

El perfil de Panamá en el entorno de los contactos lingüísticos afrohispanicos

John M. Lipski

Universidad del Estado de Pennsylvania

INTRODUCCIÓN

En la mayor parte de Hispanoamérica, el lenguaje afrohispanico ha desaparecido desde hace ya mucho tiempo; la interpretación de los documentos literarios y folclóricos del *habla de negro* o *habla bozal* está rodeada de múltiples dificultades, ya que se trata de parodias, estereotipos racistas, observaciones poco expertas, y en el mejor de los casos, recuerdos perdidos en las brumas del tiempo. Para poner a prueba las teorías sobre los orígenes, la expansión, y las verdaderas características del lenguaje afrohispanico de antaño es necesario recurrir al escasísimo material humano que sobrevive aún, en los enclaves afroamericanos más aislados. En la reconstrucción de las modalidades lingüísticas afrohispanicas de épocas pasadas, Panamá goza de una posición especial, pues aunque la documentación literaria afropanameña es escasísima—casi inexistente— en comparación con el corpus literario afrocaribeño y los muchos textos afroperuanos y afrorioplatenses, Panamá cuenta con unas comunidades de habla donde se conservan aun unos remanentes del español semiacriollado hablado por esclavos africanos en tiempos coloniales. Los grupos más conocidos son los *negros congos*, grupos afrocoloniales que retienen un lenguaje ceremonial que contiene importantes núcleos de información sobre la verdadera *habla bozal* de siglos pasados. Los *negros congos* forman parte de la población afrocolonial panameña, distribuída a lo largo de la costa caribeña. Uno de los aspectos más interesantes de la ceremonia de los *congos* es el empleo de un lenguaje ritualizado, el *hablar en congo*, que según los propios practicantes consiste a la vez de hablar 'como los negros *bozales*' y hablar el castellano 'al revés.' El presente trabajo examina el lenguaje *congo* panameño desde la perspectiva de sus posibles vínculos al español *bozal*, ampliando la investigación para incluir algunos textos literarios afropanameños, así como el lenguaje de las canciones del baile conocido como *Zaracundé*, *El Cuenecué* o *Danza de los negros bozales*, celebrado actualmente en el pueblo de Los Santos, de muy reducida población de origen africano. Los resultados combinados permiten una refinada aproximación a la realidad lingüística de lenguaje afrohispanico colonial, y subrayan la ubicación central de los datos panameños en la reconstrucción de los contactos plurilingües que moldeaban el español del Caribe.

LOS NEGROS EN EL PANAMÁ COLONIAL

La presencia del negro en Panamá comienza con la fundación de las colonias hispanoamericanas, ya que el istmo de Panamá era siempre una zona de tránsito hacia las ricas colonias del Virreinato de Perú. Aunque la primera población permanente fue establecida en Santa María la Antigua del Darién (Jáen Suárez 1978: 141-159), pero muy pronto este local insalubre y apartado fue abandonado cuando se fundó en puerto de Nombre de Dios, en 1509. Esta última población fue abandonada poco después de su fundación, para luego ser repoblada por Diego de Albitez, bajo órdenes de Pedrarias Dávila. En 1542 se inició el sistema de ferias comerciales en Nombre de Dios, mediante el cual los mercaderes sudamericanos y españoles se reunían en el puerto cuando arribaba la flota de galeones, para realizar los intercambios comerciales que abastecían a las

colonias sudamericanas, y para enviar el tesoro mineral del Perú a los cofres reales en España.

El puerto de Nombre de Dios está ubicado en una zona difícil de defender; el puerto tiene poco fondo, la entrada está rodeada de peligrosos arrecifes, no hay protección natural, y el fondeadero estaba a la merced tanto de los elementos como de los feroces ataques piráticos, que no tardaban en producirse contra este poblado rico pero vulnerable. Para aumentar los inconvenientes, el viaje terrestre hacia el puerto pacífico de Panamá se hacía muy largo desde Nombre de Dios. Después de haber sufrido los estragos de piratas ingleses y holandeses, entre ellos Thomas Baskerville y Francis Drake. Después de su último ataque a Nombre de Dios en 1595, Drake murió de disentería cerca de la Bahía de Portobelo, y su cadáver fue arrojado al mar por sus compañeros. Después de un incendio que destruyó la mayoría de las viviendas del poblado, Nombre de Dios perdió su condición de puerto oficial en 1597, favor de Portobelo, ciudad fundada entre 1578 y 1586. Se trasladó asimismo el sistema de ferias, y se construyeron una serie de fortificaciones al parecer impregnable, para defender el magnífico puerto natural de la Bahía de Portobelo. El poblado--que nunca llegaba a tener más de un centenar de habitantes excepto durante la temporada de la feria--contaba con grandes edificios de piedra, tales como la aduana y sus almacenes, un hospital, varias iglesias, y la cerca de fortificaciones cuyos escombros existen hasta hoy en día. En sus momentos de mayor esplendor, las ferias duraban hasta 50 días, traspasándose millones de pesos en mercancías y metales preciosos, además de esclavos africanos.

A pesar de los muchos ataques piráticos (por William Parker, John Coxon, Henry Morgan y varios otros), Portobelo prosperaba durante el auge de la flota, es decir, durante la primera mitad del siglo XVII. Se estima en 45 el número de flotas de galeones que arribaban a los puertos panameños entre 1574 y 1702 (Núñez y Molo 1987: 38). Para el siglo XVIII, la Guerra de Sucesión (que terminó con la Paz de Utrecht, firmada en 1713) y el floreciente contrabando contribuyeron al colapso de Portobelo como lugar comercial; sólo se celebraron seis ferias a lo largo del siglo. Durante el siglo XVIII Portobelo cayó en una decadencia total (Nombre de Dios había sufrido el mismo destino durante el siglo anterior), que perduró hasta 1904, cuando Portobelo fue habilitado como puerto de comercio exterior. Esta nueva iniciativa duró muy poco, pues al terminarse la construcción del Canal de Panamá en 1914, Colón se convirtió en el principal puerto atlántico, y Portobelo entró en un declive lúgubre, del cual nunca ha podido salir.

Desde su fundación, Portobelo era un conducto por el cual pasaban millares de esclavos africanos destinados a las colonias sudamericanas. Aunque la mayoría de los negros que transitaban Portobelo seguían otros rumbos, el poblado tenía un número considerable de negros residentes, que trabajaban en el embarcadero y en las ferias. Se fundó el barrio de Guinea, que existe todavía, así como el barrio Malambo, que constituían las *negrerías* de Portobelo, y que formaban el núcleo afrocolonial del cual descende la actual población portobeleña.

Hoy en día, los panameños distinguen entre los *afroantillanos*--descendientes de los obreros de habla anglocriolla que laboraban en la construcción del canal interoceánico (Conniff 1985, Davis 1980, Diez Castillo 1968, Lewis 1986, Westerman 1980; Cohen 1971, 1976; Fuentes de Ho 1976; Jones 1976)--y los *afrocoloniales*--descendientes de los esclavos negros en tiempos coloniales (Castillero Calvo 1969, Guardia 1977). También llegaron a Panamá muchos trabajadores de las islas caribeñas de expresión francocriolla,

sobre todo Martinica y Guadalupe; por ejemplo en el año 1906-1907 llegaron a Panamá más de 2,800 obreros de Martinica y unos 2,000 de Guadalupe (Marrero Lobinot 1984: 24). Estos trabajadores hablaban el criollo o *patois* de origen francés, y la mayoría se asentaba en la costa del Caribe, cerca de Colón. Durante varias décadas, los trabajadores francoantillanos mantenían muchas de sus tradiciones nativas, incluyendo los bailes típicos de Laghia o Damero, el Conque Lambi, la Mazurca, el Baile de los Macheteros, el Biguine, el Bo Moin an ti Bo ('da me un besito'), el Belair y otros (Marrero Lobinot 1984: 35-9).¹ El francés acriollado antillano no habrá influido en el español regional, aunque hablantes de esta lengua se encontraban en los pueblos afrocoloniales de Portobelo y aun Nombre de Dios, así como en Colón, donde su idioma se ponía en contacto con el inglés criollo (de la Rosa 1993). Tanto los anglohablantes como los francohablantes hablaban el español con las características del que aprende una segunda lengua. Puesto los criollos afroatlánticos tienen estructuras sintácticas, la presencia de grupos pequeños de criollohablantes en los aislados poblados afrocoloniales puede tener consecuencias significativas en la canalización de los cambios lingüísticos

Los panameños de origen africano se encuentran por todo el país, pero los pueblos afrocoloniales más significativos están ubicados en el litoral caribeño, alrededor de los puertos coloniales de Nombre de Dios y Portobelo. Otros pueblos afrocoloniales en la Costa Arriba de Colón son María Chiquita, Viento Frío y Palenque. En el interior del país también existen núcleos poblacionales afrocoloniales, y aun se encuentran remanentes de las ceremonias de los *congos*, por ejemplo en Chepo (Tejeira Jaén 1974). Con excepción del 'dialecto' *congo*, estos afropanameños no hablan sino las variedades regionales del español popular, sin ningún deje 'afro.'

En el Panamá colonial el cimarronaje de los esclavos negros empezó con las primeras dotaciones de esclavos en el istmo, en la década de 1520. Los negros sublevados no se escondían de las tropas españolas--pocas y mal armadas--sino que atacaban las caravanas que atravesaban el istmo e interferían con todo el tráfico comercial (Díez Castillo 1968). Uno de los primeros caciques cimarrones era el famoso Bayano, el 'rey de los negros,' quien había sido el esclavo del presidente de la Audiencia de Panamá (Fortune 1993: 203-18); un río panameño lleva el nombre de este rebelde. Felipillo era otro rebelde cimarrón; entre las aldeas cimarronas figuraban Matachán, Palenque, Las Cruces, Venta Chagres, Quita Fantasía, Pacora y San Juan de Pequení. En estos poblados, se mantenían tradiciones africanas durante varias generaciones, y es probable que vestigios de lenguas africanas, junto con un español criollo o semicriollo, haya sobrevivido durante más tiempo en algunas aldeas. El pueblo original de Palenque (a unos kilómetros de la actual aldea del mismo nombre) era una comunidad cimarrona típica; tenía un centenar de negros prófugos, que vivían en chozas dispersadas por entre el bosque tropical. Un censo informal realizado en 137 estimaba en 137 el número de habitantes de Palenque (Jaén Suárez 1978: 400). Los cimarrones panameños solían establecer alianzas con los piratas que asediaban las flotas españolas destinadas a Portobelo; los piratas recibían a negros cimarrones como tripulantes o como fuerzas de choque en los ataques a las fortificaciones españolas.

Durante algunos momentos del período colonial, la población negra de Panamá superaba a la blanca, y ésta nunca era considerable en la pequeña colonia, cuya única utilidad para el gobierno español era su ubicación geográfica como punto de tránsito entre los océanos. En 1610, por ejemplo, la ciudad de Panamá contaba con 548 *vecinos*

(hombres blancos libres o cabezas de familia), lo cual se traduce como unos 2,000-2,500 residentes españoles. A la misma vez la ciudad tenía unos 3,500 esclavos negros y varios centenares de negros y mulatos libres (Díez Castillo 1968: 21). En los siglos siguientes, la población de Panamá decrecía aun más, de manera que un desplazamiento demográfico relativamente pequeño (por ejemplo de unos centenares de residentes inmigrantes) podría tener consecuencias lingüísticas significativas, pues representaba un porcentaje considerable de la población total. En los poblados negros de la Costa Arriba, donde las poblaciones se calculaban en decenas de residentes, era aun más fácil que un pequeño grupo de hablantes influyera sobre el desarrollo de los dialectos locales.

Los esclavos negros llegaban a Panamá en forma masiva al fundarse la ciudad capital, en 1519. Para 1526, al establecer una ruta transístmica definitiva (incluso un pasaje por el Río Chagres), el empleo de trabajadores negros crecía proporcionalmente. En Panamá pocos negros participaban en la minería, con excepción de algunas exploraciones tempranas en Veraguas (Jaén Suárez 1978: 431), pero la mano de obra esclava era importante en las alcántaras y en la construcción de la ciudad de Panamá. Los negros también trabajaban en las estancias ganaderas que suministraban a los mineros (Jaén Suárez 1978: 60). En el litoral caribeño los negros presenciaban la fundación del primer puerto comercial, Nombre de Dios, y participaban en la construcción de las fortificaciones de Portobelo. En las décadas siguientes, los esclavos negros entraban al servicio doméstico, sobre todo en la ciudad de Panamá; tal como sucedía en otras ciudades hispanoamericanas, los negros trabajaban en obras públicas, se desempeñaban como vendedores ambulantes y como sirvientes domésticos. Un censo de la Audencia de Panamá realizado en 1607 registraba 492 *vecinos* (más de 2,000 europeos) frente a 3,721 esclavos, de los cuales 990 eran empleados domésticos (Jaén Suárez 1978: 428). Los esclavos restantes trabajaban en fincas y estancias. Un censo de la ciudad de Panamá efectuado en 1790 da constancia de 250 *vecinos* (poco más de 1,000 europeos) y 1,676 esclavos negros (Jaén Suárez 1978: 429). Es más: los negros libres formaban un 66% de la población total (Figuerola 1978: 84). Según Mena García (1984: 422) en 1580 la población negra de Panamá era tres veces más grande que la blanca; un censo de 1607 revelaba que los negros representaban un 70% de la población total (Mena García 1984: 91).

Existen pocos datos fiables para determinar la cantidad de esclavos negros que llegaban a Panamá y su procedencia étnica. Sin embargo, podemos ofrecer unos estimados aproximados, basados en conocimientos generales sobre la trata negrera a Hispanoamérica. En la década 1703-1713 el *asiento* francés se empeñó en traer unos 7,000 esclavos a Panamá. El siguiente *asiento* británico trajo 16,000 esclavos negros entre 1718 y 1726. En el intervalo 1734-1738 más de 2,000 esclavos llegaron a Panamá; 1,600 más llegaron en la década siguiente. Entre 1743 y 1757 unos 7,200 esclavos negros llegaron legalmente a Panamá (Jaén Suárez 1978: 423); debido al contrabando las cifras verdaderas eran mucho más altas. Durante el resto del siglo XVIII unos 5,000 esclavos africanos llegaron legalmente a Panamá; para 1803 la trata esclavista había terminado efectivamente en Panamá, aunque seguía hasta la segunda mitad del XIX en otras áreas caribeñas. La cantidad de esclavos que transitaban el istmo de Panamá rumbo a destinos sudamericanos era diez veces más grande que la población esclava residente. Según los datos aportados por Jaén Suárez (1978: 4-5), por lo menos 50,000 negros pasaron por Panamá en el siglo XVII y más de 40,000 en el XVIII.

Los orígenes geográficos y étnicos de los esclavos panameños no se conoce sino en los términos más generales (Fortune 1993: 219-36). Romero (1975), al analizar la historia del cacique cimarrón conocido como el 'Rey Bayano' opina que este nombre se deriva de la etnia Vai, de la familia mandinga; propone que durante el siglo XVI predominaban los esclavos de esta familia lingüística. En Panamá los términos *guinea* y *congo* tenían las mismas referencias imprecisas que en las otras colonias españolas; significaban sencillamente 'Africa negra.' El perfil demográfico de la población esclava cambiaba a través de los tiempos, de acuerdo a los cambios en el suministro oficial de esclavos africanos. Según Guzmán Navarro (1982: cap. 2), muchos de los esclavos que llegaban a Panamá en el siglo XVII y comienzos del XVIII fueron transportados por los traficantes franceses, a partir de la factoría esclavista de Gorée, en la Senegambia. Durante el asiento inglés, que duró hasta mediados del siglo XVIII, los esclavos provenían mayormente de la Costa de Barlovento y la Costa de Oro, aunque también llegaban algunos esclavos de la Senegambia. En las últimas décadas del siglo XVIII la Compañía Gaditana tenía autorización para importar esclavos africanos, aunque la mayoría venían de otras colonias americanas, entre ellas Cartagena de Indias, La Habana, Puerto Rico, Jamaica, y las colonias antillanas francesas (Guzmán Navarro 1982: cap. 6).

LOS NEGROS CONGOS DE PANAMÁ

Entre todas las manifestaciones culturales de la sociedad panameña, que cuenta con un riquísimo patrimonio folklórico, tal vez la más curiosa y a la vez la menos entendida es el fenómeno de los *negros congos* de la costa caribeña. El juego de los *congos*, que hoy día se realiza durante la época de Carnaval, tiene un componente histórico (la referencia a eventos de la historia de los negros esclavos de Panamá), un componente hispánico (la música y hasta cierto punto el baile), un aspecto africano (el tambor y los disfraces), y presupone la existencia de una cofradía de iniciados que tiene antecedentes tanto en la sociedad hispánica--donde abundan las hermandades religiosas--como en las sociedades africanas, donde la vida cotidiana está regida por una combinación de lazos familiares y la existencia de grupos herméticos. Hasta ahora en Panamá el juego de los *congos* ha recibido la atención de varios estudiosos, en las disciplinas de antropología, historia, musicología y folklore, con el fin de preparar una descripción adecuada del fenómeno, trazar sus orígenes históricos dentro de Panamá, determinar la influencia hispánica, africana y aun indígena que haya intervenido en la formación de este fenómeno cultural, y medir su impacto en la vida cotidiana de los residentes de la costa de Colón y otros poblados de gran presencia negra (Béliz 1959; de la Rosa Sánchez 1988; P. Drolet 1980a, 1980b; R. Drolet 1980; Franceschi 1960; Laribe 1968, 1969; Smith 1975; Tejeira Jaén 1974). En la dimensión lingüística, existen más incógnitas, pues la ceremonia de los *congos* conlleva una modalidad lingüística distinta del español panameño popular hablado entre las poblaciones de la costa caribeña, el *hablar en congo*, un dialecto o jergonza basada en la lengua española, pero con deformaciones y modificaciones sistemáticas que impiden su comprensión por parte de los no iniciados (Joly 1981; Jamieson 1992; Lipski 1985, 1986b, 1986c, 1989). Los pocos investigadores que han estudiado el lenguaje de los *congos* generalmente se han limitado a describir las características más sobresalientes sin determinar la variación idiolectal, regional o sociolingüística, y sólo en los últimos años se han realizado estudios antropológicos y

folklóricos cuyas contribuciones lingüísticas han presupuesto una formación adecuada para las tareas evaluativas.

Los *negros congos* forman parte de la población afrocolonial panameña, distribuída a lo largo de la costa caribeña. Dejaremos a los antropólogos panameños y extranjeros que han estudiado con profundidad el juego de *congos* la última palabra en cuanto a su función social y sus verdadera correspondencia con los eventos históricos que afectaron a la comunidad afrocolonial panameña. Estas ceremonias se conocen conjuntamente como *los negros congos*, entendiéndose por *congo* lo que este pueblo piensa son los remanentes del antiguo español de *bozal*. Según los mismos afropanameños, los *congos* vienen de la 'tierra de Guinea,' es decir, el Africa subsahariana, así que *congo* no se refiere específicamente al pueblo bakongo (de habla kikongo) del antiguo Congo portugués. En su esencia, el juego de los *congos* aparenta ser una representación dramatizada de unos acontecimientos históricos, de naturaleza singular, o unos eventos prototípicos de la vida de los esclavos africanos en la época colonial. Estos eventos incluyen la sublevación de negros esclavos, individualmente y en grupos, la crueldad de sus amos coloniales y la formación de sociedades cimarronas regidas por leyes de patrón africano, al formarse los *palenques* o poblados de negros cimarrones. No nos atrevemos a opinar sobre la veracidad histórica de las posibles interpretaciones del juego *congo*; puesto que la presencia afronegroide en Panamá se extiende por más de 450 años, mientras que la verdadera abolición de la esclavitud no tuvo lugar hasta mediados del siglo pasado, existe una base histórica muy rica en posibilidades de interpretación ritual. Es precisamente esta base que, tal vez en forma estereotipada o ritualizada, ha dado lugar al complejo juego *congo* en los pueblos costeros de Panamá. Aunque existen grupos *congos* en la Costa Arriba (al este del canal interoceánico), en la Costa Abajo (al oeste del canal), y aun en algunos pueblos del interior, los siguientes comentarios describirán sólo los fenómenos lingüísticos de la Costa Arriba, principalmente en los poblados de Portobelo, Nombre de Dios, Palenque, Viento Frío, y María Chiquita. En la Costa Arriba, la inclusión del pueblo en el juego de los *negros congos* varía entre una participación limitada que incluye sólo a un segmento reducido de la población y la participación de prácticamente todos los residentes de determinados poblados. En Portobelo, el asentamiento más grande de la Costa Arriba y el que mantiene más contacto diario con los centros urbanos de Panamá, el grupo *congo* es un segmento pequeño de la población, tal vez un 10-15%, aunque prácticamente todos los habitantes son espectadores pasivos en el juego de *congos*, compartiendo el ambiente de alegría y alboroto, festejando las proezas de los practicantes *congos* y defendiendo con lealtad su *rancho* cuando vienen atacantes *congos* de pueblos vecinos. En Portobelo, los *congos* forman un subgrupo bien identificado dentro de la sociedad portobeleña, la que cuenta además con un número considerable de mestizos de otras procedencias que no participan activamente en las ceremonias neoafricanas. Nuestras encuestas informales indican que en cuanto al conocimiento pasivo, casi todos los portobeleños entienden las pautas fundamentales del juego de *congos*, y la mayoría puede captar algo del 'dialecto' *congo*, aunque al ser interrogados sobre detalles específicos estas mismas personas confiesan una ignorancia (tal vez fingida) en cuanto a los pormenores lingüísticos. En un principio esto puede deberse a una reticencia de compartir detalles de un rito comunitario con forasteros no iniciados, pero a medida que crecía la relación de confianza entre el investigador y los residentes portobeleños, fue posible averiguar la veracidad de esta afirmación, pues en

efecto muchos portobeleños manifestaban dificultades reales de comprensión del 'dialecto' *congo*, respondiendo en una forma evasiva que acusaba un conocimiento muy limitado.

Las ceremonias de los *negros congos* incluyen una música de tambores y cantos (canciones en lengua española, pero con matices artísticos africanos), así como actos simbólicos del período de esclavitud, sobre todo en los siglos XVI-XVII, cuando los almacenes de Portobelo se llenaban de plata peruana en anticipación de la feria anual, temporada en que llegaban barcos cargados de mercancías españolas, y el pequeño puerto se llenaba de comerciantes de todo el continente. Entre los personajes figurativos son Cribaní (el escribano), la Reina, Juan de Dioso, y las Meninas (mujeres que atienden a la Reina). En los juegos rituales de los *congos*, se reproducen los momentos más importantes de las rebeliones de negros, así como los carnavales antiguos, cuando durante los días festivos los esclavos se vestían con la ropa desechada de los amos, y gozaban de una libertad relativa. De acuerdo a las tradiciones orales, para mofarse de la supuesta generosidad de los amos, los esclavos se ponían la ropa al revés, y ejercían muchas actividades de forma invertida, como señal de su desaprobación. También cada pueblo monta un *rancho* o estacada abierta de techo de palma y la rodean de vigilantes; en la noche, los *congos* de otros pueblos intentan llevarse de trofeo la bandera que flamea en el techo.

EL LENGUAJE RITUALIZADO DE LOS *NEGROS CONGOS*

Uno de los aspectos antropológicos más interesantes de la ceremonia de los *congos* es el empleo de un lenguaje ritualizado, el *hablar en congo*, que según los propios practicantes consiste a la vez de hablar 'como los negros *bozales*' y hablar el castellano 'al revés.' El segundo componente del lenguaje *congo* trata de una inversión improvisada del sentido de las palabras: así *ponese entedo* (ponerse entero) puede significar 'romperse,' *vivi* (vivo) significa 'muerto,' etc. No hay reglas fijas: los *congos* se retan mutuamente con una jocosidad desbordante, y acompañados de fuertes dosis de aguardiente realizan competencias de proeza verbal. Los albures y otros juegos de palabras pueden ser abrumadores y dan la impresión de que el lenguaje *congo* no es sino una masiva parodia del buen hablar. Así es, efectivamente, lo que opinan los demás panameños que conocen el fenómeno de los *congos*, pues éstos, al encontrarse fuera de su región (sobre todo en Colón, para distanciarse de los afroantillanos, de habla anglocriolla) pueden intercambiar frases en este lenguaje 'enrevesado.'

Para la afrocriollística, el aspecto de importancia primordial es la supuesta imitación del pidgin *bozal*, que en Panamá dejó de formar parte de la vida cotidiana relativamente temprano, con la decaída de la feria de Portobelo y el abandono casi total de la trata esclavista a Panamá durante el siglo XVII. El lenguaje *congo* de hoy está repleto de verbos mal conjugados, nombres y adjetivos que no concuerdan y palabras distorsionadas, así como de modificaciones fonéticas determinadas, siendo la más extendida el reemplazo de /l/, /r/ y /rr/ por [d] oclusiva: *carretera* > *cadeteda*, *claro* > *clado/crado*, etc. En algunas aldeas, se agrega una [r] y a veces una [i] semivocálica al ataque silábico, así como *papa* deviene *piapia* o *priapria*, *bochinche* > *brachinche*, *pipa* (coco) > *pripa*, *escopeta* > *ehcoprieta*, *coco* > *criocrio*, etc. La inseguridad morfológica siempre era parte del lenguaje *bozal*, ya que representa la adquisición incompleta del sistema gramatical del castellano. La neutralización de /r/ y /rr/ es común entre los

idiomas afroibéricos, mientras que la neutralización de /l/ y /d/ es característica de la familia bantú, y también aparece en los tempranos textos *bozales* (Lipski 1995). En el lenguaje afrohispano literario y real, el resultado final de estas neutralizaciones suele ser [r], es decir un ligero *flap* intervocálico producto de la pronunciación oclusiva y rápida de la /d/, pero también se dan casos del cambio contrario, en favor de [d], por ejemplo en algunos pueblos afroperuanos (Cuba 1996, Gálvez Ronceros 1975), afrodominicanos (Megenny 1990a, Núñez Cedeño 1982, 1987) y en el Barlovento venezolano (Hernández 1981, Mosonyi et al. 1983).

La inseguridad de los sufijos y terminaciones era común en el habla *bozal* desde sus inicios en el siglo XV y se refleja, por ejemplo, en los criollos afroibéricos existentes, tales como elnos papiamentu y el palenquero colombiano. Cabe pensar, entonces, que el lenguaje de los *negros congos* no es pura invención lúdica, sino que puede representar la continuación auténtica de una modalidad *bozal* que se ha ido perdiendo en cuanto a los detalles lingüísticos a lo largo de las décadas--y hasta siglos--desde que llegaban africanos *bozales* a Panamá. Es lícito preguntarnos cómo y por qué una imitación de las primeras fases de la adquisición del español se ha retenido como memoria colectiva y como instrumento cultural por lo menos dos siglos después de los últimos momentos en que esta manera de hablar se oía en suelo panameño. Podemos preguntar también si el lenguaje *congo* puede considerarse una auténtica lengua criolla, ya que ha sobrevivido--repetidas veces--la transición intergeneracional que supone la conversión de un lenguaje pidgin en un criollo. En cierta medida, la retención del lenguaje de los *negros congos* panameños es comparable a la situación diglósica de la aldea afrocolombiana de San Basilio de Palenque, cuyos habitantes hablan una lengua criolla (el palenquero o *lengua*, como la denominan los mismos hablantes) al lado de la variedad regional del castellano. La historia de San Basilio de Palenque es bien conocida: fue fundado en las primeras décadas del siglo XVII por cimarrones escapados de Cartagena de Indias. Aunque al comienzo las relaciones entre los palenqueros y las autoridades españolas eran de hostilidad, para 1691 el gobierno español había admitido una amnistía de facto en 1713, Fray Antonio María Casiani negoció un tratado de paz con el pueblo de cimarrones, dándole su nombre cristiano. Unos años después, el obispo de Cartagena, Diego de Paredo, indicó que los palenqueros ya eran bilingües: `... mantiénense sin mixto de otras gentes, hablan entre sí un particular idioma en que a sus solas instruyen a los muchachos sin embargo de que cortan con mucha expedición el castellano que generalmente usan ...' Ya en el siglo XVIII, y tal vez antes, la *lengua* de Palenque no era vehículo obligatorio para la comunicación dentro de la comunidad, ya que la mayoría de los residentes--si no todos--podían hablar el castellano. El aislamiento geográfico y social contribuía a la tenacidad de la lengua criolla, y sin duda alguna también entraba en juego el orgullo colectivo de haber resistido con éxito la subyugación por potencias externas a la comunidad. Los palenqueros, analfabetos y sin instrucción los más hasta hace pocos años, no conocían la verdadera naturaleza lingüística de su *lengua*. Algunos pensarían--igual de sus compatriotas de otras partes de Colombia--que era simplemente mal castellano, pero el hecho de que hayan mantenido un bilingüismo consciente en vez de simplemente aceptar el castellano regional como único idioma del pueblo da constancia del reconocimiento tácito del carácter extraordinario de la lengua palenquera. Unos ejemplos del lenguaje *congo* son:

(1) Monólogo "congo", Portobelo:

¿Y tú qué haces ahí pado? Y si tu te pones entedo. Te vas a ponede er cudo Mayadi, aquí pade cubuyete ... y ahoda que vas a ayudá ... si no hay ná que llodá, y uhtede qué hacen en mi dancho, eh, uhtede qué tan bucando, contrubanda, yo no vendo opia, aquí do que vendo so gulline tieda, y tumbiénde de pado ... Gumecinda, ve saca de tu e ponte dojo ... pue si pide e cañadía dápido ... dápido da un anuncia ahí que llegado e contrubandista ... pue .. munga, munga, fruto, fruto, domblín, pupaya, cadamedo, qué dicen ustede, ya ehtama acuanda, e pa da última todavía fatta prusupia, vengan todo que sacúa se ehta cuando ... Mayedi, qué hace tú con ehte pedo ahí ... que te do pinto ... y si yo ya no pinto ... tú no de dah cadíño ... ah pedo fue ya de cadamedo ... Gumecinda ... y cuando tú tá puhando Mayadi ... un sodo cadíño ... padece que eh cadíñosa ... pedó e pediadedo o que e que de faldeboya ... que tá depadiando adepa? Oh, ah, no, yo no dumiá avoya, yo dumia fue adepa, con mantequilla en e centra ... segudo, cuidao, te vas a poné entedo ... poque yo no te vo a dá mi goyina pa que haga sopo ... ¿te llamadon? ¿Qué quedes? ¿Qué é do que vamo a midá? Mucho huacu oya, midá cómo tá e gallinaza, qui este dao, Suki, vaya apa tu dancha que no te llamadon ... putugonguito, dimi da Mayadi ... que me mande un pedazo adepa ... que mande un tuhe cufié, que guguntu me ehtá poniendo deseca ... ¿qué dices chodicito? Métede nedo ojito, ya aquí yo y mi cumpuñeda no comemo ahí chodicito, comemos odepa ... que te do ponga en edotra ...

(2) Conversación con dos “congos”, Portobelo:

T: ¿Pa onde tú tá dí, que yo no te vite hahta ahoda?

JL: Ya me había acostado.

T: Sí, pedo yo dije que yo te venía buhco, y te dije aquí mineda fue pa con ehta, pedo dije no voy a sadime poque pueden darme un ... un tido, yo te dije pedame que tengo mi cumpromiso contigo ... bueno, aquí me midas, ¿que quedes? Ponga en órbito, ahoda te acuedda que, ahoda somo loh dos ... ¿sabo? Gruya, ¿tú midahte? ¿A ese poco de macha que había en ese dao?

G: Sí, seguda.

T: No ma en da yunta, y yunta.

G: Pudo yunta.

T: Pedo, no hay que, quien ponga e vedodia, como no anda pediando y no hay quien dejade.

G: Nada.

T: Sodamente ... Trumuya y Arenuzo, podeso yo traje mi ... mi trumuya, poque tú sabo cómo soy, no, ahoda yo pehco son camadón co cobeso ... que si yo no como yunca, pedo mida, pedo do mí ni cencia, presentá ... mida aquí cuando é podocá ... mida, é pudo compromiso que debe a ... que si de deben a futonotá y do que de deben a ... Fudotote a ... Trumuya,

ahoda mi compuñeda dígade deja putte, se apadecía aquí en ehte dao ... tié de guiné ... bucando a Gruya y bucando a ...

G: Aquí do tenta, ¿sabo? aquí tenga ...

T: Clado, ahoda yo de dije a mi compuñedo, no, bueno, yo te puedo asejala ... pió que ehta ... pedo hay que acomodame, no te trahnoche, ¿sabo? poque si va abriayemá murugá ... yo te vaya cote ... poque cuando queden apugá e dadio, se deb apuñá, y tú ya ... clado, eso edoque fatta, entonce ... mida, ehto de quede ... que de tradúhcamo, de negrimacha ... en puda contosija.

(3) Habla de los “congos”, Nombre de Dios:

T: Que shí que ta dando vuetra que no ta dando vuetra ese é un croché ... quede decí que entonces e no é ... un tocadisco ... compranende, comprunende pue ... sin comprunendre ... qué é do que tú no quede que nosotros te jubriemo ahoda en ete jubriente ... vamo a diadogado entre Juan de Dio y Tigrillo ... en e cadajosón ... queda fueda de venfrún de ello nojotro deno un triago ... pedo ... yo te vo a decí ... una cosa ahoda mihma ... porque fue ... con enojo pode oda ... de otedía ... yo no te dije a ti Juan de Dio e diablo no ehtá tacando, nojotro noh fuimo a bocadita ... qui tu cogihite podai mima ... e padio, deja, pon ete redá fueda de agua, sabiendo lo que tú no tronía ...

J: Tú ta doca, yo no vine a jugá pada po da causa de otria con da, con ...

T: Pedo no te prusihte a ... no fuite ai díó, no te tirate dedá fueda dedagua, con do que tú no tronía, oye día tú tiene, cacajudo yo tengo jusupelia, yo tengo cutada ...

J: Nicodá, Nicodá, yo no taba ni chucha y no tuve que ime a tidaya en edagua.

T: Ubríe ... no taba muy dimpria.

J: No taba nimpia, y nosotros fue a tidaya ai dao fueda de ... de díó.

T: Bucriendo, pon e tigríu.

J: Buena, ese etá posible, tú también.

T: Y si tú no te drieria pueto brigo, ahoda, ahoda mima, en ehte tedeno ahoda mima yo no tuvieda ... tomando jotando cufrié ... como toquiba so po cudepadegobié tro yao ...

J: Nicodá ... cumpuñedo, ¿y poqué tú no yebre? ¿Qué no te toma un tavio?

T: De do que dochate tú no do ha bebido.

J: Sí, veddé.

T: Vamo a chupriá, pue ... tú quede chupria, vamo a chupriá, yo vo a sevvime e míó ...

(4) Habla de los “congos”, Palenque, Panamá:

T: Habla con e deina.

R: Tú te lleva mi señodo tiene que llevase ... no, yo cundio pa ya, podia pasá ... pedo ya pedece seria que ... do quetía no tiene sueño do que a dumio duna noche ... abáchase.

T: Y ahoda sedia, chuchobia, chuchobia conmigo.

R: Mi señodo no sabe habrá.

T: Yo no puedo comenzá.

R: Mi señodo no ma sabe ... undia pacá.

T: E marido, marido mejongó ... doprí ... adode triá chichevá mrié como ...

R: Que te shaden criácrio.

T: ¿Po qué?

R: Un criaco.

T: Cómo va a sé eso, mida, midé edinga.

R: Pa mi señodo, etá me triancrubirme.

T: Y que tá puchao pede.

R: Tiene que llevate a todo eso mi señodo, porque pa ... toda capida, y dipiedda sieno prin ... neda, besebrian ... mi señodo tiene que llevarse ... y ahoda uhté no quedo abriá ... mi señodo no taba enfemo, mi señodo padece que ... tava sagulando.

T: Basidio, tú ta convrersando ahoda muchio.

R: Brasidio tiene pa crietedo sin yo ... me trai una budrungu jipria y no se ve ...

T: ¿Cómo tú vinite pa ca, cómo tú vinite pa ca, en chapodín o comonando?

JL: En motor.

T: Chopodín.

R: Esa criama tiene semiá ... cadajo, podete ánimo que de co ... ehte señó é ... padece un ehtranjedo de ... pringa ... padece panañeno degadao, panameño degadao ... semió tancia minto.

T: Chapodín allá fueda.

R: Se matá crió minto.

T: E mojobria chuchieviá con ...

R: No pué chochoviá.

T: Coria.

R: Na huandé chechoveo ... e señodo pídale de cintuda pa dibria ... no pri abajo pa dibria.

T: Arácialo arácialo, podé, cobé.

R: Cómo, cómo mi señodo puede chochoviá, que mi señodo tá manecía, cómo puede chochoviá, viene priá crian, cudiabriaca, pa dibria.

T: é una jodinga, poda formo etá huesio.

R: Cadao, y hay que llamá briojá ... code que se muede ed extranjedo ... yo do quede entedo.

T: ¿Cómo tú te mabá?

R: ¿Cómo se llama?

Mujer: Cuchada pa da cufié.

R: Aquí en da cantina no dan cuchada, dejate de vaina. ...

T: Puda divia divia divia.

R: Agua de sodiya, pedo así, si yo no toma una botellona de agua de sodiya no do degadon.

T: ¿Dónde dejahte e chopodín? Eh, ehtá má adiba de ...

R: Hahta que dice sutruñá, sutruñá te habra, cribianí, ta tandando que de acá baí en edano cadajo ... cadao, pedo tiene que priagá es que e traía este fodahtedo ... tiene que paigá, de da piaga de motó de sajento de ... tiene que priagá ... tiene que priagá una contribución ...

R: Criantriabriandro, y hatria prata diabriajo, de da prata dibria ... de aprientro, y simió, larienda la mandamo la patte abriajo, no puede sadí, pedonada, cantiná siedo e puetta, abre ...

R: Representant Basidio ... mide ñedo, como e sajento no pagria do amadamo ... cudia pacá de ...

T: Yo va sé Juan de Dio pocque eto tá jodío así, yo vo sé Juan de Dio ... un sé quieto, no se etá crietanto de mi mujé, no se acercie de mi mujé, de mi mojongo, o va tené probriema, ¿oyó?

R: Tara en briomá pedo tú no ... tu posibre campeón ... y no jadá llegó dejó diyo popayá priaya ... poque lo gongo de Viento Frío venían y sadió codiendo ... utede saben que ese Basidio vino con da priaya ... a chochobriá.

Los *congos* panameños de hoy representan un segmento reducido de la población local, aunque en los pueblos y caseríos más remotos casi todos los habitantes son capaces de hablar en *congo*; suponemos que en tiempos pasados, aunque no todos los miembros de la comunidad participaran en las ceremonias rituales, el empleo del lenguaje *congo* era patrimonio común. Notamos que aun hoy en día, el *habla congo* no se utiliza exclusivamente en la época de Carnaval, aunque la temporada festiva facilita el libre empleo de este lenguaje. Dentro de las comunidades, los miembros salpican su vida cotidiana con palabras y expresiones del *congo*, tal como *cudia pa'cá* 'ven acá,' *judumingue* 'niño/niña,' *dumia* 'comer,' *fuda* 'ron,' *macha* 'esposa,' etc. A veces se festejan los momentos de mayor alegría improvisando oraciones enteras en *congo*. Fuera de las comunidades negras, los *congos* pueden emplear una que otra expresión en su lenguaje especial para ocultar el significado de una conversación íntima.

(5) Ejemplos de modificaciones morfofonéticas en el dialecto “congo” panameño:

Congo	Español
ahoda mima	ahora mismo
botije llene	botella llena
Brikama	Panamá
bronzó	bronce
centra	centro
cinca	cinco
conobriá	carnaval
costumbro	costumbre
crihta	Cristo
diabria	diablo

dos india	los indios
ese momenta	ese momento
guguntu	garganta
hambro	hambre
huesa	hueso
momrienta	momento
mugaña	mañana
mundebrió	Nombre de Dios
múquino ajeno	máquina ajena
padencia	Palenque
poquitria	poquito
pringadigui	cigarillo
pringamá	Panamá
sagenta	sargento
suavo	suave
tinta	tinto
típuca	típico
un martilla	un martillo
vacíe	vacío
zucría	azúcar

(6) Ejemplos de verbos en dialecto “congo”:

Congo	Español
chupriá	chupar
cudíá	venir
dumiá	comer
jotá	tomar
potoñá	salir
sudá	tomar

(7) Otras palabras del dialecto “congo”:

Congo	Español
agua sodiya	aguardiente
cocopraya	cocotero
fuda	aguardiente
judumingue	niño
macha	esposa
mojobrio	esposa/mujer
mojongo	esposa/mujer
negrimacha	hombre
sopodín	canoas/cayuco

Aunque tenga sus orígenes en el español *bozal* de siglos pasados, el lenguaje *congo* panameño poco o nada tiene que ver con otras manifestaciones lingüísticas

afroamericanas. Las discrepancias con respecto al español normativo--en la medida que reflejen el habla *bozal* original en vez de la improvisación contemporánea, no son sino las aproximaciones al español alcanzadas por un amplio gama de hablantes de distintas procedencias. Si hay palabras africanas en el lenguaje *congo* son escasísimas y mal conocidas. Existen algunas palabras curiosas cuyo origen permanece desconocido, y que pueden derivarse de palabras africanas, aunque bien pueden provenir de deformaciones accidentales o deliberadas de palabras españolas: *cludia* (¿< *acudir*?) `venir,' *dumia* (¿< *rumiar*?) `comer,' *jurumingue* (¿< *hormiga*?) `niño,' *fuda* (¿< [*agua*] *pura*?) `aguardiente,' *jopia* `beber,' *sopodín/chopodín* `lancha,' etc. Los *negros congos* no afirman que estas palabras sean africanas, sólo que pertenecen al lenguaje *congo*, entendido no en su sentido etimológico africano sino como símbolo icónico cuyo exotismo contribuye a la etnicidad de esta comunidad afroamericana. Para los *congos* panameños, su lenguaje ritual es una metáfora logocéntrica de un pasado remoto, perdido para siempre por los estragos de la trata esclavista. Los lingüistas han estudiado el habla de los *congos* como capítulo final de un continuum pos-*bozal*, pero dentro de la comunidad que la emplea, la autenticidad histórico-etimológica carece de importancia. Hablando una modalidad lingüística que se deriva de un `mal castellano,' los *congos* en efecto hablan `mejor' que las personas que sólo hablan el castellano contemporáneo, ya que los *congos* hablan su lenguaje con una proeza increíble, fruto de un aprendizaje deliberado y meticuloso. Los *negros congos* han convertido la marginalidad sociolingüística en trofeo de su resistencia secular a la subyugación y la asimilación por la cultura dominante. La supuesta africanía de su lenguaje radica más bien en esta inversión deliberada de un código lingüístico surgido en situaciones de diversidad extrema. A diferencia de las lenguas criollas, que son producto de una transculturación inconsciente e involuntaria, la adopción del habla *congo* es un acto deliberativo, un desafío a la erosión de la consciencia africana aun cuando hayan desaparecido las lenguas africanas.

Los *negros congos* de Panamá han adoptado una postura doble frente a la supuesta africanía de su lenguaje ritualizado. Combinan una serie de palabras de etimología dudosa que según la opinión popular pueden ser africanismos y el reconocimiento explícito de que el habla *bozal* española era--para la mayoría de las poblaciones afrohispanas--el único registro africanizado que sobrevivía las crueles separaciones interétnicas de la trata esclavista. A las palabras africanas y pseudoafricanas del lenguaje *congo* los practicantes agregan deformaciones fonéticas que en su opinión `africanizan' las palabras castellanas así procesadas.

Las palabras presumiblemente africanas en el lenguaje *congo* son muy pocas, pero hasta ahora no han sido descodificadas. Todas son invariables, aun cuando asumen una función verbal. *Dumia* (posiblemente de *rumiar*) significa `comer,' *jopia* es `fumar,' *cludia* (posiblemente de *acudir*) es `venir,' *mojongo* y *mojobrio* son `mujer' *jotá* es `tomar,' *sopodín* es `lancha de motor,' *potoñá* es `salir.' *Fuda* (posiblemente de [*agua*] *pura*,) puede derivarse del panameñismo *fulo* `de la raza blanca,' a su vez un africanismo, del kikongo *fúla* `espuma' (p. ej. del vino de palma) (Laman 1936: 159), o posiblemente del fula *fuda* `pólvora' es `aguardiente.' La única palabra del lenguaje *congo* que tiene parentesco demostrable con otras lenguas afroibéricas es *jurumingue* `niño.' Esta palabra se parece a *fruminga* en papiamentu, que significa `hormiga,' del portugués *fromiga*. Joly (1981) estima que *jurumingue* viene de *hormiga*. También se parece al *juruminga*, baile afrovenezolano del *tamunangue* que predomina en Barquisimeto (Aretz 1970), y que

puede ser otro ejemplo de la bien documentada presencia del papiamentu en Venezuela. Aretz (1970: 103) afirma ignorar su etimología. Sojo (1986: 86) propone que en *juruminga* `además de la desinencia despectiva africana *NGA* aparece la voz *MENGA*, que viene de la *malinké MENG* y que quiere decir "quien." Pero esta voz usada en el baile larense sugiere la idea de significar más bien "rasguñar como gato", pues *MINGA-MINGA* es "gato" en el dialecto ya dicho.' Esta etimología es sumamente dudosa, pues combina aparentemente al azar fragmentos de palabras de lenguas africanas muy diversas, sin demostrar que éstas hayan participado en la formación de los núcleos poblacionales afrovenezolanos. Es mucho más probable que *juruminga* en Venezuela y *jurumingue* en el lenguaje *congo* panameño estén emparentados al *fruminga* del papiamentu, y de que la palabra *frumiga* del portugués o del español antiguo sean las fuentes léxicas de los neologismos afrohispanicos.

En el dialecto *congo*, las deformaciones de palabras castellanas pueden dar la impresión de una gran cantidad de palabras exóticas, y por lo tanto `africanas'; he aquí unos ejemplos: *zucria* `azúcar,' *padencia* `Palenque,' *poquitria* `poquito,' *ahodamima* `ahora mismo,' *diabria* `diablo,' *momrienta* `momento,' *guguntu* `garganta,' *pringamá*, *bricamá* `Panamá,' *codó* `color,' *crado* `claro,' *jubriá* `hablar,' *cocopraya* [*coco de playa*] `cocotero,' *chadé* (< *chalet*) `rancho,' *sumuna sunta* `Semana Santa,' *conobriá* `carnaval,' *mugaña* `mañana,' *trumuya* `trasmallo,' *cufié* `café,' *pringadigui* `cigarillo,' *mundebrió* `Nombre de Dios,' *pogriá* `pagar,' *madeda bronzo* (< *madera de bronce*) `zinc,' agua sodiya (< *agua de chorillo*, o tal vez *agua de soda*) `aguardiente,' etc.

Otra faceta del lenguaje *congo* es hablar `al revés,' lo cual consiste en invertir el valor semántico de muchas palabras, así como la introducción masiva de la partícula *no* en frases verbales. La primera estrategia--la inversión semántica--al combinarse con la deformación fonética produce algunas palabras que fuera del contexto podrían pasar por africanismos: *endedezá* (< *enderezar*) `enrevesar,' *cementedio* (< *cementerio*) `iglesia,' *diabria* (< *diablo*) `Dios,' *padase* (< *pararse*) `sentarse,' *entedo* (< *entero*) `roto, muerto,' etc. Al incorporarse estas palabras invertidas en un discurso más extenso, crece la incomprendibilidad aparente sin introducir elementos extracastellanos: *etábamo padao fueda da badiada* (< *estábamos parados fuera de la barriada*) `estábamos sentados en la cantina,' *etá con dos ojo abietta* (< *está con los ojos abiertos*) `murió,' etc. La inversión semántica nada tiene que ver con el supuesto trasfondo africano, sino que representa una metáfora de la inversión de papeles sociales que ocurría durante los primeros carnavales y ferias coloniales, cuando los esclavos se ponían la ropa de los amos y se portaban como grandes señores. Era costumbre también ponerse la ropa `al revés' (es decir, con el interior de las prendas para fuera), lo cual sienta las bases para el empleo figurado de las locuciones `al revés' en el lenguaje *congo*. Durante las ceremonias actuales de los *congos* los protagonistas se dan el pie en vez de la mano al saludarse, y realizan otros actos `enrevesados' dentro del espíritu lúdico del carnaval.

IMPORTANCIA DEL LENGUAJE DE LOS CONGOS

Entre las cuestiones más candentes que han tenido el efecto de colocar el temario lingüístico afrohispanico en el primer plano de la investigación actual, la posible base afrocriolla del español caribeño ha sido el tema de mayores repercusiones internacionales y multidisciplinarias. Los planteamientos más reconocidos giran alrededor de dos propuestas diametralmente opuestas. La primera postura es sostenida por un importante

grupo de especialistas, encabezado por Granda (1968, 1971, 1976), Castellanos (1985), Megenney (1984a, 1985b, 1985, 1990a, 1993), Perl (1982, 1984, 1985, 1987, 1988, 1989a, 1989b, 1989c, 1989d), Otheguy (1973), Schwegler (1991, 1994, 1996^a, 1996b, 1999), Wagner (1949), Whinnom (1956, 1965), Yacou (1977), y Ziegler (1981). Estos eruditos, basándose principalmente en las imitaciones del habla de los *bozales* adoptan la postura de que existía una variedad acriollada del español hablada con cierta uniformidad entre las poblaciones afrohispanas en la zona del Caribe. Según las versiones más abarcoradoras de esta teoría--conocida como el modelo monogenético--el pretendido criollo afrocaribeño está emparentado con otros criollos de base lexificadora indoeuropea, por medio de una fuente común: un lenguaje de contacto de origen afrolusitano, hablado a lo largo de las costas africanas en siglos anteriores, y conocido ampliamente entre marineros, traficantes de esclavos, y comerciantes (Naro 1978; Thompson 1961; Whinnom 1956, 1965).

Otro grupo, al que pertenecen Alpízar Castillo (1987, 1989), Bachiller y Morales (1883), Laurence (1974), López Morales (1980), y en grado menor Alvarez Nazario (1974), Lipski (1986a, 1986b, 1986c, 1986e, 1987a, 1987b, 1988, 1993, 1994, b), Martínez Gordo (1982), Reinecke (1937), y Valdés Bernal (1978, 1987), ve en los materiales *bozales* no la huella definitiva de un verdadero idioma criollo, sino el resultado del aprendizaje defectuoso del castellano por parte de individuos de distintas procedencias étnicas. Según estos autores, los textos aportados como ejemplos de un sistema gramatical criollo distinto de los fundamentos sintácticos del castellano no son sino una acumulación de errores producidos al azar por personas que adquirían el idioma bajo condiciones sumamente difíciles, y que lo usaban solo para satisfacer las necesidades más fundamentales. Comparan la producción lingüística del *bozal* africano con los balbuceos producidos por aprendices del español de la más variada procedencia, y subrayan la coincidencia notable entre los textos *bozales* y las comunicaciones limitadas que pueden observarse en cualquier aula de español como segundo idioma.

El lenguaje de los *negros congos* panameños engloba una importancia especial para la dialectología afrohispana, pues pone en tela de juicio las teorías afrocriollas, según las cuales el habla de los esclavos *bozales* llegó a convertirse en una sola lengua criolla—dotada de muchos elementos comunes entre sí—que se extendía por todas las colonias españolas del Caribe, y posiblemente en otras regiones hispanoamericanas. El lenguaje *congo* panameño, además de su contenido de elementos lúdicos y paródicos, refleja las huellas indudables de una etapa anterior de lenguaje acriollado o semiacriollado, es decir una variedad reestructurada del español hablado por *bozales* y posiblemente algunos esclavos nacidos en Panamá, en tiempos coloniales. Sin embargo, una reconstrucción diacrónica de lo que puede haber sido el dialecto *congo* en su etapa de plenitud revela un sistema lingüístico muy diferente de las bases postuladas para un criollo pan-caribeño. No se nota, por ejemplo, un sistema de partículas preverbales para señalar tiempo, modo y aspecto, junto a una raíz verbal invariable, derivada del infinitivo (por ejemplo *yo ta hablá, yo ya hablá, yo va habla*, paradigma postulado por Ziegler 1981 y Otheguy 1973 para el proto criollo afrocubano, y que muestra gran semejanza con los criollos existentes papiamentu, *crioulo* de Cabo Verde, chabacano hispanofilipino, palenquero afrocolombiano, entre otros.

En el caso del *habla bozal* caribeña, la población *bozal* cambiaba constantemente, a medida que llegaban dotaciones de esclavos de distintas regiones de Africa, a los varios

sitios de trabajo en las colonias hispanoamericanas. El español *bozal* no tenía un substrato constante, ni contaba con la continuidad de su comunidad lingüística, ya que los esclavos eran destinados a diversos lugares de trabajo, en la mayoría de los cuales había pocos *bozales* en comparación con esclavos *ladinos*. A diferencia de los pidgins extendidos tales como el Pidgin English africano, los hijos de los *bozales* adquirirían el español como lengua nativa, no necesariamente sin retener algún deje o variedad etnolingüísticamente marcada, pero de todas maneras una versión completa del idioma que se diferenciaba poco o nada del habla de los colonos blancos. Es posible, sin embargo, que algunos de los *bozales* hayan aprendido un pidgin extracaribeño, por ejemplo un portugués reducido de las factorías portuguesas de São Tomé, Cabo Verde, etc., y que este lenguaje haya canalizado su aprendizaje del español, dándole al habla *bozal* un carácter crioloides que no proviene sólo de la adquisición imperfecta del castellano. De todas maneras, si entendemos por *bozal* sólo los negros nacidos en África (los *negros de nación* del Caribe), la problemática del *habla bozal* se reduce a la búsqueda de fuentes extrahispánicas para el pidgin reducido de los esclavos africanos. No entra en juego la posibilidad de que el lenguaje *bozal* haya sido un criollo, puesto que el habla *bozal* no era ni siquiera una lengua completa, ni mucho menos la lengua nativa de una población estable.

A pesar de estas consideraciones, los investigadores que sostienen la hipótesis afrocriolla del español caribeño emplean la expresión *habla bozal* con suficiente ambigüedad para que alcance también las generaciones nacidas en las colonias, quienes deben de haber aprendido el castellano completo. Utilizando la acepción más amplia de *bozal*, la problemática del habla afrocaribeña adquiere nuevas dimensiones, pues abre la posibilidad de encontrar una prolongación del español precario adquirido por los primeros *bozales* y su conversión en lengua principal de la población negra caribeña. Visto así, el lenguaje *bozal* puede ser el verdadero precursor del español vernacular caribeño de hoy, y por lo tanto merece una atención extraordinaria ya no como curiosidad del pasado, sino como componente integral del presente y aun del futuro del español caribeño.

Es evidente que el lenguaje *congo* de Panamá—que a pesar de su elemento lúdico contiene remanentes pos-*bozales* indiscutibles—no respalda las teorías monogenéticas sobre un posible criollo afrohispanico durante el período colonial. No existe evidencia de un sistema verbal reestructurada a base de partículas preverbiales y raíces invariables; el paradigma pronominal permanece intacto, igual que la morfología de pluralización. El habla de los *negros congos* demuestra cómo el esclavo *bozal* se aproximaba a la lengua española a medida que cometía errores de concordancia, de análisis morfológico y de régimen preposicional frecuentes pero inconsistentes. La pervivencia del lenguaje *congo* panameño—igual que la retención del lenguaje *bozal* por parte de adeptos de la santería afrocubana cuando están ‘poseídos’ por los santos (Castellanos 1990)—indica que el habla de los *bozales* no tenía que convertirse en un criollo reestructurado, sino que se mantenía al lado de la lengua española eventualmente adquirida, como memoria colectiva de la época en que el negro *bozal* hablaba de una manera distinta de sus compatriotas afrocoloniales. A la gama de posibilidades para la génesis de una lengua criolla hay que añadir por ende la retención deliberada de un interlenguaje originalmente producto de la adquisición parcial de parte de esclavos recién llegados, convertido no en lengua nativa

de una comunidad de habla, sino de recurso lingüístico auxiliar, presente en la conciencia colectiva de la comunidad y empleado en circunstancias ceremoniales.

OTROS EJEMPLOS DE LENGUAJE AFROPANAMEÑO

Aunque sabemos que los africanos *bozales* en el Caribe hablaban unas variedades pidginizadas del español a partir del siglo XVI, es prácticamente inexistente la documentación de su lenguaje hasta finales del siglo XVIII. Una excepción es el comentario del sacerdote Alonso de Sandoval, que en 1627 describía el habla de los negros *bozales* en Cartagena de Indias; los esclavos procedentes de la isla portuguesa de Santo Tomé hablaban 'con la comunicación que con tan bárbaras naciones han tenido el tiempo que han residido en San Thomé, las entienden casi todas con un género de lenguaje muy corrupto y revesado de la portuguesa que llaman lengua de San Thomé ...' (Sandoval 1956: 94). Los esclavos africanos de otras regiones no hablaban sino un castellano pidginizado: '... al modo que ahora nosotros entendemos y hablamos con todo género de negros y naciones con nuestra lengua española corrupta, como comúnmente la hablan todos los negros.' En 1693, unos documentos judiciales redactados en Cartagena dan algunos de los ejemplos más tempranos del habla de los negros *bozales* que allí vivían:

(8)

Ya blanco ya queré caría negro (Arrázola 1970: 151)

Señó tené razon decí vien (Arrázola 1970: 153)

blanco habló (Arrázola 1970: 131)

Existen también canciones, poemas y otras imitaciones literarias, que siguen los estereotipos establecidos en España durante el Siglo de Oro, pero nadie levanta la voz para comentar las diferencias lingüísticas entre negros *bozales*, negros *criollos* (nacidos en las colonias) y españoles blancos. Hacia finales del siglo XVIII, aparecen unos textos que pretenden representar la 'nueva generación' del español *bozal* (es decir, un lenguaje que no es una simple imitación de las parodias literarias peninsulares), así como comentarios de viajeros, sacerdotes, soldados, diplomáticos, y periodistas, en cuanto al lenguaje de los negros--*bozales* casi todos. Por ejemplo, la narrativa de viaje *El lazarillo de ciegos caminantes* de Alonso Carrijo de la Vandra (Concolorcorvo) describe la situación de los africanos *bozales* en Lima y el Cuzco (Concolorcorvo 1973: 383-5). También caracteriza el habla de los negros nacidos en la colonia: 'casi todos los años entran en el reino más de quinientos negros bozales ... y a excepción de uno u otro bárbaro ... todo lo entienden, y se dan a entender lo suficiente en el espacio de un año y sus hijos con solo el trato de sus amos, hablan el castellano como nuestros vulgares ...' (249-50). Otro observador de finales del siglo XVIII (Rossi y Rubí 1791) describe la vida de los *bozales* limeños. El español Felipe Bauza, quien pasó por Lima en la misma época (Núñez 1973: 31f), corrobora las observaciones de Rossi y Rubí, incluso la formación de cofradías y comparsas de danza (Haenke 1901: 20-30).

En Colombia, tenemos los comentarios del sacerdote franciscano Juan de Santa Gertrudis, quien visitó el puerto de Tumaco en 1759, y describió una conversación sostenido entre un negro esclavo y su amo (Jurado Noboa 1990: 305; Santa Gertrudis 1970: 205):

(9)

Mi amo, tocá oro.
Negro, dónde hallaste este oro?
Mi amo, peda grande.
¿Dónde es Peda grande?
Quote peda gande.
Mañana me enseñarás Peda Gande.
... era simplemente "bajo aquella piedra grande."

Otros textos *bozales* provienen del Perú, la Argentina, y Uruguay, pero el número más considerable proviene de Cuba, donde durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX se produjeron centenares de textos—poemas, cuentos, novelas, ensayos—que presentaban imitaciones del español hablado por esclavos africanos. Puesto que Panamá inició su existencia como país independiente de Colombia hacia comienzos del siglo XX, la documentación del lenguaje afropanameño es escasísima en comparación con las otras colonias hispanocaribeñas, excepción hecha del dialecto de los *negros congos*. Un poema escrito hacia mediados del siglo XIX imita el habla de los negros nacidos en Panamá (Figuroa Navarro 1978: 341-2; Miró 1962: 91-2); las características son similares al habla de los *negros curros* cubanos de la misma época (Ortiz 1986):

(10)

En verdá que ya la tierra
a perdé toita se ha echao
desde que de Engalaterria
tantos grins han llegao.
¡Arre! ¡Vaya! No hay cristiano
que no se aya echao a perdé,
ya toos son americano,
toitos quieren hablá inglés.
¡Esos yankees: no mandara
Dios pior peste ni pior guerra!
¡Cómo se abriera la tierra
y a toitos se los tragara.
---¡Jé, cristiana! ¡Ay queda! ¡Vaa!
No sea tan enfurecía,
uté me deja alelá
con semejante herejía.
--- ¡Hoy e marte! ¿Y eso es cierto
que lo que digo le asusta?
¡No juegue! ¡Mejó pa er muerto!
La gente así no me gusta.
Muy harta y muy aburría
Me pongo yo en ocasiones ...
---Miré uté, seña Ruperta,
si mi vida le contara
seguro que uté quedara
con tamaña boca abierta ...

Todos los rasgos diferenciadores de este poema son modificaciones fonéticas típicas del habla popular caribeña, sobre todo la elisión de la /s/ final de la sílaba y la eliminación de la /d/ intervocálica y final de palabra. Estos fenómenos se encuentran en todos los dialectos regionales y sociales del Caribe hispánico y no se limitan a la población afronegroide en ningún país.

El escritor afropanameño Víctor Franceschi (1956) también produjo poemas `negros' que en realidad ejemplifican las tendencias fonéticas del español popular panameño: aspiración y elisión de /s/ final de sílaba, eliminación de /r/ final de palabra, etc.:

(11)

Too loj negroh van pá vé
a la negra acurrucá,
que la tumba tumbadó
ya no puee aprovechá (Franceschi 1956: 26)

En estos poemas la gramática y el vocabulario pertenecen al español mundial, y no tienen ninguna característica `africana.' En un poema, Franceschi introduce características *bozales*, entre ellas el empleo de la tercera persona del singular como raíz verbal invariable, y el empleo de sintagmas verbales de la forma *ta + V_{inf}* (Franceschi 1956: 30), una construcción indiscutiblemente creoloide, y el único ejemplo de esta construcción fuera de las antillas españolas (textos afrocubanos y afropuertorriqueños; véase Lipski 1986g, 1987b, 1991b, 1992a). El poema de Franceschi comienza en un tono popular pero no `africano'; el estilo cambia abruptamente al introducirse elementos *bozales*:

(12)

Yo asegura que en cañar
la traidora tá enrocá
con suj ojos bien pelá
Que te puee sorprendé ...
la traidó Bocaracá ...
...
Si te pica por allá,
cuando tu tá tlabajá
yo te puee asegurá
que tu vaj a recordá
lo que mama tá avertí ...

Fuera de Cuba y Puerto Rico, Moodie (a) ofrece unos ejemplos sumamente ambiguos del español vestigial de Trinidad (véase también Lipski 1990; Moodie 1970, 1973, 1986), mientras que Tompkins (1981: 311) cita una canción afroperuana recogida en Cañete que contiene la estrofa `Lima ta hablar y Cañete ta pondé.'

En otro poema, Franceschi (1956: 33) emplea lo que parece ser la cópula invariable *son*, elemento frecuente de textos afrocubanos del siglo XIX (Lipski 1993, 1996a, 1996c):

(13)

... ponle la yuca blanca,
yuca que niega el blanco:

yuca son pá lo negro ...!

En el siglo XIX, surge en el lenguaje afrohispanico de varias regiones hispanoamericanas la cópula invariable *son*. El corpus más extenso incluye los materiales afrocubanos-- documentos literarios y folclóricos verificados independientemente por investigadores que han estudiado los últimos vestigios del auténtico habla afrocubana (p. ej. Ortiz López 1996). He aquí algunos ejemplos afrocubanos (y uno que otro ejemplo puertorriqueño):
(14)

Cura que no *son* de acá, ta caramá como chiva (Cabrera Paz 1973)
tú *son* dueño e tierra (Barnet 1966)
qué *son* ese? (Anon. Canto de cabillo; Guirao 1938)
Tu boca *son* la capuyo de la susena fragante (Anon. `Yo bota lan garafo' Guirao 1938)
Ya yo *son* libre, yo ta casá (Cruz 1974)
porque tú *son* mis antojos (Benítez del Cristo 1930)
hoy *son* día grande (Benítez del Cristo 1930)
qué cosa mimo *son* ese? (Cabrera 1976)
Tú no *só* congo bruto musulungo, tú *só* congo luanda (Cabrera 1976)
Tú dicí que yo *son* tu corazó y no retuece pecuezo pollo? (Cabrera 1976)
mañana *son* día corobata (Cabrera 1972)
Tú *son* chimosa? (Guirao s.f.)
Papá *son* ma diablo que yo (Cabrera 1979)
Calabela to nosotros *son* de allá, to nosotros *son* familia africana ... (Cabrera 1970a)
Calamba mujé *so* ruín (López 1879)
tú *son* bruto (Cabrera 1983)
tú no *son* valiente (Bacardí Moreau 1914)
Y quiéne *son* noté? (Mellado 1975)
Mosotro no *son* casá por le iglese (Villaverde 1979)
Yo que lo *son* mu agradisío a la favó que me lo jase ... (Gelabert 1875)
tú *son* negro que no pué ta caggao, tu mare no *son* rico ... (Castellanos 1983)
si tú *son* cubano, di gabanso, y no te pasa na. (Feijóo 1981)
tú *son* criollito sinvegiencia... (Cabrera 1979)
Usté *son* muchacho hoy, pero usté *son* hombre mañana (Cabrera 1975)
mi padre *son* coturero, mi madre *son* coturera (Feijóo 1965)
ud. *son* lo mimo que la madrecita pa nosotros (Ruíz García 1957)
lamo *son* amo brabo ... nella *son* honrá (Fragmentos alternativos de la obra de teatro ; *Pobre Sinda!* de Ramón Méndez Quiñones; Girón 1991)

Esta cópula también aparece en las imitaciones del lenguaje de los braceros haitianos en la República Dominicana (p. ej. Marrero Aristy 1939):

(15)

tu *son* gente grande, porque tu come tó lo día, compai.

El verbo *son* invariable ocurre en el español hablado como segunda lengua por descendientes de esclavos negros norteamericanos, en la península dominicana de Samaná (Ferrerías 1982: 357-8):

(16)

Con que tú *son* que se está toda la noche robando esos huevos ...
Son muy hermoso este guayaba ...

También ocurría la cópula en el español pidginizado hablado por braceros (*culíes*) chinos en Cuba en el siglo XIX (Lipski 1996a):

(17)

No, Malía *son* mi mujé, y yo la llamo pa que vea un choque de tlene de su male paliba ... (Feijóo 1981: 150-1)

chino *so* pesona lesente ... Mentila, chino *son* pelsona lecente. (Feijóo 1981: 152)

Londi ta Ginilá Maceo, que yo va pleguntá si *son* velá esi cosa? (Consuegra y Guzmán 1930: 163-4)

Svetlana, tú no sabe lo que *son* una ecuación ... (Sánchez-Boudy 1970: 24-5)

En Cuba, los obreros chinos trabajaban junto a los negros--*bozales* y criollos--en las plantaciones azucareras, y aprendían algunos elementos del lenguaje *bozal* además del castellano cubano.

Fuera de la región caribeña, la cópula *son* brilla por su ausencia en casi todos los textos afrohispanicos del siglo XIX. El corpus afroperuano ofrece un ejemplo, de una curiosa obra dramática del siglo XVIII, en que el español *bozal* está en contacto con el quechua:

(18)

(Anon. `Entremés del huamanguino entre un huantino y una negra [Huamanga, 1797] (Romero 1987: 164; Ugarte Chamorro 1974, vol. 1, págs. 231-250):

yo *son* nengra, yo *son* ñata, pero no conoce maccta ...

Yo no *son* negra Saba para trahe cocicosa pero *son* negra amorosa que corazón te da.

Finalmente, existe un solo ejemplo bastante ambiguo de *son* invariable entre los materiales afroperuanos del siglo XIX:

(19)

`Negro de "Uté" (Carámbula 1952: 76-7):

no *son* un neglo e Ampanga *so* moleno di Lucanga.

Sabemos que *sa* (y muy probablemente la variante nasalizada *sã*) llegó a Latinoamericana con las primeras poblaciones de esclavos africanos radicados en las colonias portuguesas y españolas, pero evidentemente desapareció muy tempranamente en la mayoría del territorio. La aparición de *son* en el habla *bozal* antillana y peruana no se puede explicar como una simple retención arcaizante, sino que resulta de la confluencia de otros factores que impulsaban la creación de una nueva cópula invariable, que tenía la forma morfológica extraída del paradigma de *ser*, pero que continuaba la tradición de las cópulas invariables del lenguaje afrohispanico más antiguo. De momento no se sabe a ciencia cierta la fuente de estos elementos en la poesía de Franceschi. Las semejanzas con respecto al corpus *bozal* afrocubano merecen un estudio detallado.

El último ejemplo de lenguaje afropanameño proviene del baile folklórico conocido como *Zaracundé*, *El Cuenecué*, o *la danza de los negros bozales* (Rodees 1988). Hoy en día, este baile se celebra en Los Santos, área de reducida población negra, pero en tiempos pasados este baile se representaba en época de Carnaval en otras regiones de Panamá. Uno de los protagonistas del baile es el *negro bozá*, cuya pronunciación refleja la erosión de las consonantes finales en el lenguaje afrohispanico (la /l/ final de palabra raramente desaparece en el habla panameña contemporánea). Los nombres de otros personajes también reflejan las confusiones morfológicas propias del lenguaje *bozal* y de los *negros congos*: *Pajarite* [pajarito] y *Francisqué* [Francisco]. El *negro bozá* canta unas frases que contienen elementos derivados del español pidginizado hablado por esclavos *bozales*, es decir lapsos de concordancia que no se encuentran en ninguna variedad nativa del español: *yo tené* [yo tengo], *la huerté* [la huerta], *yuqué* [yuca], *tamarindé* [tamarindo], *papayé* [papaya]. La canción también tiene una pregunta no invertida, patrón gramatical común en las Antillas españolas pero raro en Panamá excepto en la ciudad de Colón, en contacto con el inglés criollo (Bishop 1976: 62): *¿Cuántos hijos tú teneis?* (Arosemena Moreno 1984).

EL LENGUAJE AFROPANAMEÑO, PASADO Y PRESENTE

En general, no hay ninguna variedad del español panameño que se pueda caracterizar como 'español negro,' aunque sí existen afropanameños bilingües cuyo lenguaje se diferencia del habla de los panameños monolingües. No obstante, muchos observadores--tanto en Panamá como en otros países latinoamericanos--afirman hasta hoy en día que existen dialectos específicamente 'negros' o 'mulatos.' Por ejemplo, en la introducción a una colección de poemas negristas del escritor afropanameño Víctor Franceschi, Matilde Elena López indica que '... se puede hablar ya de una poesía mulata en Panamá, con rasgos propios dentro de la rica temática negra ... en la poesía americana, el acento negro no es un modo único, pero se impone con una fuerza tan poderosa, que la aventura rítmica en que se mezclan atavismos africanos y tradiciones indígenas ...' (Franceschi 1956: 12). La crítica panameña también declara que 'Existe el acento de color ...' (Franceschi 1956: 13). Del mismo país, observa Tejeira (1964: 17) que los afroantillanos del puerto caribeño de Colón tienen una pronunciación diferente, en este caso, influenciado por el dialecto antillano del inglés que hablan: 'Un "jijo" de la costa de Colón cuya habla corriente no haya sido modificada por el estudio tiene su manera de hablar que lo caracteriza. Hay en él una tendencia a transformar en *ere* suave, la *de*. Y así, dice *marera* en vez de *madera*; *buenorías* en vez de *buenos días* ...' El mismo autor se pregunta si el desdoblamiento de consonantes después de una líquida absorbida (p. ej. *puetta* < *puerta*) tendrá orígenes africanos, aunque admite que el mismo fenómeno se produce en áreas donde la presencia africana fue mínima (pag. 18). En tiempos pasados, Panamá era el escenario de abundantes contactos lingüísticos afrohispanicos, cuyas huellas se perciben hasta hoy en día en los bailes folklóricos, los rituales de los *negros congos* y una que otra canción popular. Hacen falta más investigaciones lingüísticas, sociohistóricas, antropológicas y culturales para elevar los estudios afropanameños al nivel que merecen.

Bibliografía

- Alpízar Castillo, Rodolfo. 1989. *Apuntes para la historia de la lingüística en Cuba*.
Havana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Althoff, Daniel. 1994. Afro-mestizo speech from Costa Chica, Guerrero: from Cuaji to Cuijla. *Language Problems and Language Planning* 18.242-256.
- Alvarez Nazario, Manuel. 1974. *El elemento afronegroide en el español de Puerto Rico*.
San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 2^a ed.
- Arosemena Moreno, Julio. 1984. *Danzas folklóricas de la villa de Los Santos*. Panamá:
Banco Nacional de Panamá.
- Aretz, Isabel. 1970. *El tamunague*. Barquisimeto: Universidad Centro-Occidental.
- Bachiller y Morales, Antonio. 1883. Desfiguración a que está expuesto el idioma
castellano al contacto y mezcla de razas. *Revista de Cuba* 14.97-104.
- Béliz, Anel. 1959. Los congos: Afro-Panamanian dance-drama. *Américas* 11(11).31-3.
- Berenguer y Sed, Antonio. 1929. *Tradiciones villaclareñas, tomo I*. La Habana:
Imprenta y Papalería de Rambla, Bouza y Ca.
- Bishop, Hezekiah Adolfo. 1976. *Bidialectal traits of West Indians in the Panama Canal
Zone*. Tesis doctoral inédita, Columbia University Teachers College.
- Castellanos, Isabel. 1985. Multilinguisme afro-cubain. *Notre Librairie* 80.15-21.
_____. 1990. Grammatical structure, historical development, and religious usage of
Afro-Cuban bozal speech. *Folklore Forum* 23(1-2).57-84.
- Chong Ruíz, Eustorgio. 1993. *Los chinos en la sociedad panameña*. Panamá: Instituto
Nacional de Cultura.
- Cuba, María del Carmen. 1996. *El castellano hablado en Chincha*. Lima: Universidad
Nacional Mayor de San Marcos, Escuela de Posgrado.
- De la Guardia, Roberto. 1977. *Los negros en el istmo de Panamá*. Panamá: Ediciones
Instituto Nacional de Cultura.
- De la Rosa Sánchez, Manuel Antonio. 1988. *El juego de los tambores congos (tradición
oral fromestiza de Panamá)*. Segundo Congreso Nacional Asociación
Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos, Universidad Veracruzana, Jalapa,
Veracruz, 3 al 5 de jul de 1985, ed. Guillermo Quartucci, 153-177. México: El
Colegio de México.
- Díez Castillo, Luis. 1968. *Los cimarrones y la esclavitud en Panamá*. Panamá:
Editorial Litográfica.
- Domínguez, Luis Arturo. 1989. *Vivencia de un rito loango en el Tambú*. Caracas:
Talleres de Hijos de Ramiro Paz.
- Drolet, Patricia. 1980a. *The Congo ritual of northeastern Panama: an Afro-American
expressive structure of cultural adaptation*. Tesis doctoral inédita, University of
Illinois.
- _____. 1980b. *El ritual congo del noroeste de Panamá: una estructura afro-americana
expresiva de adaptación cultural*. Panamá: Instituto Nacional de Cultura.
- Drolet, Robert. 1980. *Cultural settlement along the moist slopes of the Caribbean,
eastern Panama*. Tesis doctoral inédita, University of Illinois.
- Figueroa Navarro, Alfredo. 1978. *Dominio y sociedad en el Panamá colombiano (1821-
1903)*. Panamá: Impresora Panamá.
- Fortune, Armando. 1993. *Obra selecta*. Panamá: Instituto Nacional de Cultura.
- Franceschi, Víctor. 1956. *Carbones*. Panamá: Departamento de Bellas Artes y
Publicaciones del Ministerio de Educación.

- _____. 1960. Los negros congos en Panamá. *Lotería* 51.93-107.
- Gálvez Ronceros, Antonio. 1975. *Monólogo desde las tinieblas*. Lima: Inti-Sol Editores.
- García, Serafín (ed.). 1943. *Panorama del cuento nativista del Uruguay*. Montevideo: Editorial Claridad.
- Gobierno Municipal de la Paz. 1993. *El negro no es un color, es una saya*. La Paz: Gobierno Municipal de La Paz.
- González, Carlisle y Celso Benavides. 1982. ¿Existen rasgos criollos en el habla de Samaná? *El español del Caribe*, ed. Orlando Alba, 105-132. Santiago de los Caballeros: Universidad Católica Madre y Maestra.
- Granda, Germán de. 1968. La tipología 'criolla' de dos hablas del área lingüística hispánica. *Thesaurus* 23.193-205.
- _____. 1971. Algunos datos sobre la pervivencia del "criollo" en Cuba. *Boletín de la Real Academia Española* 51.481-491.
- _____. 1976. Algunos rasgos morfosintácticos de posible origen criollo en el habla de áreas hispanoamericanas de población negra. *Anuario de Letras* 14.5-22.
- _____. 1977. Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra: las tierras bajas occidentales de Colombia. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Green, Katherine. 1996a. El marcador de pasado *a*: Palenquero en Santo Domingo. Ponencia presentada al I Seminario Internacional "Palenque, Cartagena y Afro-Caribe: Conexiones Históricas y Lingüísticas," Cartagena de Indias. Será publicada en las actas.
- _____. 1996b. The creole pronoun *i* in non-standard Dominican Spanish. Ponencia presentada al II Coloquio Internacional Lenguas Criollas de Base Española y Portuguesa, Berlín. Aparecerá en las actas.
- Guzmán Navarro, Arturo. 1982. La trata esclavista en el istmo de Panamá durante el siglo XVIII. Panamá: Editorial Universitaria.
- Hernández, María Isabel. 1981. El habla de una zona rural de Barlovento en su entorno socio-cultural. Tesis de licenciatura, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Letras.
- Jaén Suárez, Omar. 1978. *La población del istmo de Panamá del siglo XVI al siglo XX*. Panamá: Impresora de La Nación.
- Jamieson, Martín. 1992. Africanismos en el español de Panamá. *Anuario de Lingüística Hispánica (Valladolid)* 8.149-170.
- Joly, Luz Graciela. 1981. The ritual play of the Congos of north-central Panama: its sociolinguistic implications. *Sociolinguistic Working Papers (Southwest Educational Development Laboratory, Austin, Texas)*, no. 85.
- Joseph, Dolores. 1984. *Limón on the raw. Tres relatos del Caribe costarricense*. San José: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, Instituto del Libro.
- Laman, Karl Edvard. 1936. *Dictionnaire kikongo-français*. Bruselas: Librairie Falk fils, Georges van Campenhout, Successeur.
- Laribe, Lucette. 1968. *Nombre de Dios et les "regnes de Congos"*. Panamá: Alliance Française Panamá.
- _____. 1969. *Les "regnes de Congos" de Nombre de Dios*. Panamá: Alliance Française Panamá.

- Laurence, Kemlin. 1974. Is Caribbean Spanish a case of decreolization? *Orbis* 23.484-99.
- Lipski, John. 1982. El valle del Chota: enclave lingüístico afroecuatoriano. *Boletín de la Academia Puertorriqueña de la Lengua Española* 10(2).21-36 [1989].
- _____. 1985. The speech of the *negros congos* of Panama: creole Spanish vestiges? *Hispanic Linguistics* 2.23-47.
- _____. 1986a. Lingüística afroecuatoriana: el valle del Chota. *Anuario de Lingüística Hispanica (Valladolid)* 2.153-76.
- _____. 1986b. The *negros congos* of Panama: Afro-Hispanic creole language and culture. *Journal of Black Studies* 16.409-28.
- _____. 1986c. El lenguaje de los *negros congos* de Panama. *Lexis* 10.53-76.
- _____. 1986d. Lingüística afroecuatoriana: el valle del Chota. *Anuario de Lingüística Hispanica (Valladolid)* 2.153-76.
- _____. 1986e. Convergence and divergence in *bozal* Spanish. *Journal of Pidgin and Creole Languages* 1.171-203.
- _____. 1986f. Sobre la construcción *ta* + infinitivo en el español "bozal." *Lingüística Española Actual* 8.73-92.
- _____. 1987a. The Chota Valley: Afro-Hispanic language in highland Ecuador. *Latin American Research Review* 22.155-70.
- _____. 1987b. The construction *ta* + infinitive in Caribbean *bozal* Spanish. *Romance Philology* 40.431-450.
- _____. 1989. The speech of the *negros congos* of Panama. Amsterdam: John Benjamins.
- _____. 1990. Trinidad Spanish: implications for Afro-Hispanic language. *Nieuwe West-Indische Gids* 62.7-26.
- _____. 1991a. On the emergence of *(a)mí* as subject in Afro-Iberian pidgins and creoles. *Linguistic studies in medieval Spanish*, ed. by Ray Harris-Northall and Thomas Cravens, 39-61. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- _____. 1991b. Origen y evolución de la partícula *ta* en los criollos afrohispanicos. *Papia* 1(2).16-41
- _____. 1992a. Sobre el español *bozal* del Siglo de Oro: existencia y coexistencia. *Scripta philologica in honorem Juan M. Lope Blanch*, t. I, 383-396. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- _____. 1992b. Origin and development of *ta* in Afro-Hispanic creoles. *Atlantic meets Pacific: a global view of pidginization and creolization*, ed. Francis Byrne y John Holm, 217-231. Amsterdam: John Benjamins.
- _____. 1993. On the non-creole basis for Afro-Caribbean Spanish. Research Paper No. 24, Latin American Institute, University of New Mexico.
- _____. 1994. El español afroperuano: eslabón entre Africa y América. *Anuario de Lingüística Hispánica* 10.179-216
- _____. 1995. Literary 'Africanized' Spanish as a research tool: dating consonant reduction. *Romance Philology* 49.130-167.
- _____. 1997. El lenguaje de los *negros congos* de Panamá y el *lumbalú* palenquero: función sociolingüística de criptolectos afrohispanicos. *América Negra* 14.147-165.

- _____. 1998a. El español *bozal*. América negra: panorámica actual de los estudios lingüísticos sobre variedades criollas y afrohispanas, ed. Matthias Perl and Armin Schwegler, 293-327. Frankfurt: Vervuert.
- Lipski, John. 1998b. El español de los braceros chinos y la problemática del lenguaje *bozal*. *Montalbán* 31.101-139.
- _____. 1999a. Evolución de los verbos copulativos en el español *bozal*. Lenguas criollas de base lexical española y portuguesa, ed. Klaus Zimmermann, 145-176. Frankfurt: Vervuert.
- _____. 1999b. Sobre la valoración popular y la investigación empírica del 'español negro' caribeño. Identidad cultural y lingüística en Colombia, Venezuela y en el Caribe hispánico, ed. Matthias Perl and Klaus Pörtl., 271-295. Tübingen: Max Niemeyer.
- Lipski, John. 2001. Panorama del lenguaje afrorioplatense: vías de evolución fonética. *Anuario de Lingüística Hispánica* 14.218-315.
- Lipski, John y Armin Schwegler. 1995. Creole: creole Spanish and Afro-Hispanic. Trends in Romance linguistics and philology 5: bilingualism and linguistic conflict in Romance, ed. John Green, Rebecca Posner, 407-433. Berlín: Mouton De Gruyter.
- López Morales, Humberto. 1980. Sobre la pretendida existencia y pervivencia del 'criollo' cubano. *Anuario de Letras* 18.85-116.
- Marrero Lobinot, Francisco. 1984. Nuestros ancestros de las Antillas francesas. Panama: n. p.
- Martínez Gordo, Isabel. 1982. Lengua "bozal" como lengua criolla: un problema lingüístico. *Santiago* 46.47-53.
- Megenney, William. 1980. Sub-Saharan influences in *Palenquero* and *Barloventero*. *Revista/Review Interamericana* 10.143-155.
- _____. 1985a. La influencia criollo-portuguesa en el español caribeño. *Anuario de Lingüística Hispánica* (Valladolid) 1.157-80.
- _____. 1985b. Africa en Venezuela: su herencia lingüística y cultura literaria. *Montalbán* 15.3-56.
- _____. 1989. Black rural speech in Venezuela. *Neophilologus* 73.52-61.
- _____. 1990a. Africa en Santo Domingo: la herencia lingüística. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.
- _____. 1990b. Basilectal speech patterns of Barolvento, Venezuela. *Journal of Caribbean Studies* 7(2-3).245-260.
- _____. 1990c. Barlovento, los Andes y las tierras bajas: parangón de características fonológicas. *Montalbán* 22.147-174.
- _____. 1993. Elementos criollo-portugueses en el español dominicano. *Motalbán* 25.149-171.
- _____. 1996. El cambio lingüístico y el palenquero colombiano. Ponencia presentada al Seminario Internacional "Palenque, Cartagena y Afro-Caribe," Cartagena de Indias, agosto de 1996. Será publicada en las actas.
- Mena García, María. 1984. La sociedad de Panamá en el siglo XVI. Sevilla: Excma. Diputación Provincial de Sevilla.
- Minority Rights Group (ed.). 1995. No longer invisible: Afro-Latin Americans today. Londres: Minority Rights Publications.

- Mosonyi, Esteban Emilio, María Hernández, Elizabeth Alvarado. 1983. Informe preliminar sobre la especificidad antropolingüística del "luango" de Barlovento. Actas del III Encuentro de Linguistas, 159-167. Caracas: Instituto Pedagógico de Caracas, Departamento de Castellano, Literatura y Latín, Departamento de Idiomas Modernas.
- Naro, Anthony. 1978. A study on the origins of pidginization. *Language* 45.314-347.
- Nelson, Wolfred. 1971. *Cinco años en Panamá (1880-1885)*. Panamá: Editorial Universitaria.
- Núñez Cedeño, Rafael. 1982. El español de Villa Mella: en desafío a las teorías fonológicas modernas. In Alba (ed.), 221-236.
- _____. 1987. Intervocalic /d/ rhotacism in Dominican Spanish: a non linear analysis. *Hispania* 70.363-368.
- Ortiz López, Luis. 1998. *Huellas etno-sociolingüísticas bozales y afrocubanas*. Frankfurt: Vervuert.
- Otheguy, Ricardo. 1973. The Spanish Caribbean: a creole perspective. *New Ways of Analyzing Variation in English*, ed. by Charles-James Bailey, Roger Shuy, 323-39. Washington: Georgetown University Press.
- Paredes-Candia, Antonio. 1984. *Cuentos populares bolivianos (de la tradición oral)*. La Paz: Librería-Editorial Popular. 3rd ed.
- Perl, Matthias. 1982. Creole morphosyntax in the Cuban 'habla bozal.' *Studii si Cercetari Lingvistice* 5.424-33.
- _____. 1984. Las estructuras de comunicación de los esclavos negros en Cuba en el siglo XIX. *Islas* 77.43-59.
- _____. 1985. El fenómeno de descriollización del 'habla bozal' y el lenguaje coloquial de la variante cubana del español. *Anuario de Lingüística Hispánica (Valladolid)* 1.191-202.
- _____. 1987. "Habla bozal"--eine spanisch-basierte Kreolsprache? Matthias Perl (ed.), *Beiträge zur Afrolusitanistik und Kreolistik*, 1-17. Berlin: Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Sprachwissenschaft, Linguistische Studien 172.
- _____. 1988. Rasgos poscriollos léxicos en el lenguaje coloquial cubano. *Thesaurus* 43.47-64.
- _____. 1989a. El "habla bozal" ¿una lengua criolla de base española? *Anuario de Lingüística Hispánica (Valladolid)* 5.205-220.
- _____. 1989b. Algunos resultados de la comparación de fenómenos morfosintácticos del "habla bozal," de la "linguagem dos musseques," del "palenquero," y de lenguas criollas de base portuguesa. *Estudios sobre español de América y lingüística afroamericana*, 368-380. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- _____. 1989c. Zur Präsenz des kreolisierten Portugiesisch in der Karibik--ein Beitrag zur Dialektologie des karibischen Spanisch. *Beiträge zur romanischen Philologie* 28.131-148.
- _____. 1989d. Zur Morphosyntax der Habla Bozal. *Vielfalt der Kontakte: Beiträge zum 5. Essener Kolloquium über "Grammatikalisierung: Natürlichkeit und Systemökonomie,"* ed. Norbert Boretzky, Werner Enninger, Thomas Stolz, 81-94. Bochum: Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer.

- Perl, Matthias and Sergio Valdés. 1991. Español vestigial y minorías lingüísticas en Cuba. *El español de América*, Actas del III Congreso Internacional de El Español de América, ed. by C. Hernández, G. de Granda, C. Hoyos, V. Fernández, D. Dietrick, Y. Carballera, t. III, 1305-1309. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- Pizarroso Cuenca, Arturo. 1977. *La cultura negra en Bolivia*. La Paz: Ediciones ISLA.
- Reinecke, John. 1937. *Marginal languages: a sociological survey of the creole languages and trade jargons*. Tesis doctoral inédita, Yale University.
- Rhodes, Elizabeth. 1998. Saracundé of Panama: a look at the dance on the street and on the stage. *The art of the moment: looking at dance performance from inside and out* (Proceedings of the 31st Annual Conference Congress on Research in Dance), ed. Nancy Stokes, 133-140. Columbus: Ohio State University, Department of Dance.
- Romero, Fernando. 1975. "Rey Bayano" y los negros panameños en los mediados del siglo XVI. *Hombre y Cultura* 3(1).7-39.
- Schwegler, Armin. 1991. El español del Chocó. *América Negra* 2.85-119.
- _____. 1994. Black Spanish in highland Ecuador: new data and fuel for controversy about the origin(s) of Caribbean Spanish. Conferencia presentada en el XXIV Linguistic Symposium on Romance Languages, University of Southern California y University of California, Los Angeles.
- _____. 1996a. "Chi ma nkongo": lengua y rito ancestrales en El Palenque de San Basilio (Colombia). Frankfurt: Vervuert. 2 vols.
- _____. 1996b. La doble negación dominicana y la génesis del español caribeño. *Hispanic Linguistics* 8.247-315.
- _____. 1999. Monogenesis revisited: the Spanish perspective. *Creole genesis, attitudes and discourse*, ed. by John Rickford and Suzanne Romaine, 235-262. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins (Creole Language Library vol. 20).
- Smith, Ronald. 1975. *The society of los Congos of Panama*. Tesis doctoral inédita, Indiana University.
- Sojo, Juan Pablo. 1986. *Estudios del folklore venezolano*. Los Teques: Biblioteca de Autores y Temas Mirandinos, Instituto Autónomo Biblioteca Nacional y de Servicios de Bibliotecas.
- Spedding, Alison. 1995. Bolivia. En *Minority Rights Group* (ed.), 319-344.
- Tejeira, Gil Blas. 1964. *El habla del panameño*. Panama: Ministerio de Educación, Dirección Nacional de Cultura.
- Tejeira Jaén, Bertilda. 1974. Los congos de Chepo. *Patrimonio Histórico* 1(3).129-48.
- Thompson, Robert. 1961. A note on some possible affinities between the creole dialects of the Old World and those of the new. *Creole Language Studies* 2.107-113. (Proceedings of the Conference of Creole Language Studies, ed. by Robert Le Page, London: Macmillan).
- Wagner, Max Leopold. 1949. *Lingua e dialetti dell'America spagnola*. Florence: Edizioni "Le Lingue Estere."
- Whinnom, Keith. 1956. *Spanish contact vernaculars in the Philippines*. Hong Kong: Hong Kong University.
- _____. 1965. Origin of European-based creoles and pidgins. *Orbis* 14.510-27.
- Wilson, Carlos Guillermo. 1982. Sinópsis de la poesía afro-panameña. *Afro-Hispanic Review* 1(2).14-16.

Yacou, Alain. 1977. A propos du parler bossal, langue créole de Cuba. *Espace Créole* 2.73-92.

Ziegler, Douglas-Val. 1981. A preliminary study of Afro-Cuban creole. Manuscrito inédito, San Diego State University.

Notas:

¹ Ha ocurrido lo mismo en las aldeas afrocostarricenses (por ejemplo Limón), donde antillanos de habla franciolla estaban rodeados de hablantes del inglés criollo. En un cuento que reproduce el habla de los afrolimonenses, un personaje de Joseph (1984: 31) dice *para mí no puede saber*, aparentemente un calco de la construcción *pa-mwe* en el francés criollo. También encontramos ejemplos de *(para) mí* en algunos textos afrocubanos y afrodominicanos (Lipski 1993, 1994a): *colazón pa mí ta brincando dentro la pecho como la cuebro* (Benítez del Cristo 1930); *No señó, vegüenza no e pa mí, e pa amo Tomá.* (Berenguer y Sed 1929).