posterior. ¿Tendrá razón, o se acomodan eventos e individualidades?

Así mismo, si nos atenemos a las fuentes, podríamos aventurar que en su procurada «aglutinación» o compendio religioso, Andrés Quimbisa supeditaba lo venido de África a la moral cristiana, más «adelantada» y «civilizadora», según se infiere de *El Sayón de Santo Domingo*, especie de resumen del ideario de Petit, que sobre la misión del Santo Cristo del Buen Viaje explicita:

[...] tenía y tiene como principal propósito, apartar de la concepción oscura en sus prácticas y en sus ideas, a los que vivían aferrados al sistema milenario que conocían desde África [...] adaptándolas al estado evolutivo de progreso espiritual que comenzaba a bosquejarse en su época. (Citado por Muzzio, 2001: 95-96)

Y, como para cerrar con broche de oro en cuanto a la toma de partido religioso, se aclara en el mismo documento:

[...] las entidades o santos de estas religiones [se refiere a las africanas] que acepta, respeta y adora esta Congregación, no son Dioses, sino individualidades, que simbolizan los distintos elementos de la naturaleza y grandes actos y evoluciones humanas (porque) hay un solo Dios Único y verdadero (y que) no es aceptable que después de establecida la moral cristiana y a la luz de la civilización moral, se pueda justificar una vida igual a la de aquellos, que vivieron en épocas distintas de menos civilidad, aún a pesar de los otros dones y poderes que poseyeran. (Ibídem: 97)

Siendo así, se nos desvanece el ideario de igualdad y/o equidad religiosa que se presume en Petit, quien, definitivamente, está supeditando su nueva propuesta al poder hegemónico: la iglesia católica, apostólica y romana.

Durante la decimonovena centuria (y todavía en la siguiente) era natural que no pocos mestizos renegaran de sus ancestros africanos. Muchas personas de piel «clara» escondían su ascendencia o, cuando menos, siguieron el canon blanqueador que estimulaba la colonia. Era lo normalmente aceptado mirar con desprecio hacia el llamado Continente Negro y sus pobladores, por lo cual se intentó demostrar, incluso científicamente, su predisposición a ser esclavizados debido a su

[46]

Islas, núm. 193; UCLV, mayo-agosto de 2019.
<http://islas.uclv.edu.cu>

ineptitud y (teológicamente) a la maldición de Noé sobre Cam. Le correspondía a Europa, entonces, «civilizar» a estos pueblos. Petit no escapa de su tiempo y se presta a los moldes occidentales de considerar que, si el negro quería ser alguien, debería parecerse al blanco. Quizás en ello descansa su propuesta: «adecentar» la religiosidad de origen africano incorporándole elementos simbólicos propios del catolicismo.

Acondicionamiento ideológico

Una (re)lectura menos apasionada del papel social de Andrés Quimbisa, según nos ha legado la narrativa, nos permite teorizar acerca de los encargos sociales y clasificatorios desde la ideología, a razón de causa y efecto: si se lucha por la unidad por encima del color de la piel, se es antirracista; si se es antirracista, se es antiesclavista; si se es antiesclavista, se es abolicionista. De ahí, un paso al anticolonialismo, al nacionalismo y al independentismo.

Hasta donde se ha podido probar, no existe documentación alguna que demuestre las inclinaciones políticas de Petit; empero, las implicaciones de su accionar (en especial la creación de Akanarán Efó) lo sitúan inexorablemente en una posición privilegiada como eslabón fundamental de la insurgencia urbana, de manera que frecuentemente es usada su figura cual pieza clave en la narrativa «revolucionaria», a partir de asignaciones ideológicas dentro del proceso independentista y de transformación social.

El abakuá blanco tendría que considerar a un abakuá negro como a un hermano —le dicen a Lydia Cabrera—, y como en aquel tiempo los blancos le daban mucho cuero a los negros, los que se hicieran ñañigos, no le pegarían a sus hermanos. Hasta contribuirían también a que los que no lo eran les pegasen menos. Esa idea se llamaba abolicionista. (Cabrera, 1958: 53)

Como telón de fondo, se sugiere la impronta de Petit al unificar dos grupos raciales simbólicamente en pugna (más que eso, antagónicos) de acuerdo con la legitimación cultural decimonónica: el blanco (alegoría del conquistador, amo y señor), el negro (dominado, esclavo, sometido). Y, por supuesto, el hecho de integrarlos constituye (figurativamente) un acto heroico, como parece evidenciarse en la siguiente cita extraída del

libro *La Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen viaje*: «Petit consagró el primer juego de blancos por fervor patriótico [...] porque los fundadores de este, eran jóvenes de buena familia, estudiantes, que habían sido acusados de conspirar contra España» (v. nota 1, en Cabrera, 1976:1).

El 10 de octubre de 1868, Carlos Manuel de Céspedes comprometía en una causa común a blancos, negros, mestizos, asiáticos...; once años antes (1857) Andrés Petit había comprometido a blancos, negros, mestizos, asiáticos bajo el compromiso religioso ante ekue. Aseguramos lo anterior, porque, si bien todas las fuentes refieren que Akanarán Efó era un juego de personas blancas, ya habíamos apuntado que la clasificación oficial respecto a las «razas» no era muy exacta. Por ejemplo, Román Quirino Valdés, quien se inició en esa potencia para luego reconocer la plaza (jerarquía) de Abasonga en Abakuá Efó, presenta rasgos que corresponden más al fenotipo chino-filipino que a un criollo descendiente de europeo. De cualquier manera (se insiste), Andrés Petit aparece, de acuerdo con la mitografía heredada, como el hombre que materializó la integración racial dentro de la Sociedad Abakuá, además de incluir nuevas formas y elementos en el ritual a modo de reforma.

No significan los párrafos que precedieron que se minimice en lo absoluto la proposición de Petit, pues en alguna medida contribuyó a que muchos blancos iniciados en estos cuerpos religiosos vieran a otros muchos negros como sus hermanos. De hecho, aunque definitivamente la verdadera unificación racial haya sido parte del proceso de integración de la nación cubana, su impronta resulta indiscutible como precursor de las sociedades mixtas en Cuba.

En cambio, se llama la atención para no caer en la ceguera histórica. Esos textos, enunciados, declaraciones, procuran dar un *sentido* a la narración, a través de la beatificación configurada, donde nuestro personaje emerge cual paradigma de transformación política y social, lo cual en cierta medida trivializa la complejidad de su verdadero accionar, toda vez que reclama una secuencia evolutiva, parafraseando a Stephan Palmié, «como progresión de los sujetos desde la tradición a la modernidad, de la pasión a la razón, de la creencia al conocimiento, de la rebelión a la revolución (citado por Pávez, 2006: 669).

[48]

Islas, núm. 193; UCLV, mayo-agosto de 2019.
<http://islas.uclv.edu.cu>

REFERENCIAS

- BARCIA, M. C. (2009). *Los ilustres apellidos: negros en La Habana colonial*. La Habana: Ed. Ciencias Sociales.
- CABRERA, L. (2014). *El Monte*. La Habana: Ed. Letras Cubanas.
- CABRERA, L. (2000). Ritual y símbolos en la Sociedad Secreta Abakuá». En *Catauro*. Año 1, N.º 1.
- CABRERA, L. (1976). *La Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje*. Ed. CR. Colección Chicherekú en el Exilio.
- CABRERA, L. (1958). *La Sociedad Secreta Abakuá, contada por viejos adeptos*. La Habana: Ed. CR. Colección Chicherekú.
- CAIRO, A. (2005). *Bembé para cimarrones*. La Habana: Ed. Ciencias Sociales.
- DESCHAMP, P. (1971). *El negro en la economía habanera del Siglo XIX*. La Habana: Ed. Unión.
- MARTÍ, J. (1975). «Mi raza». *Obras completas*. La Habana:
- MUZIO, M. C. (2001). *Andrés Quimbisa*. La Habana. Ed. Unión.
- PALMIÉ, S. (2002). *Wizards and Scientists. Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*. Durham & London: Duke University Press.
- ROCHE, R. (1925). *La policía y sus misterios en Cuba*. La Habana:
- TORRES, R. (2010). *La relación barrio-juego abakuá en la ciudad de La Habana*. La Habana. Ed. Fuente Viva, Fundación Fernando Ortiz.
- URRUTIA, C. (1882). *Los criminales en Cuba y el inspector Trujillo*. Barcelona.

Recepción: 14 de enero de 2019

Aprobación: 6 de marzo de 2019