

CAPITULO IV

LAS LENGUAS AFROCUBANAS

Como la lengua es el vehículo del pensamiento o la expresión de formas particulares de sensibilidad, la mejor manera de discernir el proceso de lo que llamo la aculturación formal seguirá siendo aún el estudio de las modificaciones del idioma.

ROGER BASTIDE

En el primer tomo de esta obra nos referimos a la gran heterogeneidad étnica de la población africana transportada a Cuba durante los tres siglos y medio de la trata. A esto puede agregarse, como consecuencia, la enorme diversidad de lenguas que predominaba entre los esclavos. En la Isla hicieron su entrada, desde los primeros años de la institución, decenas -si no cientos- de idiomas y dialectos (muchos mutuamente ininteligibles) pertenecientes a grupos, ramas, subfamilias y aún familias lingüísticas diferentes. Algunos, los hablados por un número importante de esclavos y empleados además para propósitos religiosos, han llegado hasta nuestros días. Otros, casi todos, fueron desapareciendo en sucesivas generaciones.

El repertorio comunicativo de un grupo humano está íntimamente ligado a su realidad histórica, económica y social. La trata produjo un resquebrajamiento de las estructuras culturales y sociales de los africanos transportados a América, y trajo consigo, además, una enorme dislocación lingüística. En primer lugar, ya lo sabemos, los traficantes procuraban cargar sus barcos con negros de variada procedencia para aminorar así las posibilidades de sublevación. Y si bien es cierto que en la costa occidental de Africa existían una serie de lenguas *pídgines* que servían de instrumento de comunicación entre africanos de diversas tribus y entre aquellos y los europeos, ellas no eran conocidas por todos y su uso estaba restringido a situaciones muy específicas, casi todas de comercio o intercambio. Una vez llegados a Cuba, esclavos de diversas lenguas se encontraban conviviendo en un mismo sitio y se enfrentaban, además, a un nuevo idioma: el español de sus amos.

En ocasiones ocurría que un negro no pudiera establecer contacto con otros que hablaran su mismo lenguaje. Lydia Cabrera relata así el dramático caso de Tá Joaquín Bolaño: "Tá Joaquín olugó iba a la fiesta, y aunque tocaba y muy bien, cuando le preguntábamos: Tá Joaquín, ¿por qué no canta? el viejo se entristecía y nos contestaba, -Ay, yijo, yo no tiene carabela aquí. Lo mismo le ocurría a otros muchos congos, que tocaban tambor y no cantaban porque eran de otra nación

y hablaban otro dialecto”.¹ El ejemplo de Tá Joaquín ilustra, en forma precisa, lo que sucedía al esclavo cuando llegaba a Cuba. Algunos, muchos, mantenían sus lenguas originarias y las empleaban para conversar con sus compatriotas y para celebrar sus ritos. Otros, como Tá Joaquín Bolaño, no tenían la suerte de poder compartir sus vidas con personas que hablaran su mismo idioma. La mayoría, desde temprano, empleaba el *bozal*, un código pidginizado y posteriormente criollizado, creado por los esclavos de Cuba, Puerto Rico, Panamá, Colombia y otras posesiones españolas en América. El *bozal*, que será analizado en un próximo acápite, servía como medio de comunicación entre los negros que no tenían otro vehículo lingüístico común y en las ocasiones -no muy frecuentes- en que departían amos y esclavos.

En situaciones de contacto lingüístico prolongado casi siempre se impone una de dos alternativas: 1) Retención de las lenguas nativas en ciertos contextos comunicativos -usualmente intraétnicos- y adquisición del idioma dominante como medio de comunicación interétnica y en contextos formales y oficiales. Esta posibilidad, conocida con el nombre de *diglosia*, crea una suerte de estabilidad lingüística y, de mantenerse, favorece la conservación de los códigos originarios. 2) Pérdida de las lenguas nativas y desplazamiento cada vez mayor hacia el idioma dominante, en nuestro caso, el español. En el Caribe (y Cuba no es una excepción) este desplazamiento hacia la lengua del superestrato frecuentemente resultó en un proceso de criollización -y posteriormente de descriollización- que discutiremos más adelante. Curiosamente en la Isla, por sus particulares circunstancias históricas, se dieron las dos alternativas. Es indudable que las fuerzas que promovían la adquisición del español fueron las decisivas. Pero no es menos cierto que algunas lenguas africanas, bajo el amparo de sus funciones religiosas, lograron sobrevivir hasta hoy.

En el primer volumen de esta obra vimos que la historia de la esclavitud cubana puede dividirse en dos etapas perfectamente delimitadas: el período pre-plantacional y el período plantacional. Y este hecho ha tenido consecuencias importantes en la conformación cultural y lingüística del país. En la época pre-plantacional, como sabemos, el número de esclavos era relativamente reducido y, lo que es aún más importante, la población de color se encontraba, por lo general, en estrecho contacto con la blanca. Las fuerzas que propugnaban por una españolización lingüística progresiva de los negros eran, sin duda, poderosísimas. El africano, durante esta etapa, trabajaba en las casas de los blancos y laboraba en los campos junto a los blancos. Las condiciones eran sumamente

1. Cabrera (1970 b), pp. 66-67.

favorables a un proceso de adquisición del castellano relativamente rápido. Es más, hemos visto que en la Cuba de entonces existía la posibilidad -remota, pero real- de una cierta movilidad social para la población de color. Y el ascenso social, como en todos los lugares del mundo, implica el acceso a la lengua de prestigio.

No podemos olvidar, sin embargo, lo complejo de la situación cubana. Y es así que, si bien unos factores conspiraban hacia la eliminación de todo idioma que no fuera el español, había otros que favorecían la retención de las lenguas africanas. En primer lugar, a Cuba continuaban llegando, de forma bastante regular, esclavos que no hablaban español. Es decir, que el contacto con el continente africano se mantenía de manera sistemática. Segundo, tanto las culturas africanas como la colonial se caracterizaban por su conservadurismo, su apego a la tradición. Finalmente, la institución de los Cabildos permitía que se reunieran periódicamente los esclavos de un mismo origen étnico y lingüístico.

La comunicación del Obispo Pedro Agustín Morell de Santa Cruz a S.M. el Rey de España, de fecha seis de diciembre de 1755, da fe de la pluralidad lingüística y cultural cubana en el momento de transición de la sociedad pre-plantacional a la plantacional. Morell explica al Rey que ha encomendado la evangelización de los esclavos al Padre don Manuel José Rincón y dice: "Mandele que los instruyese en la doctrina cristiana, y les asistiese en la hora de su fallecimiento, porque vivían y morían como brutos. Y para que estas funciones se practicasen con más satisfacción le previne, por fin, cuidara de que sus congregantes se aplicasen a aprender las lenguas de las naciones de los mismos negros".² Se refiere asimismo al *bozal* (que para él no era otra cosa que un modo peculiar de pronunciar el español) y añade: "Por otra parte es preciso hacernos cargo de que, lo limitado de sus capacidades y la falta de inteligencia perfecta de nuestro idioma es causa de que no perciban con prontitud lo que se les dice.....Necesitan, pues, de ministro particular, que acomodándose a su rudeza, les hable con mucha claridad, repitiéndoles muchas veces unas mismas cosas, y que materialmente se les explique con los acentos y modo chambón con que ellos pronuncian la lengua castellana".³ Idéntica preocupación animaba, en el siglo XVII, al sacerdote Alonso de Sandoval con respecto a los negros de Cartagena.⁴

Es decir, que en la época pre-plantacional existía en Cuba una especie de espectro o continuo lingüístico que iba desde la multiplicidad de lenguas africa-

2. Marrero (1980), p. 159.

3. Marrero (1980), p. 160.

4. Ver Granda (1978), pp. 350-361 y Alonso de Sandoval (1627).

nas en un extremo, al español peninsular y vernáculo en el otro, con el bozal en los puntos intermedios. La población cubana de color podía hallarse en cualquiera de los momentos de este espectro. Mientras más cercano se estuviese a Africa, más próximo se estaba a uno de los extremos. Mientras más se hubiese ascendido en la escala social, mediante la libertad y la educación, más cerca se hallaba del otro. Muchos, quizás la mayoría, podían moverse en una u otra dirección, dependiendo de las situaciones comunicativas en que se encontrasen: un descendiente de esclavos, por ejemplo, podría hablar con ciertos miembros de su familia, o en las reuniones religiosas, en lengua africana; con sus amigos en bozal y, en ciertos contextos formales, se comunicaría en español más o menos estándar. Aunque en fecha mucho más reciente, una vieja informante de Lydia Cabrera, hija de lucumí y congo, ilustra este concepto: “En la casa tenía que hablar yeza y congo, y a la par que iba aprendiendo a rezar y el catecismo, aprendía a rezar, a saludar y a rogar en lengua (africana)”.⁵ La misma Lydia Cabrera recuerda que José de Calazán Herrera, uno de sus mejores informantes, generalmente hablaba con ella en español estándar, pero cuando se emocionaba o enojaba regresaba al “bozal”.⁶ De igual modo, algunas instituciones, como el Cabildo, favorecían un extremo del continuo; mientras que otras, como la manumisión y la educación para la población de color, el otro. Sin embargo, es muy probable que si las circunstancias históricas no hubiesen cambiado radicalmente las características sociales de Cuba, el desplazamiento hacia la lengua y la cultura españolas habría sido mucho más acelerado y, posiblemente, no podríamos hablar hoy de una cultura afrocubana tan definida.

El cambio de dirección de la economía cubana hacia una de producción azucarera de base plantacional alteró, en forma dramática, el “status quo”. Es preciso recordar que en el XIX cubano fueron introducidos en la Isla más del doble de los africanos llevados a ella en siglos anteriores. Y todo proceso de repoblación masiva trae consigo inevitables secuelas culturales, sociales y lingüísticas. El siglo XIX es el siglo de la *africanización* o, si se quiere, de la *re-africanización* de Cuba. Las condiciones que propiciaban una integración relativamente rápida a la cultura hispánica se trastocaron de la noche a la mañana. Aunque es preciso recordar que estas nuevas realidades surgieron sobre las bases de la sociedad pre-plantacional anterior y esto también tuvo consecuencias importantes.

5. Cabrera (1983), p. 42.

6. Lydia Cabrera, comunicación personal.

La situación de la gente cubana “de color” se vuelve, en la sociedad plantacional, aún más intrincada. El contacto con Africa se intensifica. Los nuevos esclavos eran llevados en gran número a los ingenios y obligados a vivir allí, casi aislados, en *barracones*, según vimos en el capítulo III del primer tomo de esta obra. En consecuencia, las relaciones con la población de habla española no eran ya tan frecuentes y estrechas como antes. El barracón, por eso, actúa como promotor de un proceso lingüístico de *pidginización* y de *criollización* (con el desarrollo del *bozal*), que facilitaba la comunicación entre esclavos de diverso origen obligados a convivir en estrecha compañía. Los barracones, empero, no eran entidades totalmente heterogéneas. En su interior había ciertos grupos étnicos mayoritarios que, lógicamente, tendían a hablar en sus propias lenguas. En las décadas de 1850 y 1860 el origen de los esclavos en los ingenios cubanos era el siguiente.⁷

<i>Origen</i>	<i>% del total</i>
Lucumí	34.52
Carabalí	17.37
Congo	16.71
Gangá	11.45
Mina	3.93
Bibí	2.84
Otros	13.18

En la etapa plantacional de la historia cubana nos enfrentamos de nuevo a un espectro lingüístico similar al del período precedente, pero las fuerzas que propugnaban por un desplazamiento rápido hacia el español distaban mucho de ser tan poderosas como antes. En las regiones donde predominaba la producción azucarera y, por ende, el barracón, los esclavos aparecían en un extremo del continuo; en los centros urbanos importantes los esclavos domésticos y la población libre de color se hallaban en condiciones que favorecían el movimiento en la otra dirección. Posteriormente, la supresión de la trata, la abolición de la esclavitud y otros acontecimientos históricos impulsaron, en unas regiones más que en otras, la descriollización del bozal y el desplazamiento hacia el español, con la retención de ciertas lenguas africanas para propósitos cada vez más restringidos, fundamentalmente religiosos. Como consecuencia de tan complicado proceso lingüístico se han conservado en la Isla tres lenguas de origen africano, además

7. Moreno Fraginals (1978), vol II, p. 9

del *bozál*: el *lucumí* o *anagó*, empleado en los ritos de la Regla de Ocha o Santería; el *abakuá* utilizado en las ceremonias de la Sociedad Secreta Abakuá; y el *congo*, que encontramos en las diversas Reglas Congas. A estudiarlas dedicaremos los próximos acápite.

El Yoruba en Cuba: la lengua lucumí.

De todos los idiomas de procedencia africana empleados en Cuba, el más importante, por la extensión de su uso, es el *lucumí* o *anagó*. Ya vimos, en el primer tomo de esta obra, que *lucumí* era el término empleado en Cuba y otros lugares de la América hispana para denominar a los yorubas y a su lenguaje común. En 1951, William Bascom señaló que el yoruba se hablaba aún en ciertos lugares de Cuba: “Cuando hice preguntas en yoruba recibí respuestas adecuadas en yoruba y, más tarde, tuve que contestar preguntas que se me hicieron en yoruba”.¹ El investigador, además, hizo oír cintas grabadas en *lucumí* a un yoruba nigeriano, quien le informó que las grabaciones cubanas estaban en dialecto Jeshá (*yesa* o *yeza* en Cuba). Sabemos también del caso de Morgan, estibador del puerto de Cárdenas, que podía comunicarse en *lucumí* con marineros yorubas.²

Una breve comparación entre expresiones recogidas por Lydia Cabrera en Cuba y su correspondiente forma yoruba sirve para ilustrar el grado de semejanza léxica entre el *lucumí* y el yoruba. Utilizamos para ello el *Anagó: Vocabulario Lucumí* de Cabrera y el *Vocabulary and Dictionary of the Yoruba Language* de Crowther, obra publicada en el siglo XIX.³

1. Bascom (1951), p. 17.
2. Cabrera (1970 a), p. 16.
3. Resulta interesante dar a conocer la historia del Obispo Samuel Crowther. Crowther era un esclavo yoruba, liberado por los ingleses antes de ser embarcado para el Nuevo Mundo. Fue conducido a Freetown, Sierra Leona, donde se educó bajo los auspicios de la Church Missionary Society. Allí comenzó a estudiar formalmente el yoruba, su idioma nativo. Después de participar en la expedición del Níger hacia territorio yoruba, auspiciada por la citada sociedad misionera, se hizo sacerdote y llegó a ser Obispo. Los esfuerzos de Crowther contribuyeron en gran medida a la estandarización de la lengua yoruba y la ortografía propuesta por él y otros estudiosos permanece casi sin transformaciones hasta nuestros tiempos. Si en lugar de haber sido liberado, Crowther hubiese llegado como esclavo a Cuba, por ejemplo, habría pasado su vida cortando caña de azúcar y nada sabríamos hoy acerca de él. Ver sobre esto Pulleyblank (1987), pp. 971-972.

<i>Español</i>	<i>Lucumí</i>	<i>Yoruba</i>
padre	babá	babba ⁴
maíz	abadu	agbado
cuchara	abako	igbakọ
zapato	abatá	bàta
negro	dudú	dudu
devoto, creyente	aborisá	abọrisá ⁵
abanico	abebé, abeberé	abẹbẹ
espíritu viajero que encarna en los niños y les causa la muerte	abikú	abikú
saludo al entrar a una casa	agó	àgo
campana	agogó	agogo
escoba	bale	igbalẹ, alẹ
saludar con respeto, venerar	foribale	foribalẹ
fango	eré	ẹre
agua	omí	omi

4. En publicaciones más recientes esta palabra aparece escrita como "babá". Véase, por ejemplo, Rowlands (1969). Nos parece importante, sin embargo, utilizar como base de comparación el diccionario de Crowther, ya que al ser más antiguo, puede representar un yoruba más próximo al lucumí cubano.
5. Crowther define este término como "un adorador de dioses falsos, idólatra". Crowther (1969), segunda parte (Yoruba-inglés), p. 3.

Podríamos continuar citando ejemplos *ad infinitum* pero basten los anteriores para comprobar que el léxico lucumí es, efectivamente, yoruba. Lydia Cabrera nos ha relatado la gran sorpresa de Alfred Metraux cuando visitó en su compañía pueblos matanceros como El Perico, donde los viejos hablaban corrientemente en lucumí.⁶ Pierre F. Verger recuerda asimismo el asombro de su amigo Nourou Dams, natural de Porto Novo, capital de la antigua colonia del Dahomey, al escuchar de labios de Lydia Cabrera frases yorubas, de timbres un poco arcaicos, mas perfectamente comprensibles.⁷

Para comprender las diferencias entre el lucumí y el yoruba, casi todas promovidas por el contacto del primero con el castellano, es conveniente comparar el inventario de fonemas -es decir, los sonidos distintivos- del yoruba y el español cubano.

Cuadro No. 1: Fonemas segmentales del Yoruba⁸

Vocales orales	i	u				
	e	o				
	E	O				
	a					
Vocales nasalizadas	ĩ	ũ				
	Ē	Ō				
Consonantes						
	Oclusiva	Fricativa	Nasal	Lateral	Vibrante	Semivocal
Bilabial	b		m			

6. Lydia Cabrera, comunicación personal.

7. Verger (1987), p. 69.

8. Cuadro adaptado de Pulleyblank (1987), p. 973.

	Oclusiva	Fricativa	Nasal	Lateral	Vibrante	Semivocal
Labio-dental		f				
Alveolar	t d	s		l	r	
Palato-alveolar		ʃ				
Palatal	j					
Velar	k g					y
Labio-velar	kp gb					w
Glottal		h				

Como vemos, el Yoruba posee un complejo sistema vocálico: siete vocales orales y cuatro nasalizadas. Los fonemas /i, u, e, o, a/ se realizan en forma parecida a sus correspondientes españolas. /E/ y /O/ se aproximan en su pronunciación a las vocales de las palabras inglesas “set” y “caught”. Se representan ortográficamente como *ẹ* y *ọ*, respectivamente. Las vocales nasalizadas se representan en la escritura de dos maneras: vocal seguida de “n”, cuando la vocal nasalizada sigue a una consonante oral (*fún* [fū] “dar”); y como una vocal simple en aquellos casos en que sigue a una consonante nasal (*mo* [mŌ] “saber”).

La consonante /ʃ/ se pronuncia con un sonido similar a la “sh” inglesa y se escribe “s”. El fonema /j/ es similar al sonido africado /jʃ/ en palabras inglesas como “James” y “George”. En yoruba este sonido se representa ortográficamente como *j*, pero en la transcripción que Lydia Cabrera hace del lucumí lo escribe, a la manera española, con *y* o *ll*. Por ejemplo: la palabra yoruba “jale” (robar) aparece en *Anagó* escrita como “yale”; el vocablo yoruba “jamba” (maldad) en lucumí aparece como “yamba”. La fricativa glotal /h/, de aspiración suave similar a la “jota” cubana, ha sido transcrita en lucumí con la letra *j*. Así el término yoruba “húko” (tos) se escribe en lucumí “júko”.

Merecen atención especial dos consonantes que presentan doble punto de

articulación: oclusión *simultánea* de los labios y el *velum*. La sonora /gb/ se representa ortográficamente utilizando los dos grafemas *gb*, puesto que es necesario distinguir esta consonante de /b/, que también existe en el sistema. La sorda /kp/ se representa exclusivamente como *p*, ya que dicha consonante de articulación simple no aparece en el inventario yoruba. Así, por ejemplo, la palabra *pon* (agua) se pronuncia [kpŃ]. El fonema /n/ no aparece en el cuadro anterior porque es difícil ubicarlo en lo que respecta a punto de articulación. En yoruba, a diferencia del español, una consonante nasal puede constituir una sílaba, especialmente al comienzo de una palabra.⁹ La nasal silábica es representada ortográficamente por *n* o por *m*, ya que su pronunciación es variable. Si el segmento siguiente es una vocal -caso que no es muy frecuente- la nasal silábica se pronuncia en forma velar. Si el fonema que sigue es una consonante, la nasal se asimila al punto de articulación de dicha consonante. En yoruba se utiliza el grafema *m* antes de *b* y se usa *n* en los demás casos.¹⁰

El contacto del yoruba con el español de la Isla dio lugar, como veremos, a una serie de modificaciones que distinguen a aquel del lucumí, es decir del yoruba cubano. Los sonidos distintivos del español insular son los siguientes:

Cuadro No. 2: Fonemas segmentales del español cubano.

Vocales	i	u				
	e	o				
			a			
Consonantes						
	Oclusiva	Fricativa	Nasal	Lateral	Vibrante	Semivocal
Bilabial	p b		m			

9. En algunos dialectos del inglés sobre todo en el habla rápida y coloquial, una nasal puede ser silábica al final de una palabra solamente. La palabra "cotton" (algodón), por ejemplo, puede en ocasiones pronunciarse como "cottn".

10. Ver Pulleyblank (1987), pp. 973-974. Y Rowlands (1969), pp. 6-7.

	Oclusiva	Fricativa	Nasal	Lateral	Vibrante	Semivocal
Labio-dental		f				
Dental	t d					
Alveolar		s	n	l	r rr	
Palatal	ç		ñ			y
Velar	k g					
Labio-velar						w
Glotal			h			

Si comparamos los cuadros anteriores observamos que el sistema vocálico del yoruba y el español son muy divergentes: el último posee solamente cinco vocales orales, mientras que el primero cuenta con siete vocales orales y cuatro nasales. En lo que respecta al lucumí, Olmsted (1953) reporta la existencia de las siete vocales orales características del yoruba, pero no se refiere a las nasalizadas, ya que las analiza como una combinación de vocal seguida de una consonante nasal. En la actualidad, casi siempre encontramos solamente cinco vocales orales similares a las del castellano y las vocales nasalizadas han sido reorganizadas, sobre todo en los más jóvenes, como vocales orales seguidas de /n/ o /m/. Veamos algunos ejemplos: en las palabras yorubas *adé* [adé] “corona” y *adete* [adEtE] “lepra” hallamos los fonemas vocálicos /e/ y /E/. En lucumí tenemos dos palabras casi idénticas para expresar los mismos significados: *adé* [adé] y *adeté* [adeté], pero las dos vocales tradicionales del yoruba han sido reducidas a una sola, en este caso la más parecida a la /e/ española. También, el vocablo yoruba *ikun* [ikŭ] “vientre” aparece en Cuba como *ikún* [ikún], es decir, no con una vocal nasalizada al final, sino con una vocal seguida de /n/. Esta transformación, así como el hecho de que el español no admite una nasal silábica, tuvo consecuencias importantes en la estructura silábica del lucumí. El yoruba posee tres tipos de sílabas: las constituídas por una vocal, las formadas por una consonante seguida de una vocal, y las realizadas por una nasal silábica.

Contrariamente a lo que ocurre en castellano, no existen en yoruba grupos de consonantes en ninguna posición, ni sílabas que terminen en consonantes.¹¹ Ahora bien, el lucumí, siguiendo los patrones del español, frecuentemente antepone una vocal a la nasal silábica en posición inicial (por ejemplo, *nkan* "cosa" se dice *enko* en lucumí) y eso hace que en aquél encontremos sílabas formadas por vocal seguida de consonante. Es decir, el lucumí posee tres clases principales de sílabas: las constituídas por una vocal, las de una consonante seguida de vocal y las de una vocal seguida de consonante. En algunos pocos informantes, particularmente entre los más viejos, se encuentra, de modo variable, la nasal silábica.

En lo que respecta a las consonantes, el lucumí muestra también una poderosa influencia del castellano. El fonema yoruba /ʃ/ -que, como vimos, se pronuncia como la "sh" inglesa- se convierte en el lucumí /ç/, similar a la "ch" española. Es así que la diosa de los ríos se denomina *Oshun* [oʃũ] en yoruba, pero *Ochún* [oçũ] en lucumí.¹² Aparece también en este idioma el fonema /ñ/, que no forma parte del sistema yoruba. Y aunque Olmsted incluye los sonidos distintivos /gb/ y /kp/ como parte del lucumí, en la mayor parte de los casos éstos han sido reemplazados por /b/ y /p/. La escritura da fe de esta sustitución: la palabra *gbogbo* (todo) aparece escrita en unas libretas como *gbogbo* y en otras como *bobo*. Por último, el sistema tonal del yoruba, con distintos niveles que distinguen significado, ha sido reemplazado por patrones de entonación característicos del español. A nivel subfonemático, sin embargo, se preservan en lucumí algunas características del yoruba que contradicen las del castellano: las oclusivas sordas /b/, /d/, /g/ en posición intervocálica [en palabras como *ebó* (ofrenda), *Ogún* (el dios de los metales) y *odé* (cazador)] se realizan como oclusivas y no como fricativas. En español, en este contexto, ocurriría una variante fricativa. Este fenómeno en particular, como veremos, tendrá interesantes consecuencias en la escritura del lucumí por parte de los santeros.

Después de reflexionar acerca de los cambios lingüísticos sufridos por el lucumí cabe preguntarse: ¿cómo es posible que esta lengua haya sobrevivido a transformaciones que necesariamente deben conducir a una probable ambigüedad de significado? ¿Cuáles son las razones que han llevado a dichos cambios?

11. Ver Rowlands (1969), pp. 6-7.

12. En realidad, hallamos una vacilación entre los sonidos "sh" y "ch" en lucumí. Ciertos informantes, en algunas ocasiones utilizan "sh", pero esta realización no es nada frecuente. Olmsted (1953) incluye /ç/ en el inventario fonológico del lucumí, no así /ʃ/

La respuesta, en ambos casos, se halla en las funciones restringidas del lucumí que, en nuestros tiempos, se ha convertido en un código estrictamente religioso, aprendido de memoria por sus usuarios y repetido en fórmulas prescritas que supuestamente los Orichas comprenden sin dificultad. Incluso en el contexto ritual, las formas de aprendizaje de la lengua han sufrido cambios importantes y si bien es cierto que parte de dicho conocimiento lingüístico se realiza informalmente, mediante la asistencia a los ritos religiosos, también lo es que hoy en día, y particularmente en el exilio, el aprendizaje formal es bastante deficiente. Antiguamente, el santero recién iniciado en Regla de Ocha recibía lecciones de "lengua" por parte de sus padrinos. Hoy muchos de éstos carecen del tiempo o de la competencia para enseñarla a sus ahijados. El resultado es que, en un gran número de casos, los nuevos santeros aprenden las oraciones a través de una fuente escrita: un libro o una libreta y, carentes de un modelo oral, las pronuncian siguiendo las reglas de su español nativo.

Lydia Cabrera, con su envidiable oído, fue la primera en proporcionarnos datos para establecer el mecanismo de acercamiento fonológico del lucumí al español. Al anotar las múltiples variantes de un vocablo nos sugiere pistas acerca del complejo proceso. Refiriéndose a las libretas manuscritas que circulaban entre los santeros, nos dice en su introducción a *Anagó*: "Es interesante, en cambio leerlas con sus propios autores, que pronuncian las palabras como las escucharon de sus mayores y las escribieron como Dios les dio a entender. Lo que explica la diferencia, el abismo que suele mediar entre la palabra dicha y la palabra escrita. (Orgún, por Ogún; erbó, por gbó; bóbo por gbógbo o bógbo, etc.)"¹³

El tema de las relaciones entre la palabra oral y la escrita en lucumí es en extremo sugerente y aquí nos limitaremos a examinar brevemente los tres ejemplos que Lydia Cabrera nos brinda en el párrafo que acabamos de citar y a hacer unas pocas anotaciones adicionales. Los dos primeros casos mencionados por la investigadora -Orgún por Ogún y erbó por gbó o ebó- son los más interesantes desde el punto de vista lingüístico y obedecen al mismo principio. Los informantes de Cabrera hablaban, en su mayoría, el español propio de las clases populares de la región occidental de Cuba y bien es sabido que, en esa variedad dialectal, la "r" y la "l" finales de sílaba o de palabra frecuentemente se asimilan a la consonante siguiente, resultando en una geminación. Este fenómeno ocurre cuando dichos fonemas líquidos preceden a varias consonantes y, muy frecuentemente, antes de /b/, /d/ y /g/. Así, por ejemplo, la palabra

13. Cabrera (1970 a), p. 17.

“carbón” se pronuncia [kabbón], “verde” se dice [bédde], “cuelga” [kuéggga], etc. Ahora bien, estos mismos hablantes siguen una regla generalizada del español, ya mencionada anteriormente, que establece que los fonemas /b/, /d/, /g/ cuando se encuentran en posición intervocálica, no se realizan como oclusivos, sino como fricativos. O sea que en la palabra “gago”, por ejemplo, la primera /g/ es oclusiva, pero la segunda no lo es. El yoruba, sin embargo, no sigue esta regla; de modo que la /g/ de “Ogún” y la /b/ de “ebó” no se pronuncian como fricativas, sino como oclusivas. Lo que han hecho los autores de las libretas a las que se refiere Lydia Cabrera ha sido *interpretar* esta característica del yoruba y del lucumí tradicional *siguiendo las reglas inconscientes de su español cubano*: es decir, si “Ogún” y “ebó” no se pronuncian con “b” y “g” fricativas, sino con un sonido que “se parece” a la variante geminada de su dialecto, debe ser porque ante ellas ocurre un fonema líquido como la/r/.¹⁴

El caso de *gbógbó* -que, como vimos, quiere decir “todo” tanto en lucumí como en yoruba africano- es de más fácil explicación. La combinación /gb/ no ocurre en español. Algunos informantes, como hemos visto, mantienen esta consonante yoruba en el lucumí oral. Otros, por el contrario, la simplifican en lo que respecta a punto de articulación, siguiendo, nuevamente, las reglas del español. De ahí que *gbógbó* se convierta en *bóbo*.¹⁵ Otras vacilaciones del sistema de escritura lucumí que hallamos en las libretas se deben a dificultades que presenta *el mecanismo de escritura en castellano*. En este último idioma, ya lo sabemos, no existe el fonema /v/ aunque sí aparece la letra “v” en el discurso escrito. Pues bien, la confusión ortográfica que resulta de ello en español, sobre todo entre personas de poca educación formal, se traslada a las libretas lucumíes y hallamos, por ejemplo, “ebó” o “evó”, “Obara” u “Ovara”. Similar dificultad existe con la letra “h” -que no se pronuncia en castellano- y con el empleo de la “s” y la “z” que, por supuesto, no se distinguen fonológicamente en Cuba. En la libreta del viejo santero Gabino Sandoval y Herrera, gentilmente prestada a nosotros por Lydia Cabrera, hallamos la expresión “*Iyá mí*” (madre mía) transcrita como “*hillamí*” y *Yansa* (nombre de la diosa Oyá) escrito como *Yanzá*. Típicos casos de ultracorrección castellana trasladada al lucumí.

14. Lydia Cabrera nos asegura que jamás escuchó a sus informantes pronunciar el nombre del dios Ogún con una “r”, ésta sólo ocurría en la forma escrita. Elena Iglesias, por su parte, informa que, en Miami, algunos dicen “Orgún”.
15. La consonante yoruba /gb/ se realiza en lucumí unas veces como /b/, según ya hemos visto, y otras como /g/. Es así, por ejemplo que la palabra Osogbo (mala suerte, malo) a veces se halla escrita como Osobo y otras como Osogo.

Ya nos hemos referido, muy superficialmente, a la delimitación de funciones del lucumí y el español, demarcación que comenzó desde tiempos atrás. En el momento del estudio de Bascom -hace ya cuarenta años- éste encontró que, a pesar de que algunos individuos eran capaces de hablar lucumí con fluidez, dicha lengua ya era empleada, fundamentalmente, para propósitos religiosos. Fuera de los contextos rituales, el lucumí era usado, ocasionalmente, en las conversaciones entre negros ancianos, particularmente cuando se deseaba excluir a algún extraño que desconocía dicha lengua. Es decir que, en esa época, el lucumí y el español tenían ya una clara distribución de propósitos: el uno era la lengua ritual cuyo uso se extendía a ciertos momentos de comunicación intra-étnica; el otro era el vehículo de interacción entre los grupos y la lengua nativa de las nuevas generaciones. Gradualmente, pues, el español- y, como veremos, el *bozal*- fue desplazando al lucumí de la mayor parte de sus funciones hasta llegar a la situación actual, que es una de diglosia bastante estable: el yoruba cubano es hoy exclusivamente un lenguaje ritual, empleado en las ceremonias de la Regla de Ocha, mientras que el español es la lengua de las actividades seculares cotidianas.

Incluso en los actos litúrgicos de la Regla de Ocha encontramos eventos que se realizan en español, tales como la adivinación y partes del Asiento o iniciación. En este último ritual, por ejemplo, las preguntas que se hacen al neófito antes de entrar al cuarto sagrado o *igbodu* son formuladas y respondidas en lengua castellana. En este contexto religioso, el uso limitado del español sirve para crear una distinción simbólica entre los miembros iniciados y el catecúmeno, que aún se halla en proceso de transición. Estas ocasiones, sin embargo, son escasas y puede decirse que, en general, las actividades litúrgicas del culto lucumí se realizan en la lengua sagrada.

Ya hemos dicho que la relación del lucumí y el español, en la comunidad afrocubana, es una de diglosia. Este es un término que sirve para identificar ciertos casos de bilingüismo donde coexisten una variedad lingüística que es la lengua nativa del grupo y que sirve como medio de comunicación cotidiana e informal y otro código -conocido con el nombre de "variedad superpuesta"- que casi siempre es adquirido posteriormente y que se emplea, generalmente, en contextos formales: religión, literatura, educación. En el caso cubano actual, el español es la lengua nativa de toda la población y el lucumí se aprende por medio de la instrucción religiosa o mediante la asistencia a celebraciones de Regla de Ocha. Es decir, en nuestro caso el lucumí es la "variedad superpuesta". Ahora bien, por sus particulares circunstancias, la relación entre esta lengua y el español presenta en Cuba características peculiares. En primer lugar, un buen número de situaciones diglósicas posee una tradición de literatura escrita en la variedad

superpuesta, y estos textos son muy estimados por la comunidad lingüística. El lucumí, sin embargo, ha sido transmitido primordialmente por vía oral. El español es el vehículo de la literatura escrita, la lengua de la educación. Segundo, en los contextos diglósicos usuales, la variedad superpuesta tiende a ser estandarizada y casi siempre encontramos libros de gramática, manuales de pronunciación, diccionarios, etc. que establecen normas para el uso correcto de la lengua. En la comunidad lingüística afrocubana el español es el idioma estándar y el lucumí, ya lo hemos visto, exhibe una considerable variación tanto en su pronunciación como en su escritura. Como expusimos anteriormente, este lenguaje ha sido transmitido oralmente de generación en generación y no es hasta fecha relativamente reciente que ha comenzado a ser escrito en “libretas” que contienen oraciones, leyendas y cánticos religiosos. El sistema de escritura ha sido primordialmente fonético y moldeado por la ortografía española.

Las peculiares características de esta situación de bilingüismo se hacen más comprensibles cuando analizamos otra categoría asociada a los casos de diglosia: el prestigio relativo de las variantes. En gran número de dichos contextos, la variante superpuesta es la de mayor prestigio. En nuestro caso, sin embargo, la valoración de los códigos es ambivalente. Recordemos, en primer lugar, que los miembros de la comunidad lingüística afrocubana pertenecen también a otra más amplia, donde el español es la lengua dominante y los idiomas afrocubanos son subvalorados. Y esto hace que las actitudes hacia el castellano y el lucumí sean ambiguas. Como las creencias afrocubanas han primado tradicionalmente en las clases sociales más bajas, el conocimiento del lucumí tiene una connotación estigmatizada. Dentro de la comunidad religiosa, sin embargo, el dominio del lucumí se asocia con la sabiduría y un conocimiento profundo de las prácticas religiosas y ello infunde respeto. Una de las quejas más frecuentes entre los sacerdotes y sacerdotisas de cierta edad es que algunos jóvenes iniciados no se preocupan por aprender lucumí debidamente. Por ejemplo, un día en que Lydia Cabrera admiraba en una botánica miamense un envase de “amansa-guapo” en aerosol, se le acercó una señora y le dijo: “Esto nuestro se acaba...¿Puede usted creer que ya no saludan ni le hablan a los Santos en lucumí?... La Yawó no aprende... a decirle sus palabritas en lengua a su Santo, que es lo que al Santo le gusta y es lo que debe ser...”¹⁶

En su celo por proteger una religión que está en franco proceso de cambio, nos parece que la vieja *iyalocha* exageraba un poco. En todos los ritos de Ocha a los que hemos asistido, las oraciones y los cantos han sido en lucumí. Resulta

16. Cabrera (1980 a), p. 2.

sumamente interesante observar las actitudes de la población cubana hacia las religiones de origen africano, actitudes que están claramente permeadas de sentimientos contradictorios. Es cierto que el pertenecer a una agrupación religiosa afrocubana ya no se esconde como antes. Por el contrario, en los Estados Unidos a veces se confiesa abiertamente y casi con orgullo. Sin embargo, aun priman los prejuicios contra dichas sectas y éstos se reflejan en las actitudes hacia la lengua lucumí. Los miembros de la comunidad lingüística afrocubana se encuentran, pues, en una situación ambigua con respecto a la valoración de sus idiomas. El español es considerado uniformemente prestigioso, aunque muchos opinan que no debe ser usado en ciertos contextos rituales. El lucumí, por su parte, es prestigioso dentro de la religión y estigmatizado fuera de ella. Igual ambivalencia encontraremos en la relación entre el castellano y las otras lenguas afrocubanas que aún persisten y que estudiaremos a continuación: el congo y el abakuá.

*La Lengua Sagrada de los Ñañigos.*¹

La Sociedad Secreta Abakuá, como hemos visto, proviene de agrupaciones similares que existían y aún subsisten entre los africanos del área del Calabar. La mayor información que poseemos acerca de la lengua abakuá cubana la debemos a Lydia Cabrera, quien recientemente dio a la estampa un amplio y valioso vocabulario recogido hace años en Cuba directamente de boca de los cofrades. Enrique Sosa Rodríguez, en uno de los Apéndices de su libro *Los ñañigos* compara algunos términos abakuás con sus correspondientes en efik y ekoi (Ejagham). Pedro Deschamps Chapeaux publicó, en 1967, un breve glosario tomado de obras anteriores de Lydia Cabrera, Israel Castellanos y Juan Luis Martín. Lo mismo, aunque en forma más amplia, realizó Cándida Quesada en 1973. Deschamps afirma que en el abakuá o lengua ñañiga la influencia del efik es predominante, aunque el código ha sufrido múltiples alteraciones por la influencia del español: “Rotos desde hace muchos años los vínculos con la lengua de origen, el tono, el acento, la inflexión, que imprimen a la palabra su correcta expresión, se han perdido y el lenguaje *abakuá* ha devenido en una jerga

1. Utilizamos para encabezar este acápite, el título del monumental diccionario abakuá recientemente publicado por Lydia Cabrera (1988 b).

o dialecto afro-español -o mejor, afrocubano- en el que se dificulta cada vez más precisar la exacta procedencia de sus voces”.²

Sosa Rodríguez, por su parte, encuentra influencias efik, ekoi, ododop y bantú en la conformación del vocabulario ñáñigo, siendo la efik la predominante. Dice Sosa: “El análisis comparativo de estos vocabularios da prioridad a la lengua efik en la formación de la jerga ñáñiga, pero esto puede deberse a que ha sido precisamente del efik de donde ha podido lograrse un diccionario y una gramática, siendo muy inferiores las fuentes sobre otras lenguas del carabalí. Los vocabularios muestran ser falsa la observación de algunos investigadores que han sostenido que el ñáñiguismo es indescifrable; por el contrario, lo que resulta es que a pesar de las largas decenas de años sin contacto con Africa, los adeptos en Cuba han logrado conservar con inevitables modificaciones y quizá la utilización de algunas palabras no originales, una sorprendente, constante equivalencia con las palabras usadas por sus antepasados africanos, fenómeno debido seguramente al carácter dogmático de su jerga, a su cuidadosa preservación como parte indisoluble del culto ñáñigo”.³

No cabe duda de que una fuente importante en la conformación de la lengua abakuá ha sido el efik. Así lo demuestra la breve lista comparativa preparada por Sosa,⁴ así como estos términos que hallamos en *La Lengua Sagrada de los Ñáñigos* de Lydia Cabrera, cotejadas con los del *Dictionary of the Efik Language* de Hugh Goldie:

<i>Abakuá</i>	<i>Efik</i>	<i>Español</i>
obon	aboñ	rey
Abasi	Abasi	Dios
uné	unen	gallina
ekurikó	ikurikut	lechuza
nseniné (Lit. huevo de gallina)	nsen	huevo
inún	inua	boca
inuán	inum	cotorra
udia	dia	comer

2. Deschamps Chapeaux (1967), p. 40.

3. Sosa (1982), p. 409.

4. Sosa, *ibid.*, pp. 410-411.

afia	fia, afia	blanco
iba	ibá	dos
ita	itá	tres
ibana	iban (plural)	mujer(es)
beba	aba	cueva
uñe, uñen	enyin	ojos
Iyamba	Iyamba	cargo en la Sociedad Secreta Abakuá y en la Sociedad Secreta Egbo de los Efik.

A pesar de las semejanzas apuntadas anteriormente, la comparación entre el abakuá y el efik presenta dificultades que no hallamos al comparar el lucumí con el yoruba y, como veremos, el congo con el kikongo. En estos dos últimos casos las semejanzas son abundantes y notorias. En lo que se refiere al abakuá, sin embargo, numerosos términos que aparecen en los libros de Cabrera y en otras fuentes carecen de correspondientes reconocibles en efik y viceversa. Varios autores han señalado la gran heterogeneidad lingüística que caracterizaba a los pueblos del Viejo Calabar. En la "Introducción" a su diccionario efik-inglés nos dice Goldie: "... No encontramos entre ellos reinos grandes, como el Ashanti, sino que su escasa población se halla dividida en muchas pequeñas tribus... y cada tribu habla su lenguaje peculiar. Por ejemplo, si tomamos Creek Town, en el río Calabar, como centro, y describimos un círculo de cien millas de radio, incluiremos o tocaremos las tribus de Usahadet (Bakasey), Efut (Camerún), Aqua (Kwa), Akayoñ, Uwet, Umon (Boson), Ekoi y Uneñe (Ibo)".⁵ Como ha señalado Núñez Cedeño (1988), la procedencia del nutrido léxico abakuá que nos es de origen efik es asunto aún no resuelto.⁶

La imprecisión en lo que respecta al origen del abakuá hace que sea difícil describir con seguridad los cambios ocasionados por el contacto con el español. El más señalado, en lo que a la pronunciación se refiere, es la inserción ocasional de una vocal inicial en palabras que comienzan con ciertos grupos consonánticos que nunca ocurren en español en dicho contexto. Por ejemplo, la palabra efik *ñkanika* (campana) se vuelve a veces en abakuá *enkaniká*. Núñez Cedeño (1988) señala cambios morfológicos tales como la adición del morfema plural castellano a la raíz efik (*obon/obones*) y la utilización de inflexiones verbales

5. Goldie (1862), p. xlii. Hemos utilizado la edición reproducida en 1964. Traducción nuestra.
6. Núñez Cedeño (1988), p. 152.

españolas (*ñampear* “matar”).⁷ Estas asimilaciones morfológicas al español, sin embargo, ocurren cuando los vocablos abakuás surgen como *préstamos* en un discurso o texto castellano y no dentro de las fórmulas ñañigas. Un proceso semejante ocurre también en lucumí y en congo. Hablando de los santos en español, por ejemplo, oiremos decir “ochas”, pero esta forma española de pluralizar no ocurre en los textos lucumís. Los congos, conversando en castellano, podrán llamar *mpungos* a sus dioses, pero no cuando rezan en congo.

Hasta hoy los cánticos y oraciones del complejo ritual ñañigo se entonan en lengua abakuá, y ésta se halla, con respecto al español, en una relación bastante estable de diglosia, similar a la discutida en el acápite anterior. Actualmente, según los hallazgos recientes de Núñez Cedeño, la competencia comunicativa en abakuá es escasa y se reduce al reconocimiento de palabras aisladas y a la repetición de fórmulas aprendidas de memoria. Idéntica situación existe entre los usuarios del lucumí y, más aún, del congo. En el pasado no muy lejano, sin embargo, el lenguaje ritual salía a veces de su contexto religioso y hacía su aparición en otras esferas de la vida social como, por ejemplo, la política. En un pasquín bilingüe de 1948 se solicita a los cofrades que voten por el candidato al Senado Carlos Miguel de Céspedes, “ocobio” blanco de la Sociedad:

**Acere Crúcoro Obonécue Otán Efi Otán
Efó Monina Hechequereque Ocobio
Amananbá Ocobio Amananbé**

Carlos Miguel de Céspedes

SENADOR No. 2 POR EL PARTIDO LIBERAL

Afañipa Engomo Curí Membara Crucoro Allerequemio

EL 1ro. DE JUNIO DE 1948

**India Amaco Endeme Cufon Afiansa Engomo Ameruré,
Afanipá Afauseré, Crucoró Endeme Efi, Endeme Efó,
Monina Mosongo. LLuanza Efi Condo.**

MATANZAS ABRIL 22 1948.

7. Núñez Cedeño (1988), p. 150.

En esta otra muestra del sincretismo cultural de nuestro pueblo, se pide a los adeptos que marquen el número 33 -la tiñosa en la charada china- que identifica al candidato abakuá Ricardo Cabanas.⁸

A LOS ABANEKUES NACIONALISTA



Aceré krukoro abanekue erié mo-
mi afomá endiké apotarenken
RICARDO CABANAS
endomitén embara engomo afraga-
llá afanipá arenilló kibón.

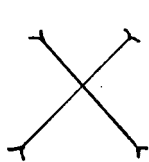
Saluda a los abanekues y les pido
rayen la tiñosa No. 33 Ricardo Ca-
banas, para hacerlo representante.
Juan Ensenat Boza

De enorme interés es el sistema de escritura ideográfica Abakuá conocido en Cuba con el nombre de *ereniyó*, y documentado extensamente por Lydia Cabrera en su libro *Anaforuana*.⁹ Los trazos comprenden múltiples “firmas” o *anaforuanas*, que representan los diversos cargos de las Potencias o agrupaciones; nu-

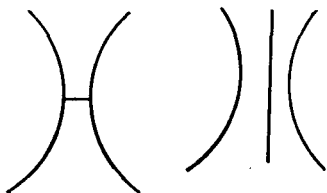
8. Ambos pasquines aparecen en Sosa (1982), ilustraciones al final del libro, sin número de página. Obsérvese en el segundo anuncio un ejemplo del fenómeno explicado en párrafos anteriores. En la frase castellana “A los Abanekues Nacionalista” (sic) hablamos la palabra “abanekues” con la formación española del plural. En el texto abakuá encontramos “aceré krukoro abanekue...” (literalmente, “saludos a las personas iniciadas...”). si bien es cierto que no se intenta pluralizar utilizando el morfema correspondiente en efik, tampoco se usa la forma española. Simplemente, el plural se deja sin marcar, lo cual es muy corriente en efik y en otras lenguas africanas.
9. Cabrera (1975).

merosos “escudos”, “emblemas”, “banderas” o “sellos” que identifican cada una de las sociedades; y los *gandós*, “que describen acciones, delimitan superficies y rompen barreras tempoespaciales retrotrayendo el ritual a sus añejas fuentes africanas”.¹⁰ Robert Thompson señala que cada vez más se emplea en Cuba el término *anaforuana* para designar toda escritura ideográfica abakuá.¹¹

El *ereniyó* cubano proviene, en última instancia, del sistema de signos empleados por los ekoi (o ejagham) y que recibe el nombre de *nsibidi*. Entre los ejagham, ya lo hemos visto, existían y existen numerosas sociedades secretas como la Ngbe, la agrupación masculina del leopardo, que se reprodujeron entre los efik y luego en Cuba dieron origen a las ramas abakuá. En su libro *Flash of the Spirit*, Thompson advierte que los *nsibidi* (cuyo significado literal es “letras crueles”) no se derivan de ningún sistema occidental de escritura: se trata de una creación totalmente africana. Los trazos representan ideas en distintos niveles de discurso. Algunos son signos accesibles a todos e identifican relaciones humanas u objetos de uso cotidiano:¹²



amor, unión

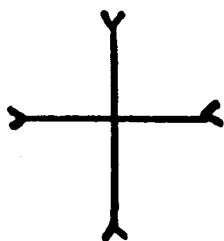


odio, separación

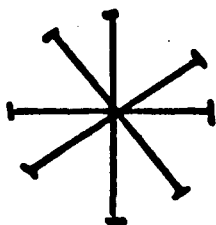
10. Sosa (1982), Anexo 5, p. 437.

11. Thompson (1983), p. 252. Lydia Cabrera (1970 b) define *ereniyó* como “escritura; el símbolo”; p. 68, nota 1. También significa “ojos”.

12. Thompson, *ibid.*, pp. 244-245.



palabra



reunión, congreso

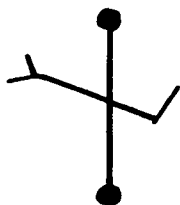


viaje

Otros son señales de peligro -los llamados "signos oscuros"- y, como consecuencia, frecuentemente aparecen sombreados:



cadáver



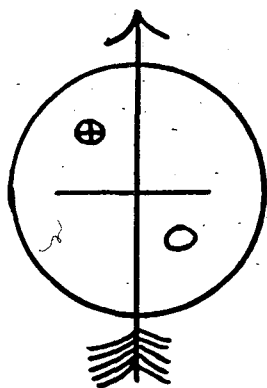
muerte de un amigo

Finalmente, algunos son trazos rituales de las diversas sociedades secretas y su conocimiento ha sido celosamente guardado, como lo percibió Talbot a principios de siglo: "En otra ocasión se le pidió a un prominente miembro de 'Egbo', que tenía la reputación de conocer más Nsibidi -una escritura primitiva secreta muy usada en esta parte del mundo- que ninguna otra persona viva, que me ayudara un poco en el estudio de estos signos. Se negó vehementemente, aunque se le ofreció una buena remuneración por sus servicios. Añadió a otro miembro de la sociedad, sin saber que sus palabras eran entendidas por 'el hombre blanco', 'Si le enseño Nsibidi a D.C., él sabría todos los signos de Egbo y el secreto de los animales'. Se negó a dar ninguna información adicional y, poco después, se marchó".¹³ Los *nsibidi* ekoi fueron adoptados por otros

13. Talbot (1912), p. 39. Traducción nuestra.

pueblos del área del Calabar y, finalmente, viajaron a Cuba y a otros lugares del Nuevo Mundo en los barcos negreros.

La alianza entre los ejagham o ekoi -conocidos también como *efor* en Cuba- y los efik se recuerda en múltiples *anaforuanas* de la Isla. Veamos solamente dos, tomados del estudio ya citado de Lydia Cabrera. El primero, identificado como el emblema de Anamanguí, se dibuja de la siguiente manera:



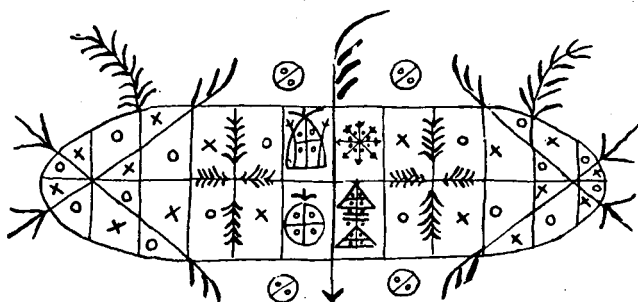
Cabrera explica así su significado: “ La flecha representa el camino de Unfrisá -el cementerio- es decir, el camino que conduce a la vida eterna, ‘al país de los Muertos’. El círculo, ‘La boca del pozo donde Nasakó lo invocó y apareció la sombra de Ndugo’. El óvalo —en el espacio inferior—, del círculo a la derecha, el sello de Ekue Efor. ‘Cuando los hombres de Efor iniciaron a los de Efik y les sacramentaron su Bonkó (tambor), transmitiéndole el Espíritu, éstos trazaron una cruz en el sello significando así que el Espíritu es el mismo en Efor que en Efik’. En este emblema de Anamanguí la cruz o Cuatro Vientos, inserta en el óvalo, a la izquierda en el espacio superior del círculo, es la ‘firma’ de Efik”.¹⁴

La alianza sagrada de los pueblos, que se efectuó mediante la consagración de Efik en el embarcadero de Usagaré, se recuerda en el ideograma conocido como “Embarcadero de Efor y Efik”.¹⁵ La cruz, de nuevo, identifica a los efik, el círculo es el emblema de los ekoi (efor). Obsérvese que las cruces y los óvalos

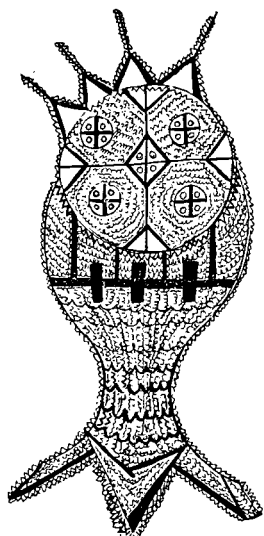
14. Cabrera (1975), fig. 164, p. 262. Todos los *anaforuanas* de Cabrera aparecen reproducidos aquí con permiso de su autora.

15. Cabrera *ibid.*, fig. 184, p. 287.

están dispuestos en forma totalmente inversa -como en un espejo- en ambas mitades del dibujo:

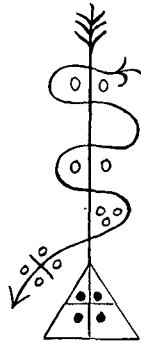


En ocasiones los dibujos abakuás son más bien pictogramas que ideogramas. Por ejemplo, en éste recogido por Cabrera, un ñáñigo representa la transformación de Tanse, el Pez sagrado, en el tambor Ekue. El cuerpo del Pez se torna en el cuerpo de Ekue, mientras que su cola se convierte en las tres patas del tambor.¹⁶

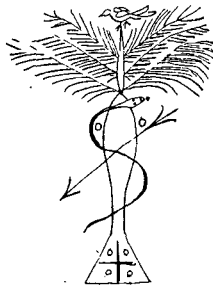


16. Cabrera, *ibid.*, fig. 37, p. 111.

Hallamos, además, signos como el de Nasakó que, haciéndose cada vez más abstractos, van del pictograma al ideograma. El siguiente dibujo es una representación ideográfica del emblema:

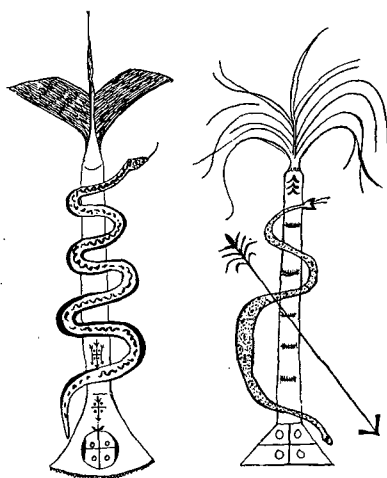


Según Lydia Cabrera, la línea perpendicular representa la palma sagrada de la consagración. La flecha ondulante simboliza la serpiente de Nasakó y las ramas en el extremo superior de la culebra son signos de Efor, Bekura y Eforinsún. En el extremo inferior aparece la firma de Sikán, la mujer sagrada. El triángulo de la base identifica al Ekue y los cuatro círculos sombreados son los ojos de Tanse y de Sikán. Los tres óvalos en la última curva señalan las tres piedras sobre las cuales Nasakó colocó a Ekue en el río. Los círculos en las curvas superiores representan a los efor. Si aparecen cruces alternando con los óvalos, con ello se identifica también a los efik.¹⁷ Los ejemplos a continuación son versiones pictográficas del mismo emblema.¹⁸



17. Cabrera, *ibid.*, fig. 135, p. 224.

18. Cabrera, *ibid.*, figs. 136, 137 y 138; pp. 225-228.



Nótese que en el segundo las ramas de la palma se asemejan a la cola del Pez sagrado.

En el próximo acápite, dedicado al estudio de la lengua conga cubana, examinaremos un sistema similar de escritura ideográfica, conservado fielmente hasta hoy por los descendientes de africanos en la Isla y por otros miembros blancos de las Reglas Congas.

La Lengua Conga: el Bantú de Cuba.

Menos estudiado que el lucumí y el abakuá, el congo es, en parte, la lengua ritual de las diversas Reglas Congas de origen bantú. Al igual que los otros idiomas afrocubanos, el congo exhibe una considerable variación. Veamos, por ejemplo, tres versiones del canto kimbisa *Erisi Balandé*. La primera (A) transcrita por Fernando Ortiz,¹ la segunda (B) por Lydia Cabrera² y la tercera recogida por nosotros en una ceremonia de Miami³:

1. Ortiz (1965), p. 316.
2. Cabrera (1977), p. 36.
3. Castellanos, Isabel (1977), pp. 66-69.

- (A) Erisi Balandé Ede
Con go du gué
Con go du gué
Ay Kunia ngangulé
Ay Kunia ngangulé
Erisa mio.
- (B) Erisibarandé
Erisi barandé
Rondongulo.
ay tuliangangulé
Erisibarandé
erisamio...
- (C) Elise Baluandé
Elise Baluandé
con con du bé
con con du bé
Ay Kulia gangulé
Ay Kulia gangulé
Elise mio

La gran variabilidad que caracteriza a la lengua conga cubana es resultado, en parte, de un fenómeno similar que ocurre en las lenguas bantúes de Africa y particularmente en el kikongo, el idioma que dio origen a nuestro código isleño. En primer lugar, las lenguas bantúes poseen raíces léxicas comunes y una fonología similar, aunque con numerosas diferencias entre ellas. Un ejemplo sirve para ilustrar este punto. En un reciente estudio comparativo, Theophile Obenga rastrea el vocabulario de la agricultura en varios idiomas bantúes. Examinemos únicamente la realización de la palabra "lluvia":⁴

Tsogho:	mbùá
Kota:	mbùá
Kikuyuka:	mvúlà
Mbochi:	mbvúá, mbúá

4. Obenga (1985), pp. 35-68.

Kuba:	mbúl
Luba:	mbúl
Rwanda:	imvúla
Umbundu	ombela
Lozi	púlà
Shona:	mvúrá
Sotho	púlá

En kikongo, añadimos nosotros, “lluvia” se dice *mvúla* y en el congo cubano el término es *mbula*.⁵ Es decir, que a Cuba llegaron esclavos que hablaban diversas lenguas bantúes y todas ellas eran conocidas en Cuba como *lenguas congas*. Así nos dice Lydia Cabrera: “Siete dialectos bantú dicen los viejos que se hablan en Cuba. Así oímos en un mambo: ‘Los siete idiomas que toitico sirve simambé yo aguanta vara...Simambé los siete idioma’(sic)”.⁶ En segundo término, aunque la fuerza predominante en la conformación de la lengua conga cubana parece ser el kikongo, no podemos olvidar que este idioma, lejos de constituir un código homogéneo, posee numerosas variedades dialectales.⁷ Una comparación de los términos recogidos por Lydia Cabrera en su *Vocabulario Congo* con los que aparecen en el *Dictionnaire Kikongo-Français* de Laman, publicado en 1936, nos permite comprobar las enormes semejanzas entre el congo de Cuba y el kikongo africano. Veamos algunos:

<i>Español</i>	<i>Congo de Cuba</i>	<i>Kikongo</i>
hablar	ndinga	ndínga
santo, deidad	mpungu	mpúngu
cocodrilo, caimán	ngando	ngándu
yeso, tiza	mpémba	mpémba
niño	moana	mwána
rana	chula	kyúla
gato	güai	wài
sal	mungua	mùngwa
amarrar, ligar	kanga, nkanga	nkànga

5. Cabrera (1984 b), p. 95.

6. Cabrera (1984 b), p. 62.

7. Para una descripción de las principales variedades dialectales del Ki-Kongo, ver Laman (1936), Vol. 1, pp. IX-XCIV.

<i>Español</i>	<i>Congo de Cuba</i>	<i>Kikongo</i>
negro	bafiota	fyòti
machete	mbeli, mbele	mbèele
perro	mbúa, búa	mbwá
abuelo, antecesor	nkai	nkáyi (abuelos maternos)
aguardiente	malafó	ma-làvu
agua	mamba	mámba
albino	ndunda	ndùndu
blanco (persona)	mundele	mú-ndele
oreja	kútu	kútu
amiga	nkundi	nkúndi
gallina	nsusu	nsúsu
aura tiñosa	mayimbe	ma-yimbi
dedos	nlembo, lembo	nlémbo
fuerza	ngolo, golo	ngòlo

Como en el caso del lucumí, bien podríamos continuar la lista, pero no hace falta. Sin duda, una de las fuentes más importantes -aunque no la única- en la conformación del congo cubano fue el kikongo, con sus varios dialectos. González Huguet y Baudry (1967) han comparado 359 voces congas de Cuba con sus equivalentes en lari, monokutuba (o kituba), lingala y swahili, todos ellos idiomas bantúes. El mayor número de voces iguales o parecidas (el 63.3 por ciento) corresponden al lari y al monokutuba, ambos relacionados al kikongo.⁸ Estos investigadores no consultaron directamente ningún diccionario kikongo y resulta interesante el comprobar que algunas de las expresiones contenidas en su lista -y para las cuales no hallaron equivalentes muy precisos en otras lenguas bantúes- corresponden casi exactamente a terminos kikongos. Así, por ejemplo, la palabra conga “fuamato” (sordo) equivale al término “fwa matu” en kikongo. Lo complejo de la situación lingüística de esta región africana se refleja, en nuestros días, en esta afirmación de Gabriel Manessy: “La interpretación de las variaciones lingüísticas se complica aún más por el hecho de que la norma dominante no es siempre, ni para todos los hablantes, la norma vernácula. Por mucho tiempo aquellos entre los Bakongos que han estado más íntimamente apegados a sus tradiciones se han quejado de que los jóvenes casi nunca usan más

8. González Huguet y Baudry (1967), pp. 31-64. Los porcentajes fueron computados por nosotros, utilizando los datos suministrados por los autores.

variedad que la Kituba, una forma corrupta del lenguaje de acuerdo con los tradicionalistas y un verdadero *pidgin* según Nida y Pehderau...pero que a los ojos de la generación actual representa la forma moderna del lenguaje ancestral".⁹

A pesar de que la lengua conga cubana es fácilmente reconocible como una versión del kikongo, el contacto de éste con el español promovió una serie de modificaciones lingüísticas, tal y como ocurriera con el lucumí. Las vocales permanecieron bastante estables, aunque las vocales largas (o reduplicadas) se reducen en el congo cubano a vocales simples: e.g., *mbèele* (machete) se convierte en *mbele*. Las consonantes prenasalizadas en posición inicial de palabra [*nganga* (caldero mágico), *mbúa* (perro)] frecuentemente se mantienen como tales, aunque también hallamos dos posibles transformaciones: o bien se pierde la nasal inicial (*nganga* se convierte en *ganga*; *mbúa* se vuelve *búa*) o se le antepone una vocal a la nasal inicial [*enganga* en vez de *nganga*, *enkangue* ("amarre") en vez de *nkangue*].¹⁰ La vocal /u/ átona, que en español ocurre pocas veces en posición final, en congo se convierte ocasionalmente en la vocal /o/ y, menos corrientemente, en la vocal /a/: [*ngáнду* (cocodrilo) se realiza como *ngando*; *ndúнду* como *ndunda*]. La fricativa kikonga /v/, que no forma parte del inventario fonológico del español se reinterpreta en congo como /f/: *ma-làvu* (aguardiente) se torna en Cuba *malafo*. El grupo de sonidos *ky* se convierte en el código afrocubano en /ç / (*ch*): *kyúla* (rana) se vuelve *chula*. Tal y como ocurriese en lucumí, los tonos kikongos desaparecen en favor del sistema de entonación característico del español. E incluso, como veremos en breve, hallamos claras influencias castellanas en la morfología del congo cubano.

Las lenguas lucumí y abakuá han sido conservadas en Cuba en una proporción mucho mayor que la conga. Como señalamos en un capítulo anterior, en los rituales congos a los que hemos asistido en los Estados Unidos, la mayoría de los *mambos* y de las invocaciones han sido en un bozal o en un español salpicados de voces congas. Por ejemplo, durante el sacrificio de un gallo a la *nganga* el oficiante canta:

9. Manessy (1977), p. 131.

10. De forma independiente a la nuestra, Gema Valdés Acosta (1974) llega a las mismas conclusiones acerca de la variabilidad que acabamos de discutir. Un rasgo muy interesante que observa ella en sus informantes es lo que llama neomorfologización y que no es más que una hipercorrección: la añadidura de un morfema posiblemente interpretado como "africano" a palabras que no lo llevan. Da los siguientes ejemplos: /emuana/en vez de /muana/ (niño, mujer); /enloso/ en lugar de /loso/ (arroz).

Ya ureó, ya ureó
Ya mi nganga ya ureó
(Ya comió, ya comió, ya mi nganga comió)

Aunque las palabras subrayadas son congas, la estructura sintáctica es española. Y aún más, el término *ureó* (del kikongo *día, udia*, “comer”) ha sido adaptado a la morfología del pretérito español. Este no es un fenómeno reciente. El proceso de desplazamiento hacia el castellano se observa ya en materiales recogidos hace cuarenta o cincuenta años por Fernando Ortiz y Lydia Cabrera. En fecha más cercana, Cabrera lo constata en los siguientes términos: “Es curioso que los Padres Nganga que hemos conocido, que hablaban y sabían largos rezos en ‘lenguaje de congos’ al entonar sus ‘mambos’ y dirigirse en sus ritos a su Mpungo, Nkisi o Nkita, al fuiri, fumbi, fúa o fuidi (muerto) mezclan con las palabras bantú palabras castellanas pronunciadas como bozales, lo que no ocurría ni ocurre aún en el presente, con los Olorichas, que conocen bien su lengua y se dirigen a sus dioses en Anagó (Yoruba). Nos explica un viejo Vrillumero, con razón más o menos válida, que eso lo hicieron los congos y los criollos para los rellollos en un tiempo en que ya todos hablaban español, por si algún munangüeye (hermano) no los entendía y *porque así les gustaba hablar a los muertos, que eran bozales*”.¹¹

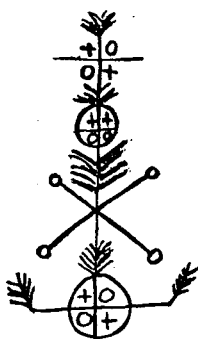
Es decir, que la relación de diglosia entre el congo y el español (o entre el congo y el *bozal*) que originalmente puede haber sido relativamente estable, comenzó a resquebrajarse en época bastante temprana. Si bien la reconstrucción de procesos lingüísticos es sumamente imprecisa en casos como el nuestro donde carecemos de fuentes documentales abundantes que registren el cambio, es posible proponer algunas posibles causas para este fenómeno, todas a manera de hipótesis. En primer lugar, sabemos que un número de esclavos congos hablaban *pidgins* y lenguas criollas de base portuguesa, lo que debe de haber contribuido a una adquisición relativamente rápida del *bozal*. Dice Lydia Cabrera: “Esos loangos, me explicaron, vinieron de la parte de arriba del Congo, y de la parte de abajo de un río grandísimo vinieron los Angola, que hablaban portugués como los Ngunga”.¹² En segundo término, ya sabemos que los ritos más genuinamente congos son los mágicos que involucran a los muertos. Y muchos de los difuntos, cuyos espíritus se convertían en “esclavos” de sus “dueños”, no hablaban en lengua conga, como explica el informante de Lydia Cabrera que citamos

11. Cabrera (1979), p. 121. Subrayado nuestro.

12. Cabrera, *ibid.*, p. 213, n. 10.

anteriormente. Podían ser, y en efecto eran, negros de diversa filiación lingüística, blancos que solamente hablaban español y hasta chinos, sumamente apreciados por su eficacia. No olvidemos que la magia conga es esencialmente pragmática y, por ello, resulta necesario que los muertos entiendan sin dificultad las órdenes de sus amos. El *bozal* y, más tarde, el español se convirtieron así en una suerte de *lingua franca* entre el Padre Nganga y sus espíritus, ya que éstos, a lo mejor, no comprendían el congo. Los *lucumies*, por el contrario, podían y pueden confiar en la competencia lingüística de sus dioses yorubas, quienes prefieren que se les hable en su idioma. Vemos, por tanto, como factores religiosos pueden contribuir a los procesos de retención o desplazamiento lingüísticos.

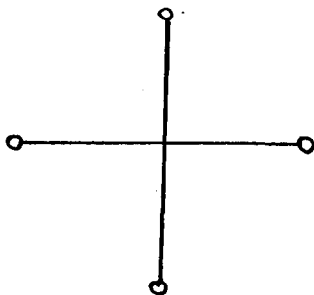
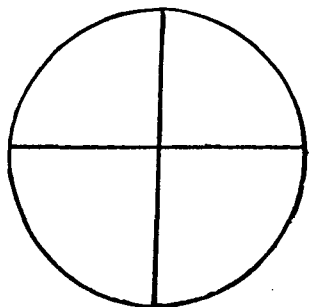
Los congos, al igual que los Abakuás, poseen un complejo sistema de escritura ideográfica -las "firmas", "fimbias" o "marcas"- que sirven para consultar la voluntad de dioses y espíritus y como emblemas de identificación de las deidades, los fieles y las "prendas" mágicas.¹³ De que se trata de un auténtico sistema de escritura lo demuestran los siguientes ideogramas que aparecen en el apéndice a este volumen, del cual Lydia Cabrera es autora: El trazo #, por ejemplo, significa "mujer", ## corresponde a "cementerio", el grafema A+++ representa al verbo "ir", mientras que S quiere decir "trabajar". Sin "firmas" no se pueden realizar las acciones rituales, ya que a ellas responden las divinidades y los muertos. El dibujar la "firma" equivale a invocar sus nombres. El siguiente, por ejemplo, es un ideograma que representa a Nsambia o Sambia, el Dios supremo de los congos:¹⁴



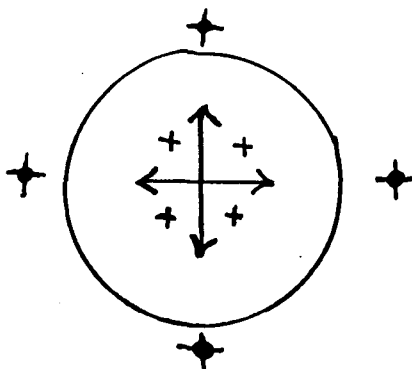
13. Véase el apéndice que aparece al final de este libro, en el que se reproducen las "firmas" congas recogidas por Lydia Cabrera.

14. López (1961) pp. 17-24, dibujos sin número de página.

Observamos aquí como en otros muchos, el cosmograma de los congos, dos de cuyas versiones más sencillas son:



Según explica Robert F. Thompson, la línea horizontal divide el mundo de los vivos (*ntoto*) del reino de los muertos (*kalunga*). Los cuatro puntos de la cruz indican los “cuatro momentos del sol”: el de la extrema derecha representa el alba y el comienzo de la vida; el superior indica el mediodía y la plenitud vital; el de la izquierda simboliza el ocaso y la muerte; el inferior significa la medianoche y la inmortalidad, que puede ser alcanzada mediante una vida recta y la producción de descendientes.¹⁵ El ideograma cubano conocido como Lucero o Cuatro Vientos reproduce, en su forma y en su nombre, el contenido conceptual bakongo:



15. Thompson y Cornet (1981), p. 28 y Thompson (1983), pp. 108 y 109.

Don Fernando Ortiz, al referirse a la importancia que tienen las encrucijadas en los ritos afrocubanos dice: “Los cuatro caminos equivalen a los ‘cuatro vientos’ o sean los cuatro puntos cardinales y, por extensión a todo el espacio del mundo”.¹⁶

Thompson ha señalado igualmente la preocupación, tanto en los ideogramas abakuás como en los congos, por las imágenes cruciformes, que se repiten obsesivamente en los trazos cubanos. En sociedades que surgen del tajo cultural de la trata, esta simbología de liminalidad, de transición, de mediación de los mundos, se hace eminentemente comprensible y apropiada. Y como, curiosamente, a los dioses y a los fieles afrocubanos les ha tocado en más de una ocasión atravesar el mar, su significado sigue siendo vigente.

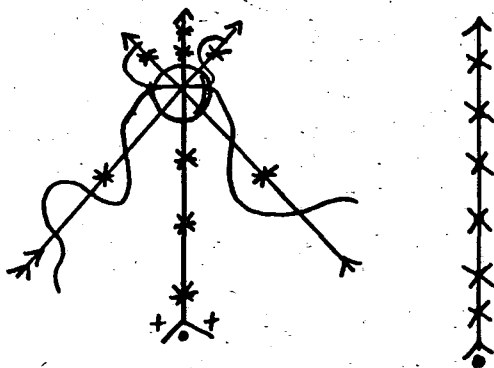
Ya hemos señalado que las “firmas” congas, como su nombre lo indica, tienen un carácter personal. Cada miembro de una agrupación conga recibe, además de su apelativo en lengua africana, una “firma” análoga a la de su santo tutelar. La identificación entre una persona y su “firma” es absoluta. Como afirma Leovigildo López, ningún adepto consentirá en escribir su “firma” completa, ya que alguien podría obtenerla y utilizarla para hacerle mal. De igual modo, según algunos fieles, “el santo se encuentra en la firma”, es decir, la divinidad se hace presente en el trazo. El siguiente ideograma es una de las “marcas” de Chola o Chola Wengue (Ochún):¹⁷



16. Ortiz (1981), p. 61. El trazo de Lucero o Cuatro Vientos aparece en López (1961).

17. López, *ibid.*, no pag.

Finalmente, se emplean “firmas o “fimbias” en la preparación de “trabajos” mágicos y para recibir respuestas a ciertas preguntas. Los trazos se hacen con tiza blanca si el conjuro es para invocar un bien (“trabajo cristiano”) o en carbón negro si se trata de efectuar un mal (“trabajo judío”). Veamos lo que al respecto dice un informante de Lydia Cabrera: “Hice este trazo -el de Nkuyo o Tata Legua, un Eleguá congo. La flecha a la derecha representa al enemigo. Para preguntar se utiliza la del centro. En el punto negro que está en la parte baja de la flecha central, se pone el primer montoncito de pólvora, y el Mayombero dice: si de verdad, verdad él es enemigo mío, coja usted tres del camino que está hecho para él (derecha) y tres de la guía (centro) del lado derecho. Deje libre el medio. Si estallan seis montoncitos de fula y quedan siete, el que sospecha que es enemigo lo es.”¹⁸



Hemos visto, a lo largo de este capítulo, cómo los negros africanos lograron, literalmente contra viento y marea, mantener algunas de sus lenguas ancestrales y transmitir las a sus descendientes, los cubanos de hoy. En el próximo acápite analizaremos el proceso de creación lingüística que dio origen al llamado “bozal”. Lejos de haber sido pueblos incapaces de dar fe de su historia y de sus creencias, éstas se ven documentadas en narraciones orales y dibujos ideográficos a los que los criollos añadieron sus propios significados y su propia imaginación. La cultura religiosa afro cubana y su uso del lenguaje oral y escrito

18. Cabrera (1979), pp. 146-147.

dan, además, testimonio simbólico del sincretismo que sirve de base a nuestra cultura nacional. Todo fiel tiene su nombre "católico", en español, y su nombre en "lengua", bien sea en congo, en lucumí o en abakuá. Los orishas responden también a apelativos africanos y españoles. Y es por esto que, según la tradición popular, la Virgen de Regla-Yemayá - "la que lleva cadena de plata en los tobillos y collar azul claro"-¹⁹ reina aún sobre Nunkwe Amanison Yorama -La Habana, en abakuá- y sobre las otras poblaciones, dentro y fuera de la Isla, donde siguen venerándola sus hijos cubanos.

El habla bozal cubana

Además de las lenguas afrocubanas que hemos discutido anteriormente, hallamos en Cuba otro código que se conoce por el nombre de *habla bozal*. Las muestras más tempranas que hemos encontrado son las transcritas por José Lezama Lima en su *Antología de la Poesía Cubana*. El siguiente, por ejemplo, es un canto congo de Cabildó para tres tambores:

-¿Elo güire? ¿Elo güire?
Su messé, la cabayero,
dipénsese la molettia;
ba jablá poco cuetto,
ni so cosa de mietto
ni biene co la lía
congo de brujilía.
Yo mimo soy cabanga,
mimo cheche lucuanda.
¡Yambó chiriquí engunde!
Movimbe prende lengua
Tambó manda suppende...
¡Cautibo, casa malo!

¡Engó teramene!
Jabre cutu güiri mambo.
¡Engó teramene!
Jabre cutu güiri diambo

19. Cabrera (1970 a), p. 25

¡Engó teramene!
Jabre cutu güiri dinga.
¡Engó teramene!
Jabre cutu muana inquén diame.
¡Engó teramene!¹

(Escuche, escuche
Su merced, el caballero
dispéñeme la molestia
voy a contar un cuento corto
no es cosa de miedo(?)
ni vengo con el lío
de los congos de brujería
Yo mismo soy cabanga
yo mismo soy cheche lucuanda
Yambó chiriquí engunde (?)
Movimbe aprende la lengua
Manda suspender el tambor
Cautivo en la casa mala
¡Engó teramene!
abre los oídos y escucha el canto
¡Engó teramene!
abre los oídos y escucha al Espíritu
¡Engó teramene!
abre los oídos y escucha lo que digo
¡Engó teramene!
abre los oídos, mujer
¡Engó teramene!)

A este canto ritual anónimo del siglo 18, podemos añadir otro de comparsa también de la misma época:

-¿Qué diablo son ese?
pregunta e mayorá
Mira diente d'animá,
mira fomma ne roccá,

1. Lezama Lima (1965), Vol. 3, pp. 174-175.

mira sojo d'ese nimá,
¿candela ne parese?
¿Qué nimá son ese
que ne parese majá?
Ta Juliá mimo ba matá²

(¿Qué diablos es eso?
pregunta el mayoral
mira los dientes del animal
mira la forma en que él está enroscado
mira los ojos de ese animal
¿candela ellos parecen?
¿Qué animal es ese
que él parece majá
Ta Juliá mismo lo va a matar)

En el siglo 19, encontramos el bozal en poemas populares como el titulado “Exclamaciones de un negro en las fiestas efectuadas con motivo de la inauguración del patrono de este pueblo San Marcos, el día 25 de abril de 1857”, escrito por el artemiseño Manuel Cabrera Paz. Las décimas parecen haber sido recitadas de boca en boca en la región occidental de la Isla:

Yo mirá santo tené
su pruma gara la mano
y si son santo cribano
¿pa qué son pero la pié?
Yo tá mirá, mirá... ¡eh!
Hora branco me ñamá
pa que yo santo cargá
o risponde -no siñó
que pero ta mirá yo
co' la boca cororá! ³

2. Lezama Lima, *ibid.*, p. 176.

3. Usamos aquí la versión que aparece en Fernández de la Vega y Pamies (1973), pp. 124-129. Lydia Cabrera ha recogido una versión oral con ligeras modificaciones. Lydia Cabrera, comunicación personal.

(Yo ví que el santo tenía
su pluma agarrada en la mano
y si es un santo escribano
¿para qué está el perro a los pies?
Yo lo miro, lo miro...¡eh!
Ahora el blanco me llamó
para que yo cargue al santo
Yo respondo - no señor
que el perro me está mirando
con la boca colorada)

También hace su aparición el bozal en obras teatrales del mismo siglo y, particularmente, en las que pertenecen al llamado género bufo. En 1847, por ejemplo, Bartolomé José Crespo Borbón publica su “juguete cómico” *Un Ajiaco o la Boda de Pancha Jutía y Canuto Raspadura*, en el que casi todos los personajes hablan bozal:

Bariga mío son jancha
como diablo. Uno casion
yo va cun su amo la Bana,
cunvite que lo dio niña
Pipilla, cuando lo casa
cun Niño Grabié Potrosa;
y cumpare...yo lo traga...
¡Mari Purisima!... Mira,
carabela, ¿tú ve paila
guarapo? Pue ya tú ve
bariga mío. Jincháaaa
yo lo tené po lo meno...
eh! eh! como uno semana⁴

(La barriga mía es ancha
como un diablo. En una ocasión
yo fui con mi amo a La Habana,
al convite que dió la niña
Pepilla, cuando ella se casó

4. Crespo y Borbón (Creto Gangá), 1847, p. 9

con el niño Gabriel Pedrosa:
y compadre....yo trago...
¡María Purísima!...Mira,
carabela, ¿tú ves la paila
del guarapo? Pues ya tú ves
mi barriga. Hinchada
yo la tuve por lo menos...
eh! eh! como una semana)

Esta pieza teatral es extraordinariamente interesante, ya que el autor utiliza el seudónimo de Creto Gangá y trata de hacernos pensar que se trata de una obra escrita por un negro africano.

En pleno siglo veinte, Lydia Cabrera se encuentra con viejos como Tá Mónico que hablan de la siguiente manera:

Tánze só mismo rey viejo Ekoi.
Né murí jayá tiempo, tiempo ante, y píritu di é
bobé pecao que mué cogé, né contrá lo río la suete
lo rey Ekoi, y varón quita neye, mata mué pa poné
un religión. Oban Tanze e rey muelto que entrá
pecao y pasá bongó.⁵

(Tanze es el mismo rey viejo de los Ekoi. El murió hace tiempo, en el tiempo de antes, y el espíritu de él se volvió un pescado que la mujer cogió, ella encontró en el río la suerte del rey de los Ekoi y el varón se lo quita a ella, mata a la mujer para poner [iniciar] una religión. Obón Tanze es el rey muerto que entró en el pescado y [luego] pasó al bongó)

En nuestros días, Celia Cruz ha interpretado canciones que conservan aún rasgos bozales:

Changó tá vení
Changó tá vení

5. Cabrera, 1970 a, p. 88.

con el machete en la mano
tierra va temblá
si Sarabanda malongo
mundo tá cabá...⁶

(Changó está llegando
Changó está llegando
con el machete en la mano,
la tierra va a temblar
si Sarabanda [Changó] está furioso
el mundo se acaba...)

Miguelito Valdés, incluso, cantaba en “Bruca Maniguá” versos que coinciden con los del canto congo de Cabillo que anotamos anteriormente:

Abre cuta güiri ndinga ⁷

(Abre los oídos y oye lo que digo)

El grado de mutua inteligibilidad entre el bozal y el español estándar es sumamente variable. Algunas muestras se encuentran, efectivamente, muy próximas al castellano:

Nosotros tabajó casa lo ingenio cuando ingenio era de masa. Un chino manila puso uno pincho pa colocá la masa y nosotros tá mirá chino. Chino se descuidá. Chino enganchao, garrao entre masa que lo metió en el tacho. Quitá lo pincho. Vamo poné caña ¡Dio bindito, Siñó! Ni botón camisa apareció de chino. Y ese chino a mí me gutaba.⁸

6. “Changó ta vení”, canción de Justí Barreto, interpretada por Celia Cruz y la Sonora Matancera.
7. “Bruca Maniguá”, canción de Arsenio Rodríguez, interpretada por Miguelito Valdés y la orquesta Casino de la Playa.
8. Cabrera (1979), p. 58.

(Nosotros trabajamos en la casa del ingenio cuando el ingenio era de masa. Un chino de Manila puso un pincho para colocar la masa y nosotros mirábamos al chino. El chino se descuidó. El chino quedó enganchado, agarrado entre la masa que lo metió en el tacho. Quitamos el pincho. Vamos a poner la caña ¡Dios bendito, Señor! ni el botón de la camisa apareció del chino. Y ese chino a mí me gustaba.)

Otras, como hemos visto en algunos de los ejemplos anteriores, resultan de casi imposible comprensión para un hispano-parlante. Es decir, que el bozal ha estado presente en Cuba durante varios siglos y a lo largo de su historia ha mostrado una enorme heterogeneidad.

Pero, ¿qué exactamente es el bozal? La respuesta no es sencilla, ya que inmediatamente nos enfrentamos a dos posibilidades: o bien el bozal es, simplemente, un español “mal hablado”, desfigurado por la influencia de las diversas lenguas nativas de los esclavos, o bien es una lengua criolla —o, por lo menos, un código criollizado— que muy pronto después de nacer cayó en un acelerado, casi vertiginoso proceso de descriollización. Nosotros nos inclinamos por la segunda hipótesis, y a probarla dedicaremos gran parte de este acápite. Antes, sin embargo, es menester aclarar ciertos términos y conceptos, tales como las definiciones de lenguas pidgines y criollas y discernir cuáles son los procesos que originan unas u otras. Debemos examinar, además, lo que entendemos por descriollización.

En primer lugar, un *pidgin* es una variedad lingüística que surge por el contacto de dos o más grupos cuyos idiomas no son mutuamente inteligibles y que no tienen entre sí un vehículo lingüístico común. Los pidgines, como señala Sarah Grey Thomason, no son en realidad el resultado de un proceso de *cambio* lingüístico —es decir, aquel en el que un código evoluciona normalmente por razones internas o por la influencia de una lengua extranjera— sino casos de verdadera *génesis* lingüística, de la formación de códigos nuevos, creados de materiales tomados de dos o más lenguajes.⁹ Por esta razón los pidgines han sido a menudo catalogados de “lenguas mezcladas”, término que, como plantea David de Camp, resulta peligroso al sugerir que “un pidgin o una lengua criolla son solamente un *potpourri*, sin ninguna estructura coherente propia”.¹⁰

9. Thomason (1982), pp. 478-483.

10. De Camp (1971), p. 15.

Las lenguas pidgines se emplean siempre en contextos comunicativos muy específicos, frecuentemente de comercio o intercambio. Por eso, generalmente se limitan a poseer las construcciones y el vocabulario básicos para cumplir sus funciones inmediatas. R. A. Hudson lo ilustra de la siguiente manera: "Si los contactos están restringidos a la compra y venta de ganado, entonces solamente se necesitan elementos lingüísticos que se refieran a ésto; por lo tanto, no habrá forma de hablar de la calidad de los vegetales, o de emociones, o de ninguna de las muchas cosas acerca de las cuales se puede hablar en un lenguaje normal".¹¹ Como su uso se limita a situaciones especiales, un pidgin no es la lengua nativa de ninguno de sus usuarios. Además, como debe ser un código fácil de aprender —sobre todo para el grupo dominante— gran parte de su vocabulario está tomado de la lengua del superestrato. Su sintaxis y su fonología, por otro lado, pueden tener elementos de las variedades lingüísticas subordinadas y la morfología (inflexiones y desinencias) es prácticamente inexistente, hecho que aparentemente facilita su aprendizaje. Es así que en los pidgines de los que tenemos noticias, independientemente de cuales hayan sido las lenguas que les han dado origen, hallamos, por ejemplo, ausencia de conjugaciones verbales y de marcadores morfológicos de género y número. Otro rasgo común en estos códigos es el frecuente uso de la reduplicación (combinación de dos términos ya existentes para expresar un nuevo concepto).¹²

Por razones históricas y sociales un pidgin puede evolucionar y convertirse en la lengua nativa de la mayoría de sus hablantes, en cuyo caso nos referimos a un *creole*, *criollo*, o *lengua criolla*. La esclavitud de tipo plantacional es, precisamente, una de las instituciones que más propició la formación de lenguas criollas. Es cierto que para entenderse con el mayoral bastaba con un pidgin elemental. De ahí las "listas" o vocabularios que funcionaban en los ingenios y a los que nos referiremos más adelante. Pero, al encontrarse esclavos de diverso origen lingüístico compartiendo sus vidas en un mismo campo y en un mismo barracón, necesitaron ampliar el pidgin original en un lenguaje que pudiera ser usado más allá de los restringidos contextos laborales de aquél. El proceso de transformación de un *pidgin* en un *criollo* —és decir, el proceso de *criollización*— implica una expansión de su estructura interna y de su léxico para así poder abarcar funciones más amplias.

11. Hudson (1980), p. 62. Traducción nuestra.

12. Por ejemplo, en el Inglés Pidgin del Camerún, "ben" significa doblar, mientras que "benben" quiere decir torcido. Todd (1984), p. 9 Veremos que en Cuba tenemos evidencia de casos similares.

En el Caribe encontramos lenguas criollas de base francesa —o sea, cuyo vocabulario procede fundamentalmente del francés— en Haití, la Guayana Francesa, Luisiana y algunas de las Antillas Menores como Guadalupe, Santa Lucía, María Galante y Martinica; lenguas criollas de base inglesa en Jamaica, Guyana, Trinidad-Tobago, Barbados, San Andrés, etc.; y de discutida base portuguesa (el *Papiamento*) en Aruba, Bonaire y Curazao. También hallamos lenguas criollas de base portuguesa en algunas islas de la costa occidental del África: Cabo Verde, Annobon y Sao Tomé.¹³ En un gran número de casos, los hablantes de lenguas criollas tuvieron, más tarde, ocasión de establecer contactos cada vez más estrechos con los usuarios de las lenguas dominantes. Y este acercamiento tuvo profundas consecuencias lingüísticas, ya que los idiomas criollos comenzaron a cambiar y a parecerse, cada vez más, al lenguaje del superestrato. Este proceso, conocido con el nombre de *descriollización* produce, generalmente, una enorme gama de variedades lingüísticas que van desde el criollo más “puro” hasta códigos casi exactos a la variedad estándar. Este espectro, característico de las situaciones de descriollización, ha sido denominado *continuo post-criollo*.

A pesar de que los criollos americanos de base inglesa y francesa, así como el Papiamento, se han visto adecuadamente documentados, la opinión generalizada entre los iberoamericanistas ha sido que en la América española no se desarrollaron lenguas criollas. Como dicen Derek Bickerton y Aquiles Escalante: “Tan difundida se halla esta actitud que la posibilidad casi nunca se discute, ni siquiera con el ánimo de refutarla”.¹⁴ El descubrimiento del *palenquero*, lengua criolla empleada hasta hoy por los habitantes del Palenque de San Basilio, en la costa norte de Colombia, no ha modificado sustancialmente dicha posición, al considerarse que éste es un caso aislado, producto de circunstancias excepcionales, por tratarse de un grupo humano que tuvo origen en un asentamiento de esclavos cimarrones y que hasta muy recientemente se mantuvo aislado del

13. Precisamente, hasta hace poco se suponía que todos los criollos del Caribe tenían su origen en éstos de base portuguesa de la costa occidental del África. La llamada hipótesis monogenética ha planteado que algunos de los esclavos conocían estos criollos y los empleaban entre sí como medio de intercomunicación. Posteriormente, en el Nuevo Mundo, este criollo de base portuguesa se fue “relexificando”, es decir, cambiando su vocabulario en la dirección de cada una de las lenguas dominantes con las que estaba en contacto. Hoy en día dicha hipótesis se halla en período de franca revisión y ha sido puesta en entredicho sobre todo por Derek Bickerton.
14. Bickerton y Escalante (1970), p. 254.

resto del país. Esta actitud explica, en parte, la razón por la que el bozal no ha sido objeto de atención hasta hace muy poco. Por ejemplo, en 1971 John E. Reinecke se hace la siguiente pregunta: "¿Qué circunstancias inhiben el desarrollo de un pidgin, especialmente en países de plantación y su posterior desarrollo en un criollo?... Aquí pertenece también la cuestión aún no resuelta de por qué no se formaron dialectos criollos permanentes en Bahía y en Cuba, aunque estos lugares son, en muchos aspectos, altamente africanizados"¹⁵ Lo que hace la interrogación de Reinecke aún más interesante es que el investigador conoce la existencia del bozal, ya que incluso lo menciona en su monumental tesis de grado de 1937. Al final de este acápite, una vez que hayamos examinado las características del bozal haremos un resumen de los argumentos que demuestran que efectivamente estamos ante un código criollizado que, a diferencia de otros criollos caribeños, pronto se vio en un proceso aceleradísimo de descriollización.

Germán de Granda y Manuel Álvarez Nazario fueron los primeros en plantear que el "habla de negros" conocida con el nombre de bozal era, en realidad, una lengua criolla. Álvarez Nazario, por ejemplo, reproduce y comenta la comedia puertorriqueña "La Juega de Gallos o el Negro Bozal" de Ramón C.F. Caballero, publicada originalmente en 1852, y donde uno de los personajes —José— se expresa en términos casi idénticos a los de sus hermanos de Cuba:

Ah Nazaria...no son tu corazóná? Tú siempre tá jablando a mí con grandísima rigó. Yo tá queré mucho a tí; grande, grande así son mi sufrimienta ...Aquí yari yari mucho....¹⁶

(Ah Nazaria...¿no soy tu corazón? Tu siempre me hablas con grandísimo rigor. Yo te quiero mucho a tí; así de grande es mi sufrimiento...Aquí estoy muy enfermo...)

15. Reinecke (1971), p. 500. Traducción nuestra.

16. Álvarez Nazario (1974), p. 384. Como se puede apreciar, el léxico bozal que aparece en la obra procede fundamentalmente del español, aunque hallamos algunas otras palabras de distinto origen en el texto. Así "yari-yari" quiere decir dolor, enfermedad en lengua conga. Ver Cabrera (1984 b), p. 67. Este término aparece también en algunas listas de términos empleados en la plantación azucarera y a las que nos referiremos posteriormente.

Hoy en día sabemos que el bozal se empleaba, además de en Cuba y Puerto Rico, en otros lugares de la América hispana donde abundaba la población de origen africano. En Panamá, por ejemplo, existen hasta hoy las interesantísimas agrupaciones de “congos” en la provincia de Colón. Por la descripción que de ellas hacen Manuel y Dora Zárate, las cofradías congas mantienen cargos que recuerdan a los de los antiguos cabildos y una de sus funciones es la de escenificar “Juegos” o representaciones dramáticas que recuerdan, por cierto, a las celebradas por los negros del norte del Departamento del Cauca, en Colombia.¹⁷ Lo que aquí nos interesa es que durante los días de fiesta los personajes utilizan un lenguaje llamado por ellos “lengua de congos” y que, como ha señalado Lipski, presenta rasgos del bozal afrohispano.¹⁸ Este código tiene, además, la interesante característica de una frecuente inversión del sentido de los términos—por ejemplo, “tá morío” por estar vivo—lo cual lo hace aún más esotérico. Veamos una muestra tomada del libro de los Zárate llamado *Tambor y Socavón*:

Oye, Micé, pónete y-ejo da y-o A..y-o sao Micé Putó Borrachate, de Pinga. Yo tene acutose pabresa en Guinea. Como sa ma consigue la buena muelle de c'abrá la mutación de la cutú mantenía, sei mía, y sa cutú ya no cutú, ya na juntao.¹⁹

(Oye, Mercé, ponte cerca de mí. Yo soy Mercé, la legítima representante de Piña [aldea de la costa atlántica]. Yo tengo mis dominios en Guinea. Como yo considero, es una buena suerte el de la costumbre mantenida de que seas de los míos, costumbre que debe ser siempre costumbre, para que estemos juntos)

En Colombia, como hemos visto, permanece hasta nuestros días el Palenquero, lengua criolla cuyo origen se remonta al bozal. Alejándonos, incluso, de la costa atlántica y adentrándonos en el norte del Cauca encontramos aún hoy coplas como ésta, recogida por nosotros en el caserío de Santa Rosa:

17. Ver Atencio y Castellanos (1982) y Castellanos y Atencio (1984).

18. Lipski 1985, pp. 23-47.

19. Zárate y Zárate (1962), p. 129.

Tapá portillo vaca rompé
tapá colino vaca comé
la vaca del primo Juan André.

(Tapa el portillo que la vaca rompió
tapa el colino que la vaca se comió
la vaca del primo Juan Andrés)

En el dialecto de los negros de esta zona se observan rasgos que posiblemente tienen un origen criollo.

Incluso en países como el Ecuador, donde la población negra se localiza casi exclusivamente en reducidas zonas costeras del Pacífico, encontramos datos que dan testimonio de la existencia del bozal. En las *Crónicas del Guayaquil Antiguo* de Modesto Chavez Franco se mencionan traviesos esclavos negros que “aprendieron a sisar, robar el peso en la carne, esconder presas, trabucarlo todo, hacer una MERIENDA DE NEGROS en la carnicería con una bulla infernal en su lenguaje bozal”.²⁰ Y en nota a pie de página añade Chávez: “Bozal, por analogía al dificultoso ladrar de un perro embozalado. Se llamaba bozal al defectuoso hablar castellano del negro, mezclado con su fonética africana, *defecto que duraba en dos i tres generaciones*, ya por dificultad de adaptación, ya porque ése era el lenguaje de los suyos y el familiar transmitido.”²¹ Es decir, que en Ecuador el bozal era una legítima lengua criolla que se convirtió en la lengua nativa de generaciones sucesivas de afroecuatorianos y que, como es usual, posteriormente se descriollizó. Otro dato interesantísimo suministrado por el mismo Chávez es acerca del caserío de Palenque, “poblacioncita antiquísima, vecina de Vinces, cuyo progreso le ha absorbido la relativa importancia que antaño tuvo como único pueblecito situado en medio de tupidas montañas”.²²

En Palenque se conservó una lengua criolla, proveniente sin duda del primitivo bozal. Chávez la describe en los siguientes términos: “Como esta gente vivía divorciada de la civilización, se había formado un idioma llamado jerga o caló que diríamos, para entenderse solo entre ellos, mezcla de castellano de ideología traslaticia, de tropos y anagramas, un guirigai, en fin, enriquecido, variado y hecho más enrevesado todavía con la defectuosa fonación del negro bozal”.²³

20. Chávez Franco (1930), p. 349. Énfasis en el original.

21. *Ibid.*, id., énfasis nuestro.

22. *Ibid.*, p. 377.

23. *Ibid.*, p. 339.

El estudioso reproduce asimismo algunas frases, advirtiendo que se trata de muestras “mal o bien” recordadas: “Bellá, ma como si ner bellara, neque son del propio magarrón que jipa nel adentril del jabeque de la chimba” (Tengo, pero como si no tuviera, porque son de mi patrón que vive allá adentro, en la casa de la hacienda)²⁴

Incluso en las décimas recogidas por Laura Hidalgo hace unos pocos años en la provincia ecuatoriana de Esmeraldas hallamos rasgos que, como veremos, se hallan relacionados a nuestro bozal y a otras lenguas criollas. Veamos algunos:

- a. Falta de concordancia de género y número: “varios criatura”, “varios camarón”, “niñas colegial”.²⁵
- b. Pronombres —casi siempre el de primera persona del singular— utilizados tanto como sujeto como objeto de preposición: “a yo”, “con yo”. “para yo”.²⁶
- c. Verbos en serie: “¿Quién fue que fue a preguntar?”.²⁷
- d. Construcciones paratácticas, es decir oraciones en las que faltan elementos de enlace tales como preposiciones y conjunciones: “vení atacá la Bocana”²⁸; “vamos matar los Cayapos”²⁹

Estos ejemplos bastan para demostrar que el lenguaje denominado bozal se extendió no solamente por todo el territorio cubano, sino también por muchos otros lugares de la América hispana donde el asentamiento de negros fue numeroso. La posible influencia de este hecho en el castellano hablado en estas zonas está aún por estudiarse.

En lo que a la isla de Cuba se refiere, dos estudios anteriores acerca de la naturaleza del *bozal* —el de Germán de Granda y el de Ricardo Otheguy— utilizaron como fuente las transcripciones que Lydia Cabrera ha hecho del habla de algunos de sus ancianos informantes.³⁰ Granda se basa en datos obtenidos

24. *Ibid.*, p. 340.

25. Hidalgo (1982), p. 159.

26. *Ibid.*, P. 160.

27. *Ibid.*, p. 161.

28. *Ibid.*, p. 225.

29. *Ibid.*, p. 229.

30. Granda, 1971, pp. 481-491 (aparece también en Granda, 1978, pp. 362-385). Otheguy, 1973, pp. 323-339. Antes de ser publicados estos dos estudios, ya Alzola (1965) había señalado algunas características del habla bozal. López Morales (1981), por su parte, plantea argumentos en contra de la hipótesis criollista.

de *El Monte*, mientras que Otheguy emplea, además, los que aparecen en *La Sociedad Secreta Abakuá*. Nosotros hemos ampliado el corpus, extrayendo muestras tanto de aquellas dos obras como de todas las otras de Lydia Cabrera donde se ilustra el *bozal* que se hablaba en Cuba. Hemos usado además otras fuentes cubanas, tales como ciertas obras de Fernando Ortiz, varias piezas de teatro vernáculo del siglo XIX, cuadros de costumbres también del XIX, poemas populares de los siglos XVIII y XIX, novelas cubanas del siglo XIX y principios del XX, así como las grabaciones de cantos religiosos afrocubanos realizadas por Lydia Cabrera en Matanzas alrededor de 1950.³¹

Aunque nuestro corpus proviene de orígenes diversos, los datos más confiables siguen siendo los de Cabrera, por varias razones. En primer lugar, la investigadora se propuso sistemáticamente reproducir de modo fiel lo que decían sus informantes. Sus datos están libres, por eso, de los intentos de elaboración que pueden afligir a obras literarias carentes de propósitos científicos. En segundo término, hemos tenido el privilegio de poder consultar sus viejas libretas de campo donde, frecuentemente, aparecen largas narraciones —algunas de ellas aún inéditas— en habla *bozal*. Además, en nuestro trabajo de campo hemos podido comprobar que los cantos y rezos en Lucumí o en Congo anotados por Cabrera en sus diversos libros son absolutamente fieles a la realidad. Somos testigos, pues, de la escrupulosidad con que Lydia Cabrera anotaba la forma de expresión de sus ancianos informantes, bien fuese en lengua lucumí, conga, abakuá o en *bozal*. Finalmente, Cabrera a menudo identifica a los personajes que hablan en sus obras. Esto nos permite rastrear las características del código

31. Como puede observarse, tanto los estudios anteriores como el nuestro se basan fundamentalmente en fuentes escritas. Como apuntamos anteriormente, los últimos datos que tenemos del *bozal* son los suministrados por Cabrera y recogidos por ella hace más de treinta años. Ya en esa época, el *bozal* se hallaba en vías de extinción y su uso se hallaba limitado a una minoría de ancianos negros criollos, hoy desaparecidos. Como nuestro corpus procede de textos escritos, hemos decidido (como Granda y Otheguy) prescindir de cualquier análisis de tipo fonológico y concentrarnos en el estudio de las características gramaticales. Aparte de las canciones y poemas en los que pueda aparecer el *bozal* hoy en día, este código todavía se emplea en ciertas ceremonias religiosas afrocubanas, particularmente para señalar el estado de trance. El *bozal* allí empleado, sin embargo, no nos es de utilidad para el análisis gramatical detallado ya que en dichas celebraciones están estrictamente prohibidas las grabadoras. Una lista completa de las fuentes de nuestro corpus aparece al final de este volumen.

empleado por diversos informantes y comprobar su consistencia interna. Observamos, por ejemplo, que la simpática Francisquilla Ibáñez empleaba un *bozal* mucho más próximo al español que el usado por Tá Mónico de Biabangá, mientras que José de Calazán Herrera se expresaba unas veces en español estándar y otras en *bozal*.³²

El *bozal*, ya lo veremos, exhibe características gramaticales de origen claramente criollo. Por razones que discutiremos más adelante, las muestras que han llegado a nuestros días —la mayor parte procedentes de la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX— nos ilustran un código en franco y rápido proceso de descriollización. Por este motivo, el *bozal* presenta una considerable variabilidad estructural. Aquí, a diferencia de los escasos estudios anteriores sobre el tema, intentamos dar cuenta de dicha variabilidad, aunque nuestros datos no nos permiten, en un gran número de casos, determinar los factores del contorno lingüístico que promueven una u otra variante. Analicemos ahora algunos de los rasgos gramaticales más salientes, que indudablemente separan al *bozal* de otros dialectos “usuales” del español.³³

A) Número.

Una de las características más claras del habla *bozal* cubana es la ausencia de marcador morfológico de plural y su indicación por medio de determinantes que señalan cantidad (dó, tré, mucho, tó) o por el contexto. Como los verbos también carecen de inflexiones numéricas, en ocasiones resulta difícil el determinar si estamos ante una construcción en singular o en plural. En nuestro corpus hemos aislado 80 frases nominales que claramente tienen el significado de plural y en 69 de ellas (el 86.2%) no hallamos marcador morfológico alguno:

32. Francisquilla Ibáñez regularmente empleaba el *bozal*. Calazán Herrera, por el contrario, utilizaba casi siempre el español estándar en su conversación regular pero, si se enfurecía, inmediatamente se desplazaba al *bozal*. Ambos eran negros criollos, nacidos en Cuba, hijos de africanos. (Lydia Cabrera, comunicación personal).
33. Somos perfectamente conscientes de que estamos tratando de probar que el *bozal* es un código criollizado y, al mismo tiempo, afirmamos de entrada que nuestras muestras indican una avanzada descriollización. No se trata de una petición de principio, sino de la aceptación de los datos, tal y como han llegado hasta nosotros. La variabilidad, además, es una de las características más acusadas de un continuo post-criollo.

Allá tiera nosotros hombre no cabe po pueta, mujé no cabe po pueta.
(Allá en la tierra de nosotros, los hombres no caben
por las puertas, las mujeres no caben por las puertas)

Bueno día tó lo Tata, bueno día tó lo Mama.
(Buenos días a todos los padres, buenos días a
todas las madres)

Tó día uté habla con mí
(Todos los días usted habla conmigo)

Gayina negro son mucho y toito pone güebo blanco.
(Las gallinas negras son muchas y toditas ponen huevos blancos)

Dos observaciones: 1) En el *bozal* hay ausencia casi categórica de /s/ final, lo que nos puede hacer pensar que la falta de plural obedece a criterios fonológicos más que morfológicos. Hallamos, sin embargo, la palabra “mujé” utilizada en contexto plural. Si el proceso fuese uno de reducción fonológica, cabría esperar aquí “mujere” en vez de “mujé”. 2) En los ejemplos anteriores, la cópula “son” y el artículo “lo” dan la impresión de plural pero, como veremos más adelante, se trata de formas que no expresan número.

B) Género.

En *bozal*, los modificadores aparecen casi siempre en la forma correspondiente al masculino en español. Además, los artículos y otros determinantes exhiben rasgos que pueden alterar el análisis específico de la concordancia de género. Por estas razones, decidimos examinar solamente la concordancia entre adjetivos que modifican a sustantivos de forma femenina. El restringir los datos de esta manera ofrece más confiabilidad en el análisis, aunque nos reduce la muestra considerablemente. De las 37 frases nominales que cumplen con los requisitos anteriores 24 (el 65%) son casos de cero concordancia. Veamos algunas:

Cosa güeno (cosa buena)
Santa Bárbara bendito (Santa Bárbara bendita)

Un género incipiente comienza, sin embargo, a observarse en nuestros datos,

como veremos al discutir los artículos.

C) *Los Artículos.*

El sistema de artículos del *bozal* es extremadamente variable. Granda ha observado que es notoria la ausencia de artículos en construcciones tales como:

Yo aprendé divino...(Yo aprendí de los adivinos)
Mayombero ñama con mambo
(Los mayomberos [hechiceros] llaman con mambos [cantos])

En efecto, de 475 contextos examinados, no aparecen artículos en 247, es decir en el 52% de los casos. En general, los artículos siguen el siguiente patrón: dos artículos definidos (“la” y “lo”) en frases nominales específicas y presupuestas:³⁴

Yo tiene la pecho premio pur nelle
(Yo tengo el pecho exprimido por ella)

Lo ingenio cuero na má
(En el ingenio nada más [se reciben] palizas)

Un artículo indefinido con dos variantes (“uno” “un”) en frases nominales específicas mas no presupuestas:

Un chino manila puso uno pincho
(Un chino de Manila puso un pincho)

En los demás casos, frecuentemente no aparece artículo alguno:

Negro criollo son má mijó que congo
(Los negros criollos son mejores que los congos)

El contraste entre presencia versus ausencia de artículos se observa muy bien en el siguiente ejemplo tomado de un canto de congos:

34. Aquí utilizamos el término “presupuesto” en el sentido que le da Bickerton (1981: 248) de “información que se presume sea compartida por el hablante y el oyente”.

Ah Mayorá son malo
tira cuero do mano
Marayo parta *lo* Mayorá...³⁵

(Ah los mayores son malos
tiran cuero [dan palizas] a dos manos
Mal rayo parta al Mayoral...)

La ausencia de artículos es también muy notoria en las frases nominales en las que algún otro determinante aparece después del sustantivo:

Ikú ese cane na má
(El muerto ese es carne nada más)

Tú vé bariga mío (Tú ves mi barriga)

Yo so piera ese (Yo soy esa piedra)

Ya hemos visto que en nuestro código hallamos dos artículos definidos (“la” y “lo”) empleados en construcciones de significado singular o plural. La primera forma (“la”) ocurre con sustantivos femeninos en el 68.9% de nuestros ejemplos y con sustantivos masculinos en una proporción del 31.1%. El artículo “la”, asimismo, se emplea dos veces más frecuentemente que “lo” y este último acompaña a sustantivos masculinos en el 90% de los casos. Esto nos permite suponer que el artículo “la” es, posiblemente, anterior a “lo” y que éste surge como un modo inicial de marcar género. En las muestras del *bozal* más antiguas que poseemos, cantos populares del siglo XVIII, hallamos la forma “la” y no así “lo” :

Su messé, la cabayero (Su merced, el caballero)
Ni bien con la lía (Ni viene con el lío)

El artículo indefinido ocurre con sustantivos masculinos y femeninos en igual proporción

Un guja (Una aguja)
Uno güeno regalito (Un buen regalito)

35. Cabrera, 1979, p. 40, subrayado nuestro.

Uno visita (Una visita)

Tan sólo en cuatro construcciones aparece el artículo “una” y en tres de ellas concuerda con sustantivos femeninos. El determinante demostrativo que hallamos casi exclusivamente es “ese”, empleado con sustantivos tanto masculinos como femeninos y que puede preceder o suceder al nombre:

Ese Mayorá (Ese Mayoral)

Pollo ese no viene (El pollo ese no viene)³⁶

Todo ello nos permite plantear, a manera de hipótesis, que en los estadios más antiguos del *bozal* los determinantes eran formas invariables con respecto a género. En una etapa siguiente se comienza a establecer la distinción entre “lo” y “la”, a la que sigue una muy incipiente diferenciación entre “un” “uno” y “una”. La concordancia de género entre determinantes y sustantivos —particularmente en el caso de los artículos definidos— parece mucho más avanzada que la que ocurre entre el sustantivo y otros modificadores de la frase nominal. Quizás estudios posteriores, con datos más amplios, permitan confirmar esta hipótesis acerca de la evolución del género en el proceso de descriollización del habla *bozal* cubana.

D) Sistema Pronominal.

Los pronombres personales —los únicos que vamos a examinar aquí— exhiben también una considerable variabilidad, como podemos observar en el siguiente cuadro:

	<i>SUJETO</i>	
1a. pers. sing.	yo	Niña, yo va lo Nfindo (Niña, yo voy al Monte)
pl.	nosotro	Nosotros tá mirá chino (Nosotros mirábamos al chino)
2a. pers. sing.	tú	Tú sacá mujé ese (Tú sacaste a esa mujer)
	uté(usté)	Uté ve cosa como ese (Usted ve una cosa como esa)

36. En todo nuestro corpus sólo hallamos un caso en que se empleó “esa”.

3a. pers. sing.	né / é	Né murí jaya tiempo (El murió hace tiempo)
		E mimo dicí tú tá olé (El mismo dijo que tú estás robando)
sing.& plural	nelle(neye)	Nelle tiene un bariga (Ella tiene una barriga)
		Toíto neye tá cargá (Todas ellas están cargadas)
	OBJETO	
1a. pers. sing.	yo	¿Quién llama yo? (¿Quién me llama?)
	me	Si yo me muere (Si yo me muero)
	mí	Contramayorá manda mí (El contramayoral me manda)
2a. pers. sing.	uté	E dá comé uté tó (El le da a comer a usted todo)
	te	Cuando cometa te salí (Cuando te salió el cometa)
	tí	Yo vá contá a tí un cosa (Yo te voy a contar una cosa)
3a. pers. sing.	né / é	Yo vá curá né (Yo lo voy a curar)
		Yo tumba é (Yo lo tumbo)
	lo	Pa acé lo que yo quiere

(Para hacer lo que yo
quiera)

sing & plural

nelle(neye)

Varón quita nelle (Los
varones le quitan a ella)

Moso tá mirando neye (Los
mozos las están mirando)

No hemos encontrado en nuestros datos ejemplos en que aparezcan pronombres plurales de objeto para la primera y la segunda persona. En el caso de la tercera persona, sólo “nelle” puede ser empleado tanto en singular como en plural. Un rasgo característico, aunque no generalizado, del habla *bozal* cubana es la unificación de formas pronominales de sujeto y objeto, particularmente en la primera y tercera persona del singular y la tercera del plural, como observamos en el cuadro anterior. Esta unificación pronominal alterna con formas diferenciadas. Con las muestras que poseemos no hemos podido determinar los factores que favorecen la realización de las tres variantes de tercera persona (“nelle”, “né” y “é”) en el singular. Otheguy, basándose en el habla de Tá Mónico, un viejo informante de Lydia Cabrera, plantea que “né” ocurre solamente como sujeto y “é” como sujeto y objeto. En nuestro corpus, sin embargo, hallamos varios ejemplos en los que aparece “né” usado como complemento.

En una de las muestras más antiguas (del siglo XVIII) el pronombre “né” es también empleado como copia del sujeto:

Mira sojo d'ese nimá
candela *né* parese
¿Qué nimá son ese
que *né* parese majá?³⁷

(Mira los ojos de ese animal
candela *ellos* parecen
¿Qué animal es ese
que *él* parece un majá?)

Uno de los informantes de Lydia Cabrera utiliza “né” de idéntica manera:

37. Lezama Lima, 1965, vol. 3, p. 176. Subrayado nuestro.

Divino entonces *né* mata mué...³⁸

(El adivino entonces *él* mata a la mujer.)

E igual función cumple “lo” en *La Boda de Pancha Jutía y Canuto Raspadura*:

Branco que vivi la Bana *lo* comé mu puquitica

(Los blancos que viven en La Habana *ellos* comieron muy poquitico)

Cumpare, poque cunvite *lo* debe sé a la campana

(Compadre, porque el convite *él* debe ser [al sonar] la campana)³⁹

Bickerton ha apuntado que en otros criollos ocurre la inserción de un pronombre en la manera que acabamos de describir (*subject copying*).⁴⁰ Los datos que poseemos acerca de este rasgo son tan escasos que no nos permiten llegar a ninguna conclusión definitiva acerca de su función, pero es posible que haya tenido el propósito de “enfocar” algunas frases nominales, especialmente la que aparece en primer lugar.

E) *Posesivos y Parataxis.*

Ya hemos visto que el determinante “ese” puede preceder o suceder al sustantivo y que en este último caso no hallamos artículo alguno en la primera posición de la frase nominal. Lo mismo ocurre con los determinantes posesivos, pero aquí sí encontramos formas diferenciadas:

Cuando sueta uté va comé mi casa

(Cuando lo suelten, usted va a comer a mi casa)

Tú ve bariga mío (Tú ves mi barriga)

Además, como en otros criollos, las frases nominales posesivas son frecuentemente paratáticas:

38. Cabrera (1970 b), p. 259, subrayado nuestro.

39. Crespo (1847), pp. 9-10, subrayado nuestro.

40. Bickerton (1981), pp. 34-37.

Garabata gaína Guiné
(Da vueltas, gallina de Guinea)

Ni botón camisa quedó de chino
(Ni el botón de la camisa quedó del chino)

Sin embargo, en otras ocasiones hallamos frases preposicionales:

Orí de gente (La cabeza de la gente)

Ese son ereniyó de mué
(Esos son los ojos de la mujer)⁴¹

Tratamos vanamente de establecer los factores que favorecen una u otra realización a lo largo de todo nuestro corpus. Decidimos, finalmente, examinar tan solo el habla de tres informantes de Lydia Cabrera, dos de los cuales — Francisquilla Ibáñez y Tá Mónico de Biabangá— aparecen identificados repetidamente en sus obras. En el *bozal* de estos informantes hallamos una marcada tendencia a emplear frases preposicionales si uno de los sustantivos es [+humano]:

Barriga de Mabona (La barriga de Mabona)
Orí de gente (La cabeza de la gente)⁴²

La tendencia a la parataxis antes señalada se manifiesta no sólo en las frases nominales posesivas, sino también en muchos otros tipos de construcciones. Por

41. Ereniyó es también uno de los nombres que reciben los dibujos rituales de la Sociedad Secreta Abakuá, de origen Ejagham y Efik. Sobre los interesantísimos ereniyó o anaforuana afrocubanos puede consultarse a Cabrera (1975) y Thompson (1983).
42. Estos mismos informantes dijeron, por ejemplo “pilita fula” (pilitas de pólvora); “botón camisa” (el botón de la camisa); “casa lo ingenio” (la casa del ingenio). Ahora bien, hallamos algunas pocas excepciones al principio general que acabamos de proponer. Francisquilla, por ejemplo, también dijo “maca de buey” (la marca del buey), lo que podría indicar que la preposición está en proceso de extenderse a otros contextos. Tá Mónico, por su parte, en una ocasión empleó “suete lo rey Ekoi” (la suerte del rey Ekoi). Este informante también parece usar, opcionalmente, una contracción cuando la preposición “de” precede al pronombre “é”; “con cuero dé” (con el cuero de él); “con ropa dé” (con la ropa de él).

ejemplo, solamente encontramos la preposición “a” en 17 de 77 posibles contextos (el 22%):

Ekoi viene bucá pa llevá mundo la verdá
(Los Ekoi [lo] vienen a buscar para llevar al mundo la verdad).⁴³

Lo mismo podemos decir de la preposición “en”, que está ausente en el 54.2% de los casos.

F) *Sistema Verbal.*

En primer lugar, en el *bozal* existen dos verbos copulativos: “son” —reducido, en ocasiones, a “so”— que ocurre con predicados nominales como en

Ese son ereniyó de mué que matá, son Sikán y pescá
(Esos son los ojos de la mujer que mataron, es Sikán y [también] un pescado)

y con predicados adjetivos que indican estado o condición permanente:

Allá gaína son grande como vaca
(Allá las gallinas son [tan] grandes como las vacas)

Nelle son burico
(El es un borrico)

La otra cópula —tá— se emplea con predicados de estado transitorio:

Yo tá namorá (Yo estoy enamorado)

y como verbo locativo:

Aquí tá yo (Aquí estoy yo)

Los verbos copulativos son invariables con respecto a persona y número,

43. En los casos de presencia versus ausencia de “a” hemos eliminado de nuestros datos todos aquellos contextos dudosos en los que la palabra que precede a la preposición termina en /a/ y en los que la palabra que sigue a la preposición comienza con /a/.

aunque en algunos —muy pocos— informantes ocasionalmente hallamos una forma “é” que bien puede ser una reducción de “es”. En un 12% de las oraciones pertinentes observamos también ausencia de cópula, sobre todo en aquellas con predicado de estado transitorio:

Pritu separao (El espíritu está separado)
Chino enganchao (El chino está enganchado)

La tendencia a la simplificación verbal, tan común en los códigos criolizados, es una de las características más salientes del habla *bozal* cubana. En ella encontramos dos formas verbales básicas: la primera es una reducción del infinitivo español (forma A), e.g., “muri”, “dici”, “llegá” y la segunda (forma B) es semejante a la española de tercera persona del singular del presente de indicativo: “mira”, “sabe”, “mata”, “llega”. La variante (A) puede ocurrir acompañada de uno de tres marcadores: “ya”, que es portador de un significado perfectivo y que ocurre muy poco frecuentemente en nuestro corpus:

Ya yo vé la cosa mundo (Yo he visto la Cosa-Mundo) ⁴⁴

El marcador “tá” indica durabilidad, casi siempre en el presente

¿Tú tá hablá? pue yo tá cuchá
(¿Tú estás hablando? pues yo estoy escuchando)

y, ocasionalmente, en el pasado:

Yo no tá mirá cuando Cuevita Mabona gonizando
(Yo no miraba cuando Cuevita Mabona agonizaba) ⁴⁵

44. La Cosa-Mundo es el nombre de un amuleto mágico empleado en los ritos congos afrocubanos. Las Ngangas o calderos mágicos de los congos siempre tienen un nombre propio.
45. Obsérvese que en este ejemplo coincide una forma verbal marcada por “tá” con un verbo en que aparece ya una inflexión para señalar duratividad (“gonizando”). Esto no es frecuente, ya que la invariabilidad verbal domina en un 87.6% de las construcciones analizadas por nosotros.

“Va” señala referencia futura y, como veremos, en el *bozal* se distingue el futuro de otros miembros de la categoría “irrealis”:

Nelle vá llorá (Ella va a llorar)

La forma (A) sin marcar indica puntualidad en el pasado, como en

...Ne murí jayá tiempo (El murió hace tiempo)⁴⁶

La forma (B), que siempre aparece sin marcar, puede referirse a una acción habitual o reiterativa:

Tó día uté habla con mí
(Todos los días usted habla conmigo)

así como pertenencia a la categoría “irrealis” —por ejemplo, condicional— con la excepción del futuro:

Si yo me muere (Si yo me muero)

Además, se usa como imperativo:

Trae akukó (Trae un gallo)
Ndiambo, mira leló (Espíritu, mira el reloj)

Creemos que estos rasgos que hemos analizado aquí son suficientes para mostrar que en el *bozal* se observan características gramaticales —simplificación de las formas verbales, ausencia variable de cópula, tendencia a la construcción paratáctica, etc.— que lo distinguen de los dialectos “típicos” del castellano. Esos mismos rasgos, por su parte, son compartidos por muchas otras lenguas criollas ampliamente conocidas y estudiadas. Pasemos ahora a ocupar-

46. Obsérvese el contraste entre *E mimo dicí tu tá olé* (El mismo dijo que tú estás robando) y *'E tá dicí: “tú buca la cosa bueno”* (El está diciendo: “busca la cosa buena”). Los verbos de estado no admiten la marca “tá”. En nuestros datos, por ejemplo, hallamos “no sabe que son” (No sé que es) y “Yo no sabé ná” (Yo no sabía nada), pero no es posible *”Yo tá sabé”.

nos brevemente de los procesos sociohistóricos que le dieron origen y que provocaron su eventual desaparición.

Algunos investigadores, como Sidney Mintz y Humberto López Morales, han puesto en duda que en Cuba y en otras colonias hispánicas se dieran las condiciones necesarias para la formación de lenguas criollas, salvo en situaciones excepcionales como las de San Basilio de Palenque, en Colombia.⁴⁷ Ciertamente, en la isla de Cuba, las circunstancias —vistas en conjunto— no parecen ser propicias para el mantenimiento de una lengua criolla más o menos estable a todo lo largo y ancho del país, como ocurrió en otras posesiones europeas en América. Ya hemos visto, en el primer volumen de esta obra, que la esclavitud, lejos de ser una institución uniforme constituye una realidad social que no sólo se adapta en formas distintas al ambiente que la rodea, sino que provoca en él reacciones muy diversas. En Cuba, como hemos analizado, la institución sufrió modificaciones básicas a lo largo de su proceso evolutivo y, además, en cada momento histórico exhibía peculiaridades distintivas en los variados niveles funcionales o territoriales en que operaba. Una era la esclavitud urbana, otra la rural. Una, la del momento de la conquista y de la factoría inicial, otra la de la colonia plenamente desarrollada. Por eso, lo que no podía ocurrir a nivel general en todo el país, sí podía darse en algunos de sus sectores o regiones componentes. Y por eso ciertos factores muy específicos del cambiante complejo esclavista de Cuba favorecieron allí el desarrollo de un fenómeno lingüístico localizado de pidginización y criollización, mientras que otros, en otras partes y sectores de la Isla, impulsaron un desplazamiento relativamente rápido hacia la lengua del superestrato.

Recordemos aquí que hasta bien entrado el siglo XVIII, la economía cubana, que hemos llamado *pre-plantacional*, era una economía de base agrícola,

47. San Basilio de Palenque, cerca de Cartagena, debe su origen a un asentamiento de esclavos cimarrones. Sobre el Palenque y su lengua puede consultarse a Escalante (1954), Bickerton y Escalante (1970), Granda (1978) y Friedmann y Patiño (1983). Los argumentos principales de Mintz (1971) son los siguientes: en general, las colonias hispano-caribeñas no estuvieron dominadas demográficamente por habitantes de origen africano; además, en esas colonias el tránsito de la categoría de esclavo a la de hombre libre fue, en la mayor parte de los casos, relativamente rápido y bastante continuado. López Morales (1981) basa sus objeciones en el hecho de que los esclavos llegados a Cuba no poseían, en general, un conocimiento de lengua criolla alguna de base portuguesa y plantea que lo ocurrido en la Isla fue un proceso poco uniforme de castellanización.

ganadera y artesanal, donde el desarrollo capitalista era todavía incipiente, los residuos semif feudales numerosos y la tensión entre las clases relativamente reducida. Era la cubana una sociedad de comunidades pequeñas —la única ciudad de alguna importancia era La Habana— y de unidades productivas de poco tamaño donde los patronos y la mano de obra podían establecer contactos personales directos e íntimos. En otras palabras, una sociedad abierta a los factores mitigantes de la esclavitud y poco propicia para el mantenimiento de lenguas originarias y la creación de lenguas pídginas o criollas. El desplazamiento hacia el español era, sin duda, la fuerza lingüística dominante.

Ahora bien, la instauración— a partir de la segunda mitad del XVIII— de una economía dominada por la producción azucarera, trajo consigo una política de puertas abiertas para el comercio de esclavos, que por vías legales e ilegales condujo a la Isla un contingente de más de 700,000 africanos en menos de un siglo. Así lo explica Leví Marrero: “En 1774 la población *de color* sumaba 75,180 personas, de las cuales el 60% eran esclavos; en 1867 los habitantes con sangre africana alcanzaban a 793,318 y un 58% de ellos eran esclavos. Esta multiplicación por 7.9 en 93 años no es reveladora de una alta tasa de crecimiento natural de la población negra y mulata, antes al contrario, la cifra enmascara una trágica realidad demográfica, pues entre 1764 y 1868, legal e ilegalmente, fueron introducidos en la Isla no menos de 752,000 bozales africanos”.⁴⁸

Todo movimiento de repoblación masiva trae consigo inevitables consecuencias culturales y lingüísticas. Y nuestras referencias más tempranas al *bozal* son, precisamente, del período de transición hacia una economía de plantación, es decir, del medio siglo que corre de 1750 a 1800. En 1754 llegó a La Habana el nuevo obispo de Cuba, Pedro Agustín Morell de Santa Cruz, quien pronto pidió a los sacerdotes que se aplicaran a aprender las lenguas de las *naciones* de los mismos negros. De ésto no ser posible, debíanse dar explicaciones en bozal: “Necesitan, pues de ministro particular, que acomodándose a su rudeza, les hable con suma claridad, repitiéndoles muchas veces unas mismas cosas, y que materialmente se les explique con los acentos y modo chambón con que ellos pronuncian la lengua castellana”.⁴⁹

Es decir, que el Obispo proponía que se usase el *bozal* como medio de comunicación entre ministros y esclavos. Unos años después, en 1796, Antonio

48. Marrero, Vol. IX, 1983, p. 1. Véanse algunos cálculos aun más altos en el primer tomo de esta obra, pp. 135-137.

49. Marrero, Vol. VIII, (1980), p. 160.

Nicolás Duque de Estrada insiste sobre lo mismo y ofrece la primera y muy elemental caracterización lingüística del bozal en su *Explicación de la doctrina christiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*: “Para que entiendan es menester valerse de similes caseros, y en quanto sea posible de aquellas cosas q ellos manejan: como el Buey, la Yegua, el Bujio, el conuco, las Pailas, etc., y quanto se pudiera acomodarse hablarles en aquel language de que usan ellos sin casos, sin tiempos, sin conjunciones, sin concordancias, sin orden, alo q. se reduce todo lo q. se hallará en este quadernito”.⁵⁰

El súbito arribo de cientos de miles de africanos dejó en Cuba una huella profunda. ¿Qué sucedía tras la larga travesía transoceánica a los esclavos que llegaban a la Isla? Unos, los menos y los más afortunados, permanecían en los centros urbanos y eran incorporados al servicio doméstico donde, obviamente, estaban en mayor relación con la población de habla española. Mas la tarea fundamental del africano era laborar en los campos, bien fuese en el ingenio o en algún cafetal. En la plantación, el esclavo vivía con otros de etnias diversas donde el contacto con el blanco y, por ende, con la lengua castellana, era escaso y esporádico. Veamos, como ejemplo, la composición del ingenio de San Felipe y Santiago en Jibacoa, a fines del siglo XVIII. En 1786 se encontraban allí 74 esclavos, de los cuales uno era criollo y tres criollos pardos. Había 31 carabalíes, 14 congos y un lucumí (yoruba). Nos dice Marrero que el personal del ingenio incluía, además de un mayoral de Guanabacoa, un contramayoral de Puerto Príncipe y tres operarios u obreros libres, uno de ellos canario. Sabemos que, en la mayor parte de los casos, el mayoral de los ingenios era blanco y el contramayoral negro.⁵¹ Si suponemos que los tres operarios eran también blancos, la población de negros era allí de un 93.7%. Esas circunstancias fueron las corrientes en todo el siglo que duró la economía de plantación, sobre todo en los grandes ingenios azucareros de La Habana y Matanzas.⁵² Hay poblados y

50. Moreno Fragnals, vol. 3 (1978:208) indica que la primera edición de este catecismo es de 1796. Posteriormente hubo otra en 1818 y la tercera en 1823, que es la que aparece en la bibliografía al final de este tomo. Nosotros citamos aquí de un microfilm del manuscrito original (sin fecha). Recientemente Javier Laviña (1989) ha publicado una excelente edición crítica. Ver también Alpízar (1989), pp. 42-53.

51. Marrero, Vol. X, (1984), p. 219.

52. Añade Marrero, *Ibid.*, (1984:226): “En estas comunidades nuevas, instaladas con el único propósito de producir azúcar, la composición de la población estaría dominada numéricamente por la casta esclava, constituida mayoritariamente por bozales recién traídos de Africa, al mando de mayorales y contramayorales, y una mínima población blanca o liberta adicional, integrada en su casi totalidad por operarios asalariados y sus familiares”.

regiones en esas dos provincias donde más del 90% de la población es negra. Las condiciones para un proceso de pidginización son, en casos como éstos, sumamente favorables. Así lo explica Gillian Sankoff: “El sistema de plantación es tan crucial porque ha sido singular en la creación de un rompimiento catastrófico con la tradición lingüística que no ha tenido paralelo en la historia. Es difícil concebir otra situación donde llegaran personas con tal variedad de lenguas nativas; donde se encontraran más aisladas de sus grupos lingüísticos de origen; donde el tamaño de dichos grupos fuera insuficiente para asegurar su sobrevivencia; donde no hubiera una segunda lengua compartida por un número suficiente de personas para servir como vehículo útil de intercomunicación; y donde el lenguaje legítimo fuera inaccesible para casi todos”.⁵³

En Cuba poseemos datos que nos muestran la existencia de una cierta pidginización. En no pocas ocasiones, diversos investigadores (Pichardo, Ortiz, López Morales, Moreno Fragnals) se han referido a listas de palabras de variada procedencia que se supone constituye una suerte de léxico para la comunicación rudimentaria con los negros bozales.⁵⁴ Veamos algunos de los términos que aparecen en esas listas:

cucha-cucha: oír, escuchar
llari-llari: llorar, enfermar
quiquiribú: morir
piquinini: pequeño, niño
mano-machete: derecha
mano-garabato: izquierda

Desafortunadamente, los estudiosos del tema se han dedicado tan solo a tratar de descifrar el probable origen de estos vocablos, sin profundizar en su importancia como documento clarísimo de pidginización. López Morales argumenta, por ejemplo, que solamente una de estas palabras (“piquinini”) puede conside-

53. Sankoff (1979), p. 24, traducción nuestra.

54. López Morales (1971: 39) comenta acerca de los términos anotados por Pichardo y Ortiz que éstos los citan “sin que ninguno parezca tener más fuente que la experiencia personal”. Moreno Fragnals (vol. 2, 1978:8) ha encontrado una lista de 56 términos confeccionada por un administrador azucarero. Dicha lista se encuentra en el Fondo Valle de la ciudad de Sancti Spiritus, Cuba. Este dato nos muestra que, efectivamente, un primitivo vocabulario se conformaba en el ingenio para poder entenderse con el esclavo recién llegado.

rarse como portuguesismo e intenta minimizar con ello la hipótesis criolla.⁵⁵ La dificultad, a nuestro modo de ver, consiste en identificar toda posibilidad de pidginización y criollización con la teoría, popular hasta época reciente, que remonta el origen de todos los criollos caribeños a un criollo africano de base portuguesa posteriormente relexificado. Hoy sabemos que la hipótesis monogénica se encuentra en una fase de revisión.⁵⁶ El interés fundamental de las listas reside en que ellas ponen de manifiesto la existencia de un código simplificado, con frecuente uso de la reduplicación (tan corriente en los pidgines) que servía como medio de comunicación elemental entre los esclavos y los administradores de las plantaciones.⁵⁷ Si añadimos a esto que, como explica Moreno Friginals, “las dotaciones jamás se integraron con negros del mismo origen tribal o cultural”, la lengua pidginizada seguramente servía también como primitivo vehículo de interacción entre los muchos negros que no tenían un idioma en común.⁵⁸ No nos parece probable que en Cuba llegara a cristalizar un pidgin estable. Las condiciones de vida del esclavo rural requerían, más bien, una expansión rápida de la variedad pidginizada para satisfacer así las demandas comunicativas. Aunque no existen muchos datos al respecto, todo parece indicar que en Cuba debe haberse pasado de un “continuo pre-pidgin” a un proceso acelerado de criollización.

No pocos escritores cubanos del XIX se refirieron al habla *bozal*. Por ejemplo, Esteban Pichardo, en su *Diccionario Provincial casi razonado de Vozes y Frases Cubanas*, lo describe así: “Otro lenguaje relajado y confuso se oye diariamente en toda la Isla, *por donde quiera*, entre los negros Bozales, o na-

55. López Morales (1981), p. 326.

56. Sobre esto se ha escrito mucho recientemente, pero los argumentos de más peso han sido los de Bickerton.

57. El variado origen de los vocablos de las listas parece indicar que la pidginización comenzaba en los barcos que transportaban a los esclavos. Recordemos que la travesía duraba largo tiempo y que los traficantes procuraban mezclar sus cargas con negros de diversas lenguas para minimizar así las posibilidades de sublevación. Con lo que hoy sabemos acerca de la comunicación que se establece entre personas que no tienen un lenguaje en común y que se ven compartiendo un mismo medio, es imposible suponer que ya en los barcos no hubiese comenzado un proceso de pidginización. La base de dicho proceso, sin embargo, no necesariamente debe atribuirse a un criollo anterior de base portuguesa que, si bien podía ser conocido por algunos esclavos, no era, en modo alguno, compartido por la mayoría de ellos.

58. Moreno Friginals (1978), vol. 2, p. 8.

turales de Africa, como sucedía con el Francés CRIOLLO de Santo Domingo: este lenguaje es común e idéntico en los Negros, sean de la Nación que fuesen, y que conservan eternamente, a menos que hayan venido mui niños: es un Castellano desfigurado, chapurrado, sin concordancia, número, declinación ni conjugación, sin R fuerte, S ni D final, frecuentemente trocadas la Ll por la N, la E por la I, la G por la V, etc.; en fin, una jerga más confusa mientras más reciente la inmigración; pero que se deja entender de cualquier Español fuera de algunas palabras comunes a todos, que necesitan traducción... Los Negros Criollos hablan como los blancos del país de su nacimiento o vecindad; aunque en La Habana y Matanzas algunos de los que se titulan *Curros*, usan la i por la r y la l..."⁵⁹

Las observaciones de Pichardo, aunque inexactas en ciertos aspectos, son de extraordinario valor documental por varias razones. En primer lugar, el investigador nos dice que el *bozal* era un *lenguaje común* a los esclavos, "sean de la nación que fuesen". Ya hemos mencionado que a Cuba llegaron negros de muy variada procedencia cuyas lenguas eran, muchas veces, mutuamente ininteligibles. Dichas lenguas, por su parte, tenían estructuras gramaticales muy diferentes entre sí. Si el *bozal* hubiese sido simplemente un español "desfigurado" por la interferencia de múltiples idiomas africanos no sería de esperar que dicho código pudiera catalogarse de "lenguaje común". Por el contrario, lo lógico sería que los miembros de cada *nación*, al aprender el castellano, introdujeran características específicas de su lengua particular. Además, Pichardo nos indica algunos de los rasgos gramaticales del *bozal* (ausencia de concordancia de género y número, invariabilidad verbal, etc.) y podemos observar que ellos coinciden con los manifiestos en nuestro corpus. Finalmente, el investigador señala, muy sagazmente, que el *bozal* se asemeja al "francés criollo" de Santo Domingo, es decir, al Criollo haitiano.

Uno de los datos que aporta Pichardo, sin embargo, plantea un argumento aparentemente poderoso en contra de la hipótesis criollista. Es sabido que los principales creadores de una modalidad criolla son los miembros de la segunda generación —los hijos de extranjeros— que la desarrollan y utilizan como lengua nativa. Pichardo, por su parte, aduce que "Los Negros Criollos hablan como los blancos del país de su nacimiento o vecindad", tesis afirmada también por Bachiller y Morales y evidente, asimismo, en las piezas bufas del XIX, donde el habla *bozal* se reservaba exclusivamente para el africano.⁶⁰ La respuesta, en parte, se halla en lo escrito, a su vez, por José María de la Torre: "Los negros

59. Pichardo (1875), p. x. Énfasis en el original.

60. Bachiller y Morales (1881), pp. 100-101.

criollos se distinguen también en nacidos en las poblaciones, y nacidos o criados en los campos (que se dicen *criollos de campo*) pues éstos tienen un lenguaje y maneras peculiares y más rústicas”.⁶¹ Es decir, que los autores citados anteriormente —incluyendo a los dramaturgos del bufo— basan sus observaciones sobre el *bozal* en el habla de los negros que se movían en un contexto urbano, donde las condiciones para la conservación de una lengua criolla, ya lo hemos visto, eran desfavorables. De la Torre confirma, simplemente, un hecho indiscutible: en ciertas zonas rurales, donde la población de color se hallaba alejada de la blanca, muchos hijos de africanos utilizaban el *bozal*. Y esa situación persistió hasta mucho después de abolidas la trata y la esclavitud, hasta la era republicana. Para probarlo sólo tenemos que referirnos, una vez más, a Lydia Cabrera. En sus libros conversan con ella Francisquilla Ibáñez, Calixta Morales, José de Calazán Herrera, Juan O’Farrill, J. S. Baró... Ninguno de ellos nació en Africa. Todos ellos hablaban *bozal*... ¡en pleno siglo XX! En Cuba, dadas sus circunstancias, resulta claro que los miembros de la segunda generación no fueron los únicos participantes en el proceso de expansión del código pidginizado y algunos autores no consideran que dicha situación sea anormal. Así dice Woolford : “La presencia o ausencia de hablantes nativos ha sido considerada por mucho tiempo parte de la definición de un criollo (e.g., Hall 1966), pero Hymes (1971:79) arroja dudas acerca del postulado que plantea la necesidad de hablantes nativos para que ocurra la criollización: ‘Un koine o una lengua estándar pueden expandirse y estabilizarse a través de la interacción entre adultos sin que sea aprendido así por los niños; ¿por qué no un pidgin?’ Sankoff (1979) también tiene dudas acerca del papel de los hablantes nativos en la criollización, basándose en el hecho de que en Papua Nueva Guinea, donde los hablantes nativos constituyen al menos el uno por ciento de los hablantes de Tok Pisin, la lengua sólo se ha criollizado parcialmente, y no está del todo claro que sean los niños los que están promoviendo la criollización (Sankoff y Labergé 1973). Ya que los hablantes nativos de un pidgin son, generalmente, una consecuencia automática de una comunidad en la que el pidgin se usa como lenguaje primario, la relación entre hablantes nativos y criollos bien puede ser puramente incidental” .⁶²

La intrincada historia lingüística de Cuba está, por supuesto, íntimamente ligada a los cambios económicos, sociales y políticos que le dieron origen. Ya

61. De la Torre (1854), p. 54.

62. Woolford (1983), p. 5, traducción nuestra.

hemos visto que en la época plantacional se cambió el rostro de la Isla con la introducción masiva de esclavos africanos. En ese período existía en Cuba, como ya hemos apuntado, un continuo de lenguas que iba desde una serie de variedades del castellano estándar (peninsulares y cubanas) en uno de los extremos, hasta la multiplicidad de idiomas africanos en el otro, con el *bozal* y dialectos subestándar del español en los puntos intermedios. Para apreciar la preocupación, podríamos decir obsesión, que existía por el lenguaje en la Cuba de entonces basta examinar, a vuelo de pájaro, el teatro bufo cubano. En estas piezas sus autores intentan reproducir los dialectos —muchos de ellos estigmatizados— de sus numerosos personajes. Y es así que allí hablan gallegos, criollos, negros *de nación*, guajiros, chinos, negros “catedráticos”, catalanes, etc. El idioma, en la época plantacional y por algún tiempo después, constituía un poderoso marcador social que se empleaba para colocar a cada cual “en su sitio”.

En poco tiempo, sin embargo, una serie de hechos históricos precipitaría un cambio dramático en el futuro desarrollo del habla bozal. En la década de 1860 se elimina la trata de esclavos y, con ella, el contacto lingüístico prolongado con el continente africano. Luego la Guerra de los Diez Años (1868-1878) propicia la eventual abolición de la esclavitud que culmina en 1886. El cambio de mano de obra esclava a libre coincide también con la revolución azucarera. Comienza la época del “central”, que desplaza poco a poco a los ingenios tradicionales y que atrae trabajadores de diversas zonas del país hacia el centro y el este de la Isla en enorme proceso de migración interna. La interacción entre negros y blancos se intensifica. Y se acelera así vertiginosamente el proceso de descriollización del *bozal*. En la Guerra de Independencia (1895-1898) participan juntos blancos y negros bajo la bandera antirracista de José Martí. Luego, en época republicana, las vías de comunicación, sobre todo el ferrocarril que unió a Oriente con La Habana a principios del siglo XX, y luego la Carretera Central, tuvieron gran efecto integrador en toda la población cubana. La red de escuelas, la radio y el éxodo hacia los pueblos y ciudades impulsaron igualmente el acceso y el uso del español a lo largo y ancho de la Isla. Por eso es que, a mediados de este siglo, sólo hallamos el *bozal* entre los ancianos, particularmente aquellos que residían en zonas donde la población negra permaneció relativamente estable y aislada. Son precisamente esos lugares —ciertos poblados de Matanzas como el Perico, Pedro Betancourt y Unión de Reyes, por ejemplo— los que propiciaron también una preservación de las lenguas originarias por mayor tiempo. Lo mismo puede decirse de Songo y algunos barrios de Guantánamo, en la provincia de Oriente, aunque éstos no han sido estudiados.

El *bozal* ha sobrevivido hasta nuestros días en los cultos afrocubanos. Ya sabemos que tanto los paleros como los santeros participan frecuentemente en

las llamadas “misas espirituales”. Y en todas ellas los “espíritus” que se manifiestan a través de sus mediums lo hacen en *bozal*. Aunque la mayor parte de los mediums emplean un número considerable de rasgos típicos de esta lengua (invariabilidad verbal, construcciones paratácticas, ausencia de concordancia de género y número, etc.) esto no significa que el *bozal* empleado en las sesiones sea un código uniforme. Algunos, por ejemplo, utilizan inflexiones verbales más frecuentemente que otros. Y los fieles consideran que mientras más se parezca esta lengua al castellano, más “refinado” era el difunto que habla a través del medium. A pesar de ello, es importante mantener una distinción formal entre el español (el idioma de interacción cotidiana) y el lenguaje que supuestamente emplean los espíritus de los muertos. Esta diferenciación cumple dos propósitos fundamentales: 1) distingue entre el habla “regular” profana y la comunicación mística con los espíritus; y 2) separa simbólicamente a los iniciados — proficientes en la comprensión del *bozal*— de los no-iniciados o principiantes en la religión, a quienes se les escapa gran parte del mensaje debido a su ignorancia de la lengua sagrada.

Veamos algunos rasgos del *bozal* empleado por una medium en estado de trance. Por medio de ella regularmente se manifiesta “el espíritu de la negra María Josefa”, antigua esclava que disfruta de los tabacos y el *anissette*. Los ejemplos que siguen a continuación han sido transcritos fonéticamente y van acompañados de su equivalente en español estándar:

1. Unificación de pronombres de sujeto y de complemento:
Tá miní kun yo (El/ella está viniendo conmigo)
Akoddá rí yo (Se acordó de mí)
2. Ausencia de inflexiones y regularización de formas verbales:
Tá miní (está viniendo); *murú* (“morío”) por “muerto”.
3. Sustitución variable de /d/ por /r/ en posición inicial:
Rió (Dios); *rísí* (dice)
4. Sustitución variable /o/ por /u/ y de /e/ por /i/, especialmente en posición final átona:
murú (“morío” [muerto]); *malafu* (“malafo”: aguardiente); *ri* (de).
5. El léxico proviene fundamentalmente del español, pero hallamos que algunos términos contemporáneos o “sofisticados” son sustituidos,

por otros que frecuentemente se relacionan con la experiencia esclavista: “*baracón*” (barracón) en vez de “*casa*”, “*agua ri Papa Rió*” (agua de Papa Dios) en lugar de “*agua bendita*”; “*karo mucho buya*” (carro mucha bulla) para decir “*ambulancia*”; “*welerura*” (“*huele dura*”) para decir “*perfume*”.

Asimismo es importante destacar que, a pesar de las numerosas variaciones, existe una considerable coherencia interna en el *bozal* de esta informante. La comunicación es rápida y tersa. Resulta evidente que su manejo de este código, lejos de ser caótico y al azar, se halla regido por complejas reglas gramaticales y fonológicas. Por otra parte, los mediums insisten en que son incapaces de hablar en *bozal* fuera del estado de trance.

Cualquier intento de probar la existencia de un proceso de criollización tiene que tener en cuenta, como ha dicho Rickford, criterios lingüísticos y criterios sociohistóricos. La correspondencia entre ambos queda plenamente probada por el destino peculiar del *bozal*. Atiéndase tan solo a la tasa de aceleración de los cambios. La economía y la sociedad plantacionales aparecieron y se borraron del mapa cubano en un tiempo *récord*: poco más de un siglo de violentas transformaciones tecnológicas, demográficas, políticas y sociales que aceleradamente sacaron a Cuba de su sueño medieval y la empujaron hasta las puertas de la civilización contemporánea. Paralelamente, el sector lingüístico se dinamizó en todos sus estratos y, en el de la clase esclavizada, rápidamente produjo una lengua utilizada por cientos de miles de personas: el *bozal* criollo que, más o menos en el mismo lapso histórico, nació, creció y murió como lengua cotidiana. El habla, que vivamente refleja la conciencia de las gentes, no puede sustraerse a los cambios que la mente humana sufre bajo los golpes del avatar histórico. No sabemos si en los lugares donde hasta recientemente vivieron personas que empleaban el *bozal* pueden observarse aún rasgos de un continuo *post-criollo*. Esto deberá ser tema de investigaciones posteriores.

Influencia del bozal y de las lenguas africanas en el español de Cuba.

Después de casi medio milenio de íntimo contacto entre las poblaciones de origen africano e ibérico resulta imposible suponer que el habla de los negros no haya tenido influencia alguna en la conformación del español de Cuba. En este acápite nos limitamos a señalar esquemáticamente esas probables influencias, ya

que su estudio detallado está aún por realizarse y requiere una extensa y cuidadosa investigación de campo.

Mucho se ha debatido acerca de los aportes de la lengua de los negros a la formación del habla popular cubana. En lo que se refiere a la pronunciación, Arturo Montori, en su época, señalaba “la influencia prosódica de los negros africanos que desde los primeros tiempos de la colonización fueron importados”.¹ Más recientemente, sin embargo, Humberto López Morales apunta: “la fonética del español de Cuba no tiene influencias africanas; por el contrario, fueron los negros criollos los que aprendieron un español con rasgos fonéticos de origen andaluz, asentados ya en la isla por lo menos desde el siglo XVII”.² Este tema se halla íntimamente ligado a otro, también largamente debatido: el del origen de las características propias del español del Caribe. Comencemos nuestro análisis examinando algunas de ellas.

En el Caribe hispánico—así como en ciertas zonas del Pacífico hispanoamericano donde abunda la población negra— se observan una serie de rasgos comunes:

- 1) aspiración y elisión opcional de /s/ final de sílaba y palabra (“ehto” por “esto”; “casah” o “casa” por “casas”).
- 2) neutralización opcional de /l/ y /r/ (“sarto” por “salto”; “puelto” por “puerto”).
- 3) asimilación, también opcional, de /l/ y /r/ a ciertas consonantes siguientes (“cabbón” por “carbón”; “Ammería” por “Almería”). Este fenómeno no está generalizado en toda la región caribeña, pero ocurre en regiones tales como el occidente de Cuba y en la costa norte de Colombia.

El primer rasgo, aspiración y elisión de /s/ final de sílabas y palabras, ha sido bien estudiado y sabemos que no es exclusivo del Caribe: lo hallamos muy extendido por el sur de España, y en otros lugares de América, tales como la zona rioplatense y partes de Chile. No parece tener éste, pues, un origen negro.

El segundo, neutralización de /l/ y /r/ ocurre igualmente en el castellano de la España meridional y los datos que poseemos hasta el momento no nos permiten suponer una posible procedencia africana. En el teatro bufo del siglo XIX donde, como hemos visto, aparecen caracterizados diversos dialectos geográficos y sociales, este rasgo es propio de hablantes campesinos, es “guajiro” y no negro. Un solo ejemplo: en “Un guateque en la taberna un martes de

1. Arturo Montori (1916), p. 109.

2. López Morales (1971), p. 71.

carnaval” (1864) de Juan José Guerrero, pieza que se desarrolla en el campo, hallamos personajes como Policarpo que se expresan así:

...la gente quedrá comel temprano pa dilse a
vestil pa la las máscaras. Déjame vel que está
hasiendo el dotol.³

Es cierto que en el habla bozal de algunos negros del teatro bufo aparece una neutralización o “confusión” de /l/ y /r/, pero este fenómeno es de orden diferente ya que no ocurre en posición final de sílaba, como el anterior, sino en posición interna de sílaba, sobre todo cuando la /l/ es precedida de otra consonante: “diabro”, “ingresia”, “branco”. “posibre”, etc. Por supuesto, este último rasgo no se extendió a otros sectores de la población cubana y, por lo tanto, no podemos decir que la neutralización de /l/ y /r/ sea un fenómeno de origen negro.

La asimilación de /l/ y /r/ a la consonante siguiente, que frecuentemente resulta en geminación, ha sido poco estudiada. Ciertamente, a primera vista nos podría parecer éste un rasgo de probable origen africano, ya que estamos acostumbrados a escuchar palabras en lucumí donde las oclusivas sonoras (b,d,g) se pronuncian como consonantes dobles (Oggun, ebbó, etc.). Observemos, sin embargo, que se trata de dos fenómenos diferentes. La asimilación de /l/ y /r/ a la consonante que sigue es un proceso de debilitamiento de los fonemas líquidos, mientras que la pronunciación geminada de /b/, /d/ y /g/ intervocálicas en lucumí obedece a que, en yoruba, estos fonemas no tienen una variante fricativa en dicha posición, como ocurre en castellano. Es decir que, a nivel fonemático, no hallamos evidencia de substrato africano en la pronunciación del español popular de Cuba. Si el bozal ha tenido alguna secuela prosódica es tema que necesita un estudio cuidadoso que va más allá de los propósitos de esta obra. Hoy se ha planteado, por ejemplo, que algunas de las características fonológicas del inglés sureño de los Estados Unidos —tanto el de los blancos como el de los negros— tienen su origen en el “creole” típico de la plantación colonial, cuyo residuo más conservado hasta hoy es el *Gullah* hablado en las islas (Sea Islands) del estado de Georgia. Investigaciones posteriores deberán examinar minuciosamente el tema en lo que toca al español caribeño.

En el ámbito morfo-sintáctico la situación es diferente. Otheguy, por ejemplo, dice: “...el rasgo distintivo más definido de la sintaxis del Caribe hispánico es la conservación del orden de sujeto y verbo en ciertas oraciones inte-

3. Guerrero (1864), En Leal, 1975, vol. I, p. 101.

rrogativas donde otros dialectos los invierten. En los casos en los que el pronombre interrogativo no es sujeto y el sujeto del verbo es un pronombre de segunda persona, el español del Caribe muestra inversión solamente opcional donde otros dialectos la considerarían obligatoria... O sea, oraciones tales como *¿Qué ud. quiere? ..., ¿Qué tú dices?, ..., ¿De dónde Uds. vienen? ...* son peculiares del Caribe... Es significativo que en los criollos nunca ocurra inversión de sujeto y verbo en las preguntas. Parece enteramente posible que el patrón criollo pueda explicar esta parcial separación del proceso caribeño de formación de preguntas de aquel propio del resto de los dialectos del español”⁴

Este fenómeno, creemos nosotros, está relacionado asimismo a otro muy característico del español cubano: la expresión repetida del pronombre de sujeto, mucho más frecuente en nuestro dialecto que en otros del castellano. Ya hemos visto que era ésta una característica muy marcada del *bozal*, debido sin duda a la invariabilidad de las formas verbales. Y este rasgo se mantiene a todo lo largo y lo ancho de la Isla hasta el presente. Es así que oraciones tales como “así es que te vas pronto” o “no creo eso” se convierten en Cuba, la mayor parte de las veces, en “así es que *tú* te vas pronto” y “*yo* no creo eso”.

Un poco menos extendido, aunque evidente en el dialecto de algunos cubanos de clase popular, es la ausencia ocasional de marcador de plural, sobre todo cuando el número ya ha sido señalado en algún otro lugar de la frase nominal. En la Calle Ocho de Miami se observan letreros como los siguientes: “Fritas Cubana”; “Comidas Criolla”. En el acápite dedicado a la lengua abakuá reprodujimos un antiguo pasquín que promovía al candidato abakuá Ricardo Cabanas. En él leemos “Abanekues nacionalista”. Podría suponerse, en los primeros casos, ya que no en el último, que nos hallamos ante un fenómeno provocado por la influencia del inglés, idioma que no requiere la concordancia de número entre sustantivo y adjetivo. Este rasgo, sin embargo, ocurre con frecuencia entre hablantes monolingües en español. Tampoco se trata de una característica fonológica, provocada por la elisión de /s/ final, tan frecuente entre los cubanos. Frases como las siguientes, escuchadas y documentadas por nosotros, así lo señalan:

“Han mandado a Angola veinte mil joven, oígame, veinte mil joven”

“Estuve allí cuarenta y un mes”.

En el acápite sobre el *bozal* señalamos que el número, en la mayor parte de

4. Otheguy, 1973, p. 334.

los casos, se señalaba por medio de determinantes y no morfológicamente (“Mucho gallina”). Insistimos de nuevo en la necesidad de que estudios posteriores confirmen o nieguen las posibles influencias del *bozal* en el español de Cuba, mas estos ejemplos sirven para señalar algunos temas que dicha investigación debe explorar.

El campo léxico cubano es, sin duda, el más profundamente marcado por las lenguas africanas. Ya Lydia Cabrera apunta en *La Sociedad Secreta Abakuá* hacia ciertas palabras ñáñigas que habían entrado a formar parte del vocabulario cubano: “¿Quién ignora en Cuba que butuba es comida? Que un ñampe o ñánkue es un muerto; ñampearse morir y ñampear matar. Un novio le dirá a su novia que la querrá hasta que ñánkue, hasta la muerte. En una discusión de principios, aunque estos variarán según soplen los vientos, alguien cívicamente declarará sostener los suyos hasta que ñanque...o lo ñampeen”.⁵ Muchos otros términos populares cubanos son de origen Abakuá. El “chévere” que ha traspasado las fronteras de la Isla es, en su sentido original, el Mokongo Má chébere, el jefe de una Potencia ñáñiga. De un amigo íntimo se podrá decir, en lenguaje no muy fino, que es “mi ecobio”, sin saber quizás que “okobio” se le dice a los cofrades ñáñigos. Un “ocambo” es un viejo, tanto en Abakuá como en español popular cubano. E incluso el “fambá”, el cuarto sagrado de los ritos abakuás, situado casi siempre en la parte posterior de la vivienda, sirve también para referirse metafóricamente a un trasero voluminoso. De una persona fea se dirá que es un “kokorioko”, término que designa a un espíritu temible en abakuá. Y alguien con migraña podrá decir que le duele el “moropo”. Nos informan los que vienen de Cuba —sobre todo aquellos que han pasado por el presidio político— que los términos ñáñigos son empleados frecuentemente por los hombres, y sobre todo los jóvenes, como señal de masculinidad y rebeldía.

Los congos no se quedaron rezagados tampoco en su aporte al vocabulario cubano: todos en Cuba sabemos que si se canta “bilongo mató a Mercé”, la verdadera causa de la muerte ha sido un maleficio. En Cuba una “ñáñara” es una llaga. En kikongo se les llama “nyányá” a las ampollas llenas de líquido que salen en la piel.⁶ Estar en la “fuácata” significa ser pobre, miserable. En kikongo “fwá” es morir y “káta” quiere decir estropeado, impotente.⁷ No necesitamos

5. Cabrera, 1970 b, p. 10. Rafael Arturo Castellanos, padre de uno de los autores de este libro y abuelo de la otra, solía decir, en el sentido de que algo era para siempre, “hasta que ñanque, monina”. El monina, por supuesto, es el iniciado en la Sociedad Secreta Abakuá.
6. Laman, 1936, p. 813.
7. Laman, 1936, pp. 170 y 221.

explicar lo que significa en Cuba ser “hijo de mabinga”. Un “Ma-vínga”, en kikongo, es el nacido después de la muerte de su padre o sea, el que sólo tiene madre.⁸ En la Isla, un paquete o bulto es un “macuto” y una bolsa, un “jolongo”. A la olla de un buen ajiaco hay que añadirle malanga. El mismo tubérculo, en kikongo, se llama... “ma-langa”.⁹ Si algún cubano es “de ampanga” será revoltoso y de cuidado. Ortiz señala que Ampanga es la capital de un antiguo reino congo, según Dapper.¹⁰ El caso de “mapiango”, que en Cuba significa común, vulgar, poco distinguido, sin fuerzas, es interesante porque en kikongo tiene la acepción contraria. Señala Laman que “ma-pyangu” es alguien que es más grande que los otros, alguien de gran fineza. Ahora bien, “Ma-pyangu” en kikongo también es el nombre de un antílope¹¹ y en la lengua conga cubana, como dice Lydia Cabrera, “mapiango” significaba “venado”.¹² Es posible que en Cuba se percibiese al venado como a un animal débil y vulnerable y que de ahí adquiriera su sentido metafórico.

Del lucumí pasan al español cubano los nombres de los “santos” y *orishas*: Changó, Yemayá, Babalú, Ochún. Una fiesta de santos es un “bembé” y un gran adivino de la religión yoruba es un “babalao”. Pero, curiosamente, más que una adopción masiva de términos yorubas, lo que ocurrió en la Isla fue una ampliación semántica de términos castellanos, como resultado de la fuerte penetración religiosa lucumí en el pueblo cubano. Veamos algunos ejemplos: en el siglo XVIII —nos dice el *Diccionario de Autoridades*— un “santero” o “santera” es “la persona que pide limosna para el Santo de alguna Hermita, y tiene cuidado de ella”. En Cuba, el término perdió su significado original y hoy se reserva para designar a un practicante de la Regla de Ocha. Igualmente la palabra “santería”, que en nuestro país sirve para denominar, casi exclusivamente, la Regla de Ocha misma. De una persona que va al santero a hacerse una purificación se dice que se hizo un “despojo”; si la purificación es de una vivienda se ha realizado una “limpieza”. A alguien que cae en trance le ha “bajado” o “entrado” el Santo. Al que ha sido víctima de un maleficio le han “hecho un daño”. De quien no puede dejar a su amante cabe entender que le hicieron un “amarre” y para lograr un propósito específico se puede realizar un “trabajo”. Y si una persona quiere saber algo de su destino, va a “consultarse” y para ello “le tiran los caracoles”. Debe-

8. Laman, 1936, p. 510.

9. Laman, 1936, p. 486.

10. Ortiz, 1924, p.

11. Laman, 1936, p. 503.

12. Lydia Cabrera, 1984 b, p. 159.

mos insistir que estos vocablos no son de uso exclusivo del creyente afrocubano, sino que han éntrado a formar parte del léxico nacional. Obsérvese, por ejemplo, el sentido particular de la palabra “trabajo” (entendida como operación mágica) y del término “camino” (avatar) en esta estrofa de la canción “Yo soy Babalú”:

Yo soy Babalú
camino Arará
y con mi trabajo
la tierra temblá.

Las canciones fueron en Cuba —como en todas partes— un poderoso instrumento de transformación léxica. Por un lado, su letra incorpora y revela términos de uso popular. Por el otro, introduce estos vocablos en capas de la población que, hasta ese momento, los desconocían. Ya veremos, en el próximo tomo, que las canciones han jugado un papel de suma importancia en la divulgación del conocimiento de las religiones afrocubanas. Algo parecido ocurrió con el lenguaje, y aunque gran parte del auditorio blanco siguió ignorando el significado de lo que en ellas se decía, muchos adoptaron, sin darse cuenta, voces afrocubanas.

Otro de los canales por donde se intercomunicaron en el pasado la lengua de los negros con la de los blancos fue, sin duda, el teatro bufo, modalidad escénica popular repleta de variadísimas y contradictorias ramificaciones culturales y socio-políticas que analizaremos en el cuarto y último volumen de esta obra. En estas representaciones desenfadadas y guaracheras, repletas de chistes, parodias y cubanísimo *choteo*, no sólo se reacciona por vía satírica contra las tradiciones estéticas, éticas y políticas de la era colonial, sino que —como dice Rine Leal— sus autores hicieron esta labor “*hablando en cubano*”. En el prólogo a su antología del teatro bufo del siglo pasado, Leal se refiere a esta revolución lingüística: “Es ahí, en el lenguaje, tanto dramático como musical, donde los bufos se instalan para siempre en nuestra escena. Los nuevos autores nada tienen en común con los anteriores en el uso y manejo del instrumental lingüístico, lo cual no significa, por supuesto, que nuestros dramaturgos anteriores al 68 escribieran en *español castizo*. No pretendo semejante disparate crítico. No, lo que señalo es que el lenguaje bufo, con sus distorsiones bozales, congas, catedráticas, campesinas, curras, catalanas, asturianas, gallegas, chinas, ñañigas y populares crearon un arsenal idiomático que se transforma en algo más que palabras y términos costumbristas y folklóricos: se convierte en un ritmo, una manera, un oído y una lengua distinta a la española.”¹³ Y más adelante añade: “La aparición

13. Leal (1975), pp. 18-19.

del *negrito* (en las tablas cubanas) irá ligada a un detalle esencialmente teatral: el idioma. Es ese español bozal ridiculizado, mezcla de jerigonza y chispa verbal, lo que definirá auditivamente al personaje, que por otra parte podemos remitir a Lope de Vega y Quiñones de Benavente".¹⁴

Aunque el *negrito* ya había aparecido en el teatro cubano desde los viejos tiempos de Covarrubias en 1812, no es sino con Bartolomé José Crespo (bajo el pseudónimo de Creto Gangá) que definitivamente se incorpora al repertorio de la farándula criolla. Su juguete cómico *Un ajiaco, o la boda de Pancha Jutía y Canuto Raspadura*, en 1847, le lleva a los oídos blancos del auditorio habanero para el que fue compuesto parlamentos como éste:

Ti dise que son
una gallina fino, fino.
Yo lo meté ese guayaba
poque nelle son burico,
que lo cre, y paque me jase
uno güeno rigalito.
Diese gallina mañana
va murí: tené muquillo.¹⁵

Es evidente que el público que asistía a estos espectáculos se hallaba más o menos familiarizado con el lenguaje bozal. De otro modo no habría podido entender lo que, en ocasiones, acontecía en el escenario. Pero el introducir el bozal en el escenario equivalía a extraerlo de su restringido contexto de uso y darlo a conocer a muchos que hasta entonces lo ignoraban. Podríamos multiplicar los ejemplos, sacándolos no sólo de obras de Creto Gangá, sino de otros cultivadores del género. Pero en este acápite nos proponemos solamente apuntar a las variadas fuentes de la transculturación lingüística afrohispana que se produjo en Cuba a lo largo de siglos de interacción social entre las etnias. El estudio tanto cuantitativo como cualitativo de la penetración africana en el habla del cubano estándar está demandando, ya lo hemos dicho, una investigación detenida y profunda. Y, cuando se haga, en este empeño científico tendrá que figurar, en lugar prominente, este teatro bufo, tan decisivamente marcado por la presencia negra.

En la década que corre de 1925 a 1935 la lengua de los negros encuentra en

14. Leal (1975), p. 22. Ya vimos, por supuesto que el bozal dista mucho de ser "jerigonza".

15. Leal (1975), p. 64.

Cuba otro curioso e inesperado cauce para ampliar su ya antiquísima influencia: la eclosión de la poesía llamada *negra, negroide, mulata, afrocubana o negrista*, a la que dedicaremos la atención que merece más adelante. El *negrismo* poético tuvo en la Isla un éxito extraordinario, no sólo en los círculos intelectuales o cultos más o menos “exclusivos”, sino también entre las masas populares del país (incluyendo, desde luego, las blancas). Por ese camino —tan semejante al de las canciones— se popularizaron entre gentes que no los conocían infinidad de vocablos del habla afrocubana. Y se despertaron curiosidades, sobre todo en la clase media, sobre ese otro mundo tan cercano y a la vez tan lejano, paralelo, incitante...y básicamente ignorado debido a la separación que el prejuicio había impuesto entre las dos etnias capitales del país. Los blancos criollos que vivieron esa época, recuerdan la emoción profunda que les produjo —a través de la poesía— el contacto con la cultura afrocubana, ahora realizada por el arte. Los poemas *afros* comenzaron a aparecer en todas partes y a ser recitados con frecuencia por artistas famosos como Eusebia Cosme. Así retumba desde entonces con un nuevo sentido el *bongó*. Y al otro lado de Santa Bárbara aparece Changó. Y repica el “congo solongo del Songo”. Y agita sus caderas la bailadora de *guaguancó* de Ramón Guirao. Y las aliteraciones y jitanjáforas se africanizan como en *La rumba* ilustre de José Zacarías Tallet:

Zumba, mamá, la rumba y tambó!
¡Mabimba, mabomba, mabomba y bombó!

O en el canto negro para matar una culebra en el poema mágico de Nicolás Guillén:

¡Mayombe-bombe-mayombé!
Sensemayá, la culebra...
¡Mayombe-bombe-mayombé!

Y multitud de cubanos blancos incorporaron a su habla voces como “ecobio”, “potencia”, “oricha”, “embó”. Y se esforzaron por poner en claro que quería decir Alejo Carpentier en *Liturgia*:

El gallo murió
¡Yamba-ó!
en el rojo altar
del gran Obatalá.

Y se empeñaron por averiguar qué era eso del cuarto “fambá”. Y quiénes eran Yemayá y Ochún y Babalú-Ayé y Olodumare. Cosa que, en definitiva, poco a poco iba a hacerse más y más fácil gracias a la labor incansable de brillantes

etnólogos como Fernando Ortiz, Lydia Cabrera, Romulo Lachatañeré y otros más. Así, en parte, la voz oculta de los negros alcanzó a los blancos. Y automáticamente produjo asociaciones con tantos otros vocablos de origen africano que —sin saber su origen— los criollos usaban como propios desde tiempos inmemoriales y sólo ahora ponían al desnudo su oscura procedencia, como ñame, fufú, quimbombó, mambo, babalao, mayombero y... ¡quiquiribú mandinga! El movimiento poético negrista desbordó el simple marco de lo estético, para ejercer en Cuba una función sociológica de importancia, transculturativa y mulatizadora, particularmente en los campos de la religión y de la lingüística.