

El lenguaje de los *negros congos* de Panamá y el *lumbalú* palenquero de Colombia: función sociolingüística de criptolectos afrohispanicos

JOHN M. LIPSKI

Lingüista
Departamento de Español y Portugués
Universidad de Nuevo México, Albuquerque, USA

Los criptolectos afrohispanicos

En la mayor parte de Hispanoamérica, el lenguaje afrohispanico ha desaparecido desde hace ya mucho tiempo; la interpretación de los documentos literarios y folclóricos del *habla de negro* está rodeada de múltiples dificultades, ya que se trata de parodias, estereotipos racistas, observaciones poco expertas, y en el mejor de los casos, recuerdos perdidos en las brumas del tiempo. Para poner a prueba las teorías sobre los orígenes, la expansión, y las verdaderas características del lenguaje afrohispanico de antaño es necesario recurrir al escasísimo material humano que sobrevive aun, en los enclaves afroamericanos más aislados¹.

-
1. Así es, por ejemplo, que en los últimos años, se han realizado encuestas en las aldeas afroecuatorianas del Valle del Chota (Lipski 1982, 1986a, 1986d, 1987; Schwegler 1996), de unos poblados afroperuanos (Lipski 1994, Cuba 1996), en los caseríos afromexicanos (Althoff 1994), en las poblaciones afrocubanas más aisladas (Ortiz López 1996, 1997; Perl y Valdés 1991), en varias comunidades afrodominicanas (González y Benavides 1982; Green 1996a, 1996b; Megenney 1985a, 1990a, 1993; Núñez Cedeño 1982, 1987), en los pueblos afrovenezolanos de Barlovento (Hernández 1981; Megenney 1980, 1985b, 1989,

Además de la búsqueda de vestigios lingüísticos que permitan la reconstrucción del lenguaje afrohispanico primordial, existe otro terreno apenas conocido entre los investigadores de temas afroibéricos: los *criptolectos* africanizados empleados entre comunidades afroamericanas como marcadores etnolingüísticos. Tal como indica el nombre de *criptolecto*, se trata de registros lingüísticos deliberadamente controlados por hablantes nativos de variedades regionales del español, quienes en determinados momentos cambian a un lenguaje reservado para dominios herméticos que excluyen a los no adeptos. En los dos casos que describiremos a continuación, los practicantes de los *criptolectos* estiman que son recuerdos del lenguaje *bozal* afrohispanico (es decir, del español pidginizado hablado por esclavos africanos que adquirían el castellano como segunda lengua) o bien de un lenguaje africano ancestral. Las observaciones objetivas revelan que estas manifestaciones lingüísticas tienen un componente de improvisación e imitación, además de una cantidad indeterminada de material que puede ser trazado legítimamente a las huellas del lenguaje *bozal* o africano de tiempos pasados.

Los *criptolectos* afrohispanicos no son, por lo tanto, continuaciones exactas del habla *bozal*; su importancia radica en la colectividad de las manifestaciones, que representan la conciencia lingüística de comunidades marginales que ven con suma ambivalencia las etapas históricas de adquisición del español por parte de ex esclavos africanos. En algunas comunidades afrohispanicas la selección y el empleo de un registro ‘especial’ es un acto consciente, que se realiza solamente entre adeptos o como gesto de solidaridad comunitaria. Los residentes de estas comunidades son en efecto bilingües, dominando completamente dos códigos lingüísticos y alternando voluntariamente entre los registros. En otras circunstancias, se trata de la supresión parcial —frente a observadores forasteros o de mayor prestigio— del lenguaje étnicamente marcado de una comunidad marginada.

La mayoría de los *criptolectos* afrohispanicos carecen de una documentación adecuada que permita su análisis sociolingüístico; los adeptos mantienen su silencio frente al resto del mundo, y una combinación de respeto por las tradiciones y vergüenza del ridículo impide la transmisión de estas variedades verbales a sectores más amplios de la

1990b, 1990c; Mosonyi *et al.* 1983), y en algunas áreas del Chocó colombiano (Granda 1977, Schwegler 1991). Quedan por explorarse todavía las comunidades afrobolivianas (Gobierno Municipal de la Paz 1993, Pizarroso 1977, Spedding 1995, Paredes 1984), los posibles remanentes de lenguaje afrouruguayo (véanse por ejemplo los cuentos de García 1943), así como muchas otras áreas hasta ahora insospechadas de presencia lingüística afrohispanica. Véase también Lipski (1997), Lipski y Schwegler (1995).

población. Como muestra de la complejidad sociocultural del manejo del lenguaje afrohispanico, consideremos los dos casos más documentados: el lenguaje de los *negros congos* de Panamá y los *lumbalúes* o cantos fúnebres palenqueros² de Colombia.

Los *negros congos* de Panamá

Entre todas las manifestaciones culturales de la sociedad panameña, que cuenta con un riquísimo patrimonio folklórico, tal vez la más curiosa y a la vez la menos entendida es el fenómeno de los *negros congos* de la costa caribeña. El juego de los *congos*, que hoy día se realiza durante la época de Carnaval, tiene un componente histórico (la referencia a eventos de la historia de los negros esclavos de Panamá), un componente hispanico (la música y hasta cierto punto el baile), un aspecto africano (el tambor y los disfraces), y presupone la existencia de una cofradía de iniciados que tiene antecedentes tanto en la sociedad hispanica —donde abundan las hermandades religiosas— como en las sociedades africanas, donde la vida cotidiana está regida por una combinación de lazos familiares y la existencia de grupos herméticos. Hasta ahora en Panamá el juego de los *congos* ha recibido la atención de varios estudiosos, en las disciplinas de antropología, historia, musicología y folklore, con el fin de preparar una descripción adecuada del fenómeno, trazar sus orígenes históricos dentro de Panamá, determinar la influencia hispanica, africana y aun indígena que haya intervenido en la formación de este fenómeno cultural, y medir su impacto en la vida cotidiana de los residentes de la costa de Colón y otros poblados de gran presencia negra (Béliz 1959; de la Rosa Sánchez 1988; P. Drolet 1980a, 1980b; R. Drolet 1980; Franceschi 1960; Laribe 1968, 1969; Smith 1975; Tejeira Jaén 1974). En la dimensión lingüística, existen más incógnitas, pues la ceremonia de los *congos* conlleva una modalidad lingüística distinta del español panameño popular hablado

2. También existe evidencia del uso de criptolectos afrohispanicos en el empleo de un lenguaje abozalado en las ceremonias religiosas afrocubanas de *santería* y en el empleo de un lenguaje *bozal* en las sesiones espiritistas afrocaribeñas. Existen rumores de un criptolecto (o posiblemente los vestigios de un auténtico idioma criollo) en áreas aisladas del Chocó colombiano (Granda 1977). Según las observaciones preliminares de Schwegler (1994, 1996: 281-2, 392-7), es posible que algunos residentes de las comunidades afroecuatorianas del Valle del Chota empleen un lenguaje ligeramente matizado de elementos pos-*bozales* en momentos de gran solidaridad o confianza. Dada la presencia de comunidades afrohispanas aisladas a lo largo de Hispanoamérica, por ejemplo en Bolivia, el Paraguay, el Uruguay, Panamá, México, etc., es probable que existan otras comunidades que emplean vestigios del lenguaje *bozal* como criptolecto.

entre las poblaciones de la costa caribeña, el *hablar en congo*, un dialecto o jergonza basada en la lengua española, pero con deformaciones y modificaciones sistemáticas que impiden su comprensión por parte de los no iniciados (Joly 1981; Jamieson 1992; Lipski 1985, 1986b, 1986c, 1989). Los pocos investigadores que han estudiado el lenguaje de los *congos* generalmente se han limitado a describir las características más sobresalientes sin determinar la variación idiolectal, regional o sociolingüística, y sólo en los últimos años se han realizado estudios antropológicos y folklóricos cuyas contribuciones lingüísticas han presupuesto una formación adecuada para las tareas evaluativas.

Los *negros congos* forman parte de la población afrocolonial panameña, distribuida a lo largo de la costa caribeña. Dejaremos a los antropólogos panameños y extranjeros que han estudiado con profundidad el juego de *congos* la última palabra en cuanto a su función social y sus verdadera correspondencia con los eventos históricos que afectaron a la comunidad afrocolonial panameña. Estas ceremonias se conocen conjuntamente como *los negros congos*, entendiéndose por *congo* lo que este pueblo piensa son los remanentes del antiguo español de *bozal*. Según los mismos afropanameños, los *congos* vienen de la 'tierra de Guinea', es decir, el África subsahariana, así que *congo* no se refiere específicamente al pueblo bakongo (de habla kikongo) del antiguo Congo portugués.

En su esencia, el juego de los *congos* aparenta ser una representación dramatizada de unos acontecimientos históricos, de naturaleza singular, o unos eventos prototípicos de la vida de los esclavos africanos en la época colonial. Estos eventos incluyen la sublevación de negros esclavos, individualmente y en grupos, la crueldad de sus amos coloniales y la formación de sociedades cimarronas regidas por leyes de patrón africano, al formarse los *palenques* o poblados de negros cimarrones. No nos atrevemos a opinar sobre la veracidad histórica de las posibles interpretaciones del juego *congo*; puesto que la presencia afronegroide en Panamá se extiende por más de 450 años, mientras que la verdadera abolición de la esclavitud no tuvo lugar hasta mediados del siglo pasado, existe una base histórica muy rica en posibilidades de interpretación ritual. Es precisamente esta base que, tal vez en forma estereotipada o ritualizada, ha dado lugar al complejo juego *congo* en los pueblos costeños de Panamá. Aunque existen grupos *congos* en la Costa Arriba (al este del canal interoceánico), en la Costa Abajo (al oeste del canal), y aun en algunos pueblos del interior, los siguientes comentarios describirán solamente los fenómenos lingüísticos de la Costa Arriba, principalmente en los poblados de Portobelo, Nombre de Dios, Palenque, Viento Frío, y María Chiquita. En la Costa Arriba, la inclusión del

pueblo en el juego de los *negros congos* varía entre una participación limitada que incluye sólo a un segmento reducido de la población y la participación de prácticamente todos los residentes de determinados poblados. En Portobelo, el asentamiento más grande de la Costa Arriba y el que mantiene más contacto diario con los centros urbanos de Panamá, el grupo *congo* es un segmento pequeño de la población, tal vez un 10-15%, aunque prácticamente todos los habitantes son espectadores pasivos en el juego de *congos*, compartiendo el ambiente de alegría y alboroto, festejando las proezas de los practicantes *congos* y defendiendo con lealtad su *rancho* cuando vienen atacantes *congos* de pueblos vecinos. En Portobelo, los *congos* forman un subgrupo bien identificado dentro de la sociedad portobeleña, la que cuenta además con un número considerable de mestizos de otras procedencias que no participan activamente en las ceremonias neoafricanas.

Nuestras encuestas informales indican que en cuanto al conocimiento pasivo, casi todos los portobeleños entienden las pautas fundamentales del juego de *congos*, y la mayoría puede captar algo del 'dialecto' *congo*, aunque al ser interrogados sobre detalles específicos estas mismas personas confiesan una ignorancia (tal vez fingida) en cuanto a los pormenores lingüísticos. En un principio esto puede deberse a una reticencia de compartir detalles de un rito comunitario con forasteros no iniciados, pero a medida que crecía la relación de confianza entre el investigador y los residentes portobeleños, fue posible averiguar la veracidad de esta afirmación, pues en efecto muchos portobeleños manifestaban dificultades reales de comprensión del 'dialecto' *congo*, respondiendo en una forma evasiva que acusaba un conocimiento muy limitado.

Las ceremonias de los *negros congos* incluyen una música de tambores y cantos (canciones en lengua española, pero con matices artísticos africanos), así como actos simbólicos del período de esclavitud, sobre todo en los siglos XVI-XVII, cuando los almacenes de Portobelo se llenaban de plata peruana en anticipación de la feria anual, temporada en que llegaban barcos cargados de mercancías españolas, y el pequeño puerto se llenaba de comerciantes de todo el continente. Entre los personajes figurativos están Cribaní (el escribano), la Reina, Juan de Dioso, y las Meninas (mujeres que atienden a la Reina). En los juegos rituales de los *congos*, se reproducen los momentos más importantes de las rebeliones de negros, así como los carnavales antiguos, cuando durante los días festivos los esclavos se vestían con la ropa desechada de los amos, y gozaban de una libertad relativa. De acuerdo a las tradiciones orales, para mofarse de la supuesta generosidad de los amos, los esclavos se ponían la ropa al revés, y ejercían muchas

actividades de forma invertida, como señal de su desaprobación. También cada pueblo monta un *rancho* o estacada abierta de techo de palma y la rodean de vigilantes; en la noche, los *congos* de otros pueblos intentan llevarse de trofeo la bandera que flamea en el techo.

El lenguaje ritualizado de los *negros congos*

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

Para la afrocriollística, el aspecto de importancia primordial es la supuesta imitación del pidgin *bozal*, que en Panamá dejó de formar parte de la vida cotidiana relativamente temprano, con la decaída de la feria de Portobelo y el abandono casi total de la trata esclavista a Panamá durante el siglo XVII. El lenguaje *congo* de hoy está repleto de verbos mal conjugados, nombres y adjetivos que no concuerdan y palabras distorsionadas, así como de modificaciones fonéticas determinadas, siendo la más extendida el remplazo de /l/, /r/ y /r/ por [d] oclusiva: *carretera* > *cadeteda*, *claro* > *clado/crado*, etc. En algunas aldeas, se agrega una [r] y a veces una [i] semivocálica al ataque silábico, así como *papa* deviene *piapia* o *priapria*, *bochinche* > *brachinche*, *pipa* (coco) > *pripa*, *escopeta* > *ehcoprieta*, *coco* > *criocrio*, etc. La inseguridad morfológica siempre era parte del lenguaje *bozal*, ya que representa la adquisición incompleta del sistema gramatical del castellano. La neutralización de /r/ y /r/ es común entre los idiomas afroibéricos, mientras que la neutralización de /l/ y /d/ es característica de la familia bantú, y también aparece en los tempranos textos *bozales* (Lipski 1995). En el lenguaje afrohispano literario y real, el resultado final de estas neutralizaciones suele ser [r], es decir un ligero *flap*

intervocálico producto de la pronunciación oclusiva y rápida de la /d/ , pero también se dan casos del cambio contrario, en favor de [d], por ejemplo en algunos pueblos afroperuanos (Cuba 1996, Gálvez Ronceros 1975), afrodominicanos (Megenny 1990a, Nuñez Cedeño 1982, 1987) y en el Barlovento venezolano (Hernández 1981, Mosonyi *et. al.* 1983).

La inseguridad de los sufijos y terminaciones era común en el habla *bozal* desde sus inicios en el siglo XV y se refleja, por ejemplo, en los criollos afroibéricos existentes, tales como *elnos papiamentu* y el palenquero colombiano. Cabe pensar, entonces, que el lenguaje de los *negros congos* no es pura invención lúdica, sino que puede representar la continuación auténtica de una modalidad *bozal* que se ha ido perdiendo en cuanto a los detalles lingüísticos a lo largo de las décadas —y hasta siglos— desde cuando llegaban africanos *bozales* a Panamá. Es lícito preguntarnos cómo y por qué una imitación de las primeras fases de la adquisición del español se ha retenido como memoria colectiva y como instrumento cultural por lo menos dos siglos después de los últimos momentos en que esta manera de hablar se oía en suelo panameño. Podemos preguntar también si el lenguaje *congo* puede considerarse una auténtica lengua criolla, ya que ha sobrevivido —repetidas veces— la transición intergeneracional que supone la conversión de un lenguaje pidgin en un criollo³.

Los *congos* panameños de hoy representan un segmento reducido de la población local, aunque en los pueblos y caseríos más remotos casi

3. En cierta medida, la retención del lenguaje de los *negros congos* panameños es comparable a la situación diglósica de la aldea afrocolombiana de San Basilio de Palenque, cuyos habitantes hablan una lengua criolla (el palenquero o *lengua*, como la denominan los mismos hablantes) al lado de la variedad regional del castellano. La historia de San Basilio de Palenque es bien conocida: fue fundado en las primeras décadas del siglo XVII por cimarrones escapados de Cartagena de Indias. Aunque al comienzo las relaciones entre los palenqueros y las autoridades españolas eran de hostilidad, para 1691 el gobierno español había admitido una amnistía de facto en 1713, Fray Antonio María Casiani negoció un tratado de paz con el pueblo de cimarrones, dándole su nombre cristiano. Unos años después, el obispo de Cartagena, Diego de Paredo, indicó que los palenqueros ya eran bilingües: ‘... mantiénense sin mixto de otras gentes, hablan entre sí un particular idioma en que a sus solas instruyen a los muchachos sin embargo, de que cortan con mucha expedición el castellano que generalmente usan ...’ Ya en el siglo XVIII, y tal vez antes, la *lengua* de Palenque no era vehículo obligatorio para la comunicación dentro de la comunidad, ya que la mayoría de los residentes —si no todos— podían hablar el castellano. El aislamiento geográfico y social contribuía a la tenacidad de la lengua criolla, y sin duda alguna también entraba en juego el orgullo colectivo de haber resistido con éxito la subyugación por potencias externas a la comunidad. Los palenqueros, analfabetos y sin instrucción los más hasta hace pocos años, no conocían la verdadera naturaleza lingüística de su *lengua*. Algunos pensarían —igual que sus compatriotas de otras partes de Colombia— que era simplemente mal castellano, pero el hecho de que hayan mantenido un bilingüismo consciente en vez de simplemente aceptar el castellano regional como único idioma del pueblo da constancia del reconocimiento tácito del carácter extraordinario de la lengua palenquera.

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

Aunque tenga sus orígenes en el español *bozal* de siglos pasados, el lenguaje *congo* panameño poco o nada tiene que ver con otras manifestaciones lingüísticas afroamericanas. Las discrepancias con respecto al español normativo —en la medida que reflejen el habla *bozal* original en vez de la improvisación contemporánea, no son sino las aproximaciones al español alcanzadas por una amplia gama de hablantes de distintas procedencias. Si hay palabras africanas en el lenguaje *congo* son escasísimas y mal conocidas. Existen algunas palabras curiosas cuyo origen permanece desconocido, y que pueden derivarse de palabras africanas, aunque bien pueden provenir de deformaciones accidentales o deliberadas de palabras españolas: *cudia* (*¿< acudir?*) 'venir', *dumia* (*¿< rumiar?*) 'comer', *jurumingue* (*¿< hormiga?*) 'niño', *fuda* (*¿< [agua] pura?*) 'aguardiente', *jopia* 'beber', *sopodín/chopodín* 'lancha', etc. Los *negros congos* no afirman que estas palabras sean africanas, sólo que pertenecen al lenguaje *congo*, entendido no en su sentido etimológico africano sino como símbolo icónico cuyo exotismo contribuye a la etnicidad de esta comunidad afroamericana. Para los *congos* panameños, su lenguaje ritual es una metáfora logocéntrica de un pasado remoto, perdido para siempre por los estragos de la trata esclavista. Los lingüistas han estudiado el habla de los *congos* como capítulo final de un continuum *pos-bozal*, pero dentro de la comunidad que la emplea, la autenticidad histórico-etimológica carece de importancia. Hablando una modalidad lingüística que se deriva de un 'mal castellano', los *congos* en efecto hablan 'mejor' que las personas que sólo hablan el castellano contemporáneo, ya que los *congos* hablan su lenguaje con una proeza increíble, fruto de un aprendizaje deliberado y meticuloso. Los *negros congos* han convertido la marginalidad sociolingüística en trofeo de su resistencia secular a la subyugación y la asimilación por la cultura dominante. La

supuesta africanía de su lenguaje radica más bien en esta inversión deliberada de un código lingüístico surgido en situaciones de adversidad extrema. A diferencia de las lenguas criollas, que son producto de una transculturación inconsciente e involuntaria, la adopción del habla *congo* es un acto deliberativo, un desafío a la erosión de la conciencia africana aun cuando hayan desaparecido las lenguas africanas.

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

Las palabras presumiblemente africanas en el lenguaje *congo* son muy pocas, pero hasta ahora no han sido descodificadas. Todas son invariables, aun cuando asumen una función verbal. *Dumia* (posiblemente de *rumiar*) significa ‘comer’, *jopia* es ‘fumar’, *cludia* (posiblemente de *acudir*) es ‘venir’, *mojongo* y *mojobrio* son ‘mujer’ *jotá* es ‘tomar’, *sopodín* es ‘lancha de motor’, *potoñá* es ‘salir’. *Fuda* (posiblemente de [*agua*] *pura*, ‘puede derivarse del panameñismo *fulo* ‘de la raza blanca’, a su vez un africanismo, del kikongo *fúla* ‘espuma’ (p. ej. del vino e palma) (Laman 1936: 159) o posiblemente del fula *fuda* ‘pólvora’) es ‘aguardiente’. La única palabra del lenguaje *congo* que tiene parentesco demostrable con otras lenguas afroibéricas es *jurumingue* ‘niño’. Esta palabra se parece a *fruminga* en papiamentu, que significa ‘hormiga’, del portugués *fromiga*⁴.

En el dialecto *congo*, las deformaciones de palabras castellanas pueden dar la impresión de una gran cantidad de palabras exóticas, y por

4. Véase Joly (1981), quien estima que *jurumingue* viene de *hormiga*. También se parece al *juruminga*, baile afrovenezolano del *tamunangue* que predomina en Barquisimeto (Aretz 1970), y que puede ser otro ejemplo de la bien documentada presencia del papiamentu en Venezuela. Aretz (1970: 103) afirma ignorar su etimología. Sojo (1986: 86) propone que en *juruminga* ‘además de la desinencia despectiva africana *nga* aparece la voz *menga*, que viene de la *malinké* “*meng*” y que quiere decir “quien”. Pero esta voz usada en el baile larense sugiere la idea de significar más bien “rasguñar como gato”, pues *minga-minga* es “gato” en el dialecto ya dicho. Esta etimología es sumamente dudosa, pues combina aparentemente al azar fragmentos de palabras de lenguas africanas muy diversas, sin demostrar que éstas hayan participado en la formación de los núcleos poblacionales afrovenezolanos. Es mucho más probable que *juruminga* en Venezuela y *jurumingue* en el lenguaje *congo* panameño estén emparentados con *fruminga* del papiamentu, y de que la palabra *frumiga* del portugués o del español antiguo sean las fuentes léxicas de los neologismos afrohispanicos.

lo tanto ‘africanas’ he aquí unos ejemplos: *zucría* ‘azúcar’, *padencia* ‘Palenque’, *poquitria* ‘poquito’, *ahodamima* ‘ahora mismo’, *diabria* ‘diablo’, *momrienta* ‘momento’, *guguntu* ‘garganta’, *pringamá, bricamá* ‘Panamá’, *codó* ‘color’, *crado* ‘claro’, *jubriá* ‘hablar’, *cocopraya* [*coco de playa*] ‘cocotero’, *chadé* (< *chalet*) ‘rancho’, *sumuna sunta* ‘Semana Santa’, *conobriá* ‘carneval’, *mugaña* ‘mañana’, *trumuya* ‘trasmallo’, *cufié* ‘café’, *pringadigui* ‘cigarrillo’, *mundebrió* ‘Nombre de Dios’, *pogriá* ‘pagar’, *madeda bronzó* (< *madera de bronce*) ‘zinc’ agua sodiá (< *agua de chorillo*, o tal vez *agua de soda*) ‘aguardiente’, etc.

Otra faceta del lenguaje *congo* es hablar ‘al revés’, lo cual consiste en invertir el valor semántico de muchas palabras, así como la introducción masiva de la partícula *no* en frases verbales. La primera estrategia —la inversión semántica— al combinarse con la deformación fonética produce algunas palabras que fuera del contexto podrían pasar por africanismos: *endedezá* (< *enderezar*) ‘enrevesar’, *cementedio* (< *ce-menterio*) ‘iglesia’, *diabria* (< *diablo*) ‘Dios’, *padase* (< *pararse*) ‘sentarse’, *entedo* (< *entero*) ‘roto, muerto’, etc. Al incorporarse estas palabras invertidas en un discurso más extenso, crece la incomprendibilidad aparente sin introducir elementos extracastellanos: *etábamo padao fueda da badiada* (< *estábamos parados fuera de la barriada*) ‘estábamos sentados en la cantina’, *etá con dos ojo abietta* (< *está con los ojos abiertos*) ‘murió’, etc.

Una conversación o monólogo sostenido en el dialecto *congo* puede dar la impresión de una lengua exótica, salpicada de palabras reconocidas tal como se ve en este fragmento de un monólogo, producido por un *negro congo* en Portobelo (Lipski 1989):

¿Y tú qué haces ahí padao? Y si tu te pones entedo. Te vas a ponede er cudo Mayadi, aquí pade cubuyete ... y ahoda que vas a ayudá ... si no hay ná que llodá, y uhtede qué hacen en mi dancho, eh, uhtede qué tan bucando, contrubanda, yo no vendo opia, aquí do que vendo so gulline tieda, y tumbiénde de pado ... Gumecinda, ve saca de tu e ponte dojo ... pue si pide e cañadía dápidó ... dápidó da un anuncia ahí que llegado e contrubandista ... pue .. munga, munga, fruto, fruto, domblín, pupaya, cadamedo, qué dicen ustede, ya ehtama acuanda, e pa da última todavía fatta prusupia, vengan todo que sacúa se ehta cuando ... Mayadi, qué hace tú con ehte pedo ahí ... que te do pinto ... y si yo ya no pinto ... tú no de dah cadiño ... ah pedo fue ya de cadamedo ... Gumecinda ... y cuando tú tá puhando Mayadi ... un sodo cadiño ... padece que eh cadiñosa ... pedó e pediadedo o que e que de faldeboya ... que tá depadiando adepa? Oh, ah, no, yo no dumia avoya, yo dumia fue adepa, con mantequilla en e centra ... segudo, cuidao, te vas a poné entedo ... poque yo no te vo a dá mi goyina pa que haga sopo ... ¿te llamadon? ¿Qué

quedes? ¿Qué é do que vamo a midá? Mucho huacu oya, midá cómo tá e gallinaza, qui este dao, Suki, vaya apa tu dancha que no te llamadon ... putugonguito, dimi da Mayadi ... que me mande un pedazo adepa ... que mande un tuhe cufié, que guguntu me ehtá poniendo deseca ... ¿qué dices chodicito? Métede nedo ojito, ya aquí yo y mi cumpuñeda no comemo ahí chodicito, comemos odepa ... que te do ponga en edotra ...

La inversión semántica nada tiene que ver con el supuesto trasfondo africano, sino que representa una metáfora de la inversión de papeles sociales que ocurría durante los primeros carnavales y ferias coloniales, cuando los esclavos se ponían la ropa de los amos y se portaban como grandes señores. Era costumbre también ponerse la ropa ‘al revés’ (es decir, con el interior de las prendas para fuera), lo cual sienta las bases para el empleo figurado de las locuciones ‘al revés’ en el lenguaje *congo*. Durante las ceremonias actuales de los *congos* los protagonistas se dan el pie en vez de la mano al saludarse, y realizan otros actos ‘enrevesados’ dentro del espíritu lúdico del carnaval.

Los *lumbalúes* de San Basilio de Palenque en Colombia

El criptolecto de los *negros congos* panameños manifiesta semejanzas importantes con respecto a las prácticas fúnebres de San Basilio de Palenque, conocidas como los *lumbalúes*. La mayoría de las investigaciones que han tratado estas canciones —ininteligibles aun entre los propios palenqueros— han llegado a la conclusión de que están cantadas en lenguas africanas ancestrales y que representan remanentes fosilizados de lo que era un criollo mucho más africanizado que el palenquero contemporáneo. A partir de los trabajos de Schwegler (1996), se ha dado a conocer el verdadero carácter de los *lumbalúes*, que contienen una gran cantidad de palabras castellanas y palenqueras —a veces deformadas por un abandono secular— junto con palabras africanas (procedentes de las lenguas bantúes de la cuenca del Congo). Schwegler (1996) revela que los *lumbalúes* —que se siguen componiendo hasta hoy en día— reflejan el deseo colectivo de los palenqueros ancianos de conmemorar las raíces africanas del pueblo, en la ausencia de un vehículo lingüístico africano que haya sobrevivido desde los tiempos de la esclavitud: ‘el lenguaje ritual palenquero no es ni africano ni incomprensible sino esencialmente una mezcla de palenquero y castellano (producido por un frecuente cambio de código), entrecortado con cierta regularidad por voces arcanas de raíz mayormente africana’ (Schwegler 1996: 682); ‘el código lingüístico ritual no ocupa una posición intermedia entre el lenguaje bozal afrohispano hablado en

tiempos coloniales ...' (*Ibid.*, pág. 683); '... esta realidad "científica" de hechos se opone a la "realidad" imaginaria de los palenqueros, quienes creen que los textos rituales se cantan desde tiempos remotos en un código fuertemente africano. Esta hiper-africanización histórica se explica ... en parte por ... la enfática repetición en coro de aisladas voces o expresiones africanas o africanizantes en medio de versos hispanocriollos. Schwegler observa que los palenqueros jóvenes acuden a las cantadoras más ancianas porque creen que éstas poseen un lenguaje antiguo, que parece ser africano, pero que no es sino 'cierta glosalia ininteligible y misteriosa' (Schwegler 1996: 52). También recuerda que 'esta histórica valorización ritual de africanismos ha hecho que los actuales practicantes de lumbalúes a veces "embellezcan" y "autenticen" sus cantos con ... "pseudo-africanismos", es decir, palabras africanizantes de origen extra-africano' (pág. 52).

Para los palenqueros, el idioma criollo no ha podido desempeñar el papel de vínculo históricosocial con la africanía de tiempos pasados, por dos razones muy sencillas. Primero que todo, la *lengua* de Palenque no ha gozado de gran prestigio como vehículo lingüístico, aunque hay quienes lo hablan con orgullo, y en tiempos pasados, según las observaciones de viajeros, los palenqueros deliberadamente enseñaban la *lengua* a sus hijos, a medida que éstos adquirían el español de la región. Para muchos observadores, tanto palenqueros como forasteros, la lengua palenquera no es sino 'castellano mal hablado', es decir, no se reconoce la verdadera naturaleza de esta lengua criolla, que tiene su propia gramática y su propia trayectoria histórico-lingüística como lengua híbrida nacida de contactos afrohispanicos. En segundo lugar, los mismos palenqueros no suelen reconocer el carácter netamente *africano* de la lengua palenquera, o más bien sólo reconocen los africanismos y seudoafricanismos (en la terminología de Schwegler 1996: 52) léxicos —que apenas sobrepasan los africanismos presentes en el español costeño colombiano— sin reparar en las estructuras morfosintácticas claramente africanas, a veces compuestas enteramente de palabras españolas. La negación pospuesta (*i a sé ablá lengua nu* no hablo palenquero'), los posesivos pronominales pospuestos (*moná mi* 'mi hijo'), y la partícula pluralizadora *má^s* (*ma hende* 'las personas') son elementos romances sobrepuestos a estructuras gramaticales bantúes, sobre todo kikongo y kimbundu. Así es que cuando los palenqueros recurren a los elementos más 'africanos' de su cultura oral, no introducen configuraciones criollas, sino *palabras* africanas o seudoafricanas, entretejidas en un discurso zenoglósico que da la impresión superficial de ser un misterioso ritual cantado en una lengua africana.

Comparación del lenguaje *congo* y los *lumbalúes* palenqueros

Podemos señalar unas semejanzas y unas diferencias entre la función criptolectal del lenguaje *congo* panameño y el lenguaje del *lumbalú* palenquero:

1. *Supuesta africanía del lenguaje ritual*. Los palenqueros no adiestrados —así como unas cantantes de *lumbalúes*— creen sinceramente que el lenguaje ininteligible de los cantos fúnebres representa una legítima lengua africana. Los jóvenes palenqueros se acercan a las ancianas con reverencia, pues se supone que éstas sean el receptáculo del lenguaje ‘más antiguo’ y por lo tanto ‘más auténtico’. Aunque Schwegler (1996) ha demostrado que el lenguaje de los *lumbalúes* es en efecto un castellano deformado a través de los siglos por el contacto con hablantes africanos (es decir en cierto sentido el resultado del habla *bozal* colonial) junto con algunos injertos africanos introducidos como cambios de código sin ninguna coherencia semántico-sintáctica, los palenqueros mismos no reconocen los orígenes de sus canciones tradicionales. El empleo de los *lumbalúes* es para los palenqueros el regreso espiritual a África, colocándose de intermediarios a las cantantes ancianas. Para los *negros congos* panameños, su lenguaje especial no se identifica directamente con las lenguas africanas que se hablaban en los primeros tiempos coloniales, sino con el español *bozal* adquirido como segunda lengua por los esclavos africanos. El empleo del lenguaje *congo* representa un regreso simbólico al pasado, pero a un pasado afroamericano, no puramente africano.

2. *Autenticidad de la africanía de los lenguajes rituales*. Ya se ha verificado que el lenguaje de los *lumbalúes* palenqueros poco tiene que ver con las lenguas africanas (aunque están presentes muchos vocablos kikongos y quizá de otras lenguas bantúes) y refleja el habla *bozal* sólo en una manera remota, ya que los mismos palenqueros no reconocen la hispanidad de los vocablos ‘africanizados’ a través del tiempo. El lenguaje de los *negros congos* panameños, que pretende ser una reproducción auténtica del habla *bozal*, tampoco es una muestra pura del lenguaje *bozal* colonial, debido sobre todo a la superposición de juegos de palabras y distorsiones deliberadas. Al dejar al lado esta superestructura paródica, el núcleo del lenguaje *congo* no dista mucho de lo que puede haber sido el pidgin afrohispano manejado por los primeros esclavos panameños; las comunidades afrocoloniales habrán retenido la memoria colectiva de ciertas dificultades experimentadas por los esclavos *bozales*, si bien los detalles contemporáneos provienen más de la imaginación popular que de la retención tenaz del habla *bozal*.

3. *Inteligibilidad del lenguaje entre los adeptos y no adeptos.* Una de las características más llamativas de los *lumbalúes* es que el sentido exacto no se da a conocer ni entre los mismos practicantes de los rituales fúnebres. El aspecto solemne y misterioso del *lumbalú* surge precisamente de la presencia de elementos impenetrables, cuyo significado preciso no lo conocen los miembros de la comunidad. El lenguaje de los *negros congos* panameños no contiene elementos opacos a la comprensión de los adeptos; incluso los supuestos africanismos (es decir las palabras de etimología desconocida) son ampliamente conocidos entre las comunidades afropanameñas, y las deformaciones paródicas son fácilmente seguidas por los observadores experimentados.

4. *Reconocimiento consciente del carácter zenoglósico del lenguaje 'especial'.* Los *negros congos* de Panamá reconocen explícitamente que una parte de su lenguaje ceremonial tiene que ser inventada sobre la marcha, una improvisación constante sobrepuesta a una infraestructura de elementos derivados —según la opinión popular— del antiguo lenguaje *bozal*. La esencia del lenguaje *congo* es precisamente el componente de improvisación ritualizada, los juegos de palabra, inversiones semánticas, deformaciones jocosas y pronunciación 'gangosa' del discurso entero. Los practicantes *congos* son en efecto bilingües; pueden alternar abrupta y libremente entre el español regional y el lenguaje *congo*; los cambios de código son una parte indispensable de las ceremonias.

En Palenque de San Basilio, las cantantes de los *lumbalúes* estiman que la mayoría de los cantos (con excepción de las obvias innovaciones modernas) son remanentes de una lengua ancestral. Los jóvenes respetan a las ancianas cantantes precisamente por la aparente falta de invención lingüística y la supuesta autenticidad 'africana' de sus misteriosas canciones. A su vez, las cantantes no admiten que los *lumbalúes* en su gran mayoría no poseen una letra coherente, sino que constituyen mosaicos de palabras castellanas —normales y distorsionadas— palabras africanas, palabras 'africanizantes' (en la terminología de Schwegler 1996), elementos onomatopéyicos, y otros componentes de orígenes dudosos.

5. *Invención deliberada.* El lenguaje de los *negros congos* contiene elementos deliberadamente distorsionados, aunque no existe evidencia de la creación *ex nihilo* de palabras o expresiones. En cada momento en que emplean el lenguaje *congo*, los practicantes realizan la creación lingüística, moldeando las palabras españolas que sirven de entrada al 'filtro' del lenguaje ceremonial. Las cantantes de los *lumbalúes* palenqueros no admiten que improvisen las canciones tradicionales, aunque sí se dan casos de invención deliberada para conmemorar un

acontecimiento contemporáneo. La comunidad palenquera considera que el *lumbalú* es una manifestación folklórica estática, desprovista de elementos lúdicos o paródicos.

Resumen

El estudio de los criptolectos afrohispanicos abre una nueva perspectiva en la valorización etnolingüística de la diáspora afroamericana. Para legitimar sus vínculos con el pasado africano, muchas comunidades afrohispanicas recurren a registros lingüísticos que según la opinión popular son remanentes del habla de los primeros africanos fundadores de dichas comunidades —sean lenguas africanas, sea el español pidginizado de los *bozales*. La veracidad histórico-lingüística de algunas de estas manifestaciones es cuestionable, pero los criptolectos son un componente vital de la ritualización social de la africanía semiperdida. El lenguaje de los *negros congos* panameños y los *lumbalúes* palenqueros representan los dos polos extremos de la gama de manifestaciones lingüísticas afrohispanicas: el lenguaje *congo* pretende venir del antiguo lenguaje *bozal* y se basa en la improvisación y la parodia, mientras que el *lumbalú* se considera como una manifestación ancestral africana, prueba de la retención integral de lenguas y costumbres africanas en suelo americano. A pesar de estas diferencias superficiales, las dos modalidades lingüísticas desempeñan funciones similares en sus respectivas comunidades de habla: dentro de un ámbito hermético mantenido por un grupo de adeptos, el lenguaje ritualizado sirve de resguardo cultural de un pasado ya convertido en mito colectivo. La investigación de otros criptolectos afroamericanos puede ser de gran utilidad en el análisis de la compleja dinámica social de las comunidades más marginadas de nuestras sociedades.

BIBLIOGRAFÍA

ALTHOFF, DANIEL

1994. Afromestizo speech from Costa Chica, Guerrero: from Cuaji to Cuijla. *Language Problems and Language Planning* 18.242-256.

ARETZ, ISABEL

1970. *El tamunangue*. Barquisimeto: Universidad Centro-Occidental.

BÉLIZ, ANEL

1959. *Los congos*: Afro-Panamanian dance-drama. *Américas* 11(11).31-3.

CUBA, MARÍA DEL CARMEN

1996. *El castellano hablado en Chincha*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Escuela de Posgrado.

DE LA ROSA SÁNCHEZ, MANUEL ANTONIO

1988. *El juego de los tambores congos* (tradición oral afromestiza de Panamá). Segundo Congreso Nacional Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos, Universidad Veracruzana, Jalapa, Veracruz, 3 al 5 de julio de 1985, ed. Guillermo Quartucci, 153-177. México: El Colegio de México.

DROLET, PATRICIA

1980a. *The Congo ritual of northeastern Panama: an Afro-American expressive structure of cultural adaptation*. Tesis doctoral inédita, University of Illinois.

1980b. El ritual congo del noroeste de Panamá: una estructura afroamericana expresiva de adaptación cultural. Panamá: Instituto Nacional de Cultura.

DROLET, ROBERT

1980. *Cultural settlement along the moist slopes of the Caribbean, eastern Panama*. Tesis doctoral inédita, University of Illinois.

FRANCESCHI, VÍCTOR

1960. *Los negros congos en Panamá*. *Lotería* 51.93-107.

GÁLVEZ RONCEROS, ANTONIO

1975. *Monólogo desde las tinieblas*. Lima: Inti-Sol Editores.

GARCÍA, SERAFÍN (DE.)

1943. Panorama del cuento nativista del Uruguay. Montevideo: Editorial Claridad.

GOBIERNO MUNICIPAL DE LA PAZ

1993. *El negro no es un color, es una saya*. La Paz: Gobierno Municipal de La Paz.

GONZÁLEZ, CARLISLE Y CELSO BENAVIDES

1982. ¿Existen rasgos criollos en el habla de Samaná? El español del Caribe, ed. Orlando Alba, 105-132. Santiago de los Caballeros: Universidad Católica Madre y Maestra.

GRANDA, GERMÁN DE

1977. Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra: las tierras bajas occidentales de Colombia. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

GREEN, KATHERINE

1996a. El marcador de pasado *a*: Palenquero en Santo Domingo. Ponencia presentada al I Seminario Internacional "Palenque, Cartagena y Afro-Caribe: Conexiones Históricas y Lingüísticas", Cartagena de Indias. Será publicada en las actas.

1996b. *The creole pronoun i in non-standard Dominican Spanish*. Ponencia presentada al II Coloquio Internacional Lenguas Criollas de Base Española y Portuguesa, Berlín. Aparecerá en las actas.

HERNÁNDEZ, MARÍA ISABEL

1981. El habla de una zona rural de Barlovento en su entorno sociocultural. Tesis de licenciatura, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Letras.

JAMIESON, MARTÍN

1992. Africanismos en el español de Panamá. *Anuario de Lingüística Hispánica* (Valladolid) 8.149-170.

JOLY, LUZ GRACIELA

1981. *The ritual play of the Congos of north-central Panama: its sociolinguistic implications. Sociolinguistic Working Papers* (Southwest Educational Development Laboratory, Austin, Texas), N° 85.

LAMAN, KARL EDVARD

1936. *Dictionnaire kikongo-français*, vol. I. Bruselas: Librairie Falk fils, Georges van Campenhout, successeur.

LARIBE, LUCETTE

1968. *Nombre de Dios et les "regnes de Congos"*. Panamá: Alliance Française Panamá.

1969. *Les "regnes de Congos" de Nombre de Dios*. Panamá: Alliance Française Panamá.

LIPSKI, JOHN

1982. El valle del Chota: enclave lingüístico afroecuatoriano. *Boletín de la Academia Puertorriqueña de la Lengua Española* 10(2).21-36 [1989].

1985. The speech of the *negros congos* of Panama: creole Spanish vestiges? *Hispanic Linguistics* 2.23-47.

1986a. Lingüística afroecuatoriana: el valle del Chota. *Anuario de Lingüística Hispánica* (Valladolid) 2. 153-76.

1986b. *The negros congos of Panama: Afro-Hispanic creole language and culture. Journal of Black Studies* 16.409-28.

1986c. El lenguaje de los *negros congos* de Panama. *Lexis* 10.53-76.

1986d. Lingüística afroecuatoriana: el valle del Chota. *Anuario de Lingüística Hispánica* (Valladolid) 2. 153-76.

1987. The Chota Valley: Afro-Hispanic language in highland Ecuador. *Latin American Research Review* 22.155-70.

1989. The speech of the *negros congos* of Panama. Amsterdam: John Benjamins.

1994. El español afroperuano: eslabón entre África y América. *Anuario de Lingüística Hispánica* 10. 179-216

1995. *Literary 'Africanized' Spanish as a research tool: dating consonant reduction. Romance Philology* 49.130-167.

1997. Perspectivas sobre el español *bozal*. *América negra: panorámica actual de los estudios lingüísticos sobre variedades hispanas, portuguesas y criollas*, ed. Matthias Perl y Armin Schwegler. Frankfurt am Main: Vervuert.

LIPSKI, JOHN Y ARMIN SCHWEGLER

1995. *Creole: creole Spanish and Afro-Hispanic. Trends in Romance linguistics and philology 5: bilingualism and linguistic conflict in Romance*, ed. John Green, Rebecca Posner, 407-433. Berlín: Mouton De Gruyter.

MEGENNEY, WILLIAM

1980. Sub-Saharan influences in *Palenquero* and *Barloventero*. *Revista/Review Interamericana* 10. 143-155.

1985a. La influencia criollo-portuguesa en el español caribeño. *Anuario de Lingüística Hispánica* (Valladolid) 1.157-80.

1985b. África en Venezuela: su herencia lingüística y cultura literaria. *Montalbán* 15.3-56.

1989. Black rural speech in Venezuela. *Neophilologus* 73.52-61.

1990a. África en Santo Domingo: la herencia lingüística. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.

1990b. Basilectal speech patterns of Barlovento, Venezuela. *Journal of Caribbean Studies* 7(2-3).245-260.

1990c. Barlovento, los Andes y las tierras bajas: parangón de características fonológicas. *Montalbán* 22. 147-174.

1993. Elementos criollo-portugueses en el español dominicano. *Montalbán* 25.149-171.

1996. El cambio lingüístico y el palenquero colombiano. Ponencia presentada al Seminario Internacional "Palenque, Cartagena y Afro-Caribe", Cartagena de Indias, agosto de 1996. Será publicada en las actas.

MINORITY RIGHTS GROUP (Ed.)

1995. *No longer invisible: Afro-Latin Americans today*. Londres: *Minority Rights Publications*.

MOSONYI, ESTEBAN EMILIO, MARÍA HERNÁNDEZ, ELIZABETH ALVARADO

1983. Informe preliminar sobre la especificidad antropolingüística del “luango” de Barlovento. Actas del III Encuentro de Lingüistas, 159-167. Caracas: Instituto Pedagógico de Caracas, Departamento de Castellano, Literatura y Latín, Departamento de Idiomas Modernos.

NÚÑEZ CEDEÑO, RAFAEL

1982. El español de Villa Mella: en desafío a las teorías fonológicas modernas. In Alba (ed.), 221-236.

1987. Intervocalic /d/ rhotacism in Dominican Spanish: a non linear analysis. *Hispania* 70.363-368.

ORTIZ LÓPEZ, LUIS

1996. El contacto lingüístico afrohispanico en la génesis y evolución del español de Cuba. Tesis doctoral inédita.

1997. Huellas etno-sociolingüísticas bozales y afrocubanas. Frankfurt: Vervuert.

PAREDES-CANDIA, ANTONIO

1984. Cuentos populares bolivianos (de la tradición oral). La Paz: Librería-Editorial Popular. 3a. ed.

PERL, MATTHIAS Y SERGIO VALDÉS

1991. Español vestigial y minorías lingüísticas en Cuba. El español de América, Actas del III Congreso Internacional de El Español de América, ed. by C. Hernández, G. de Granda, C. Hoyos, V. Fernández, D. Dietrick, Y. Carballera, t. III, 1305-1309. Salamanca: Junta de Castilla y León.

PIZARROSO CUENCA, ARTURO

1977. *La cultura negra en Bolivia*. La Paz: Ediciones ISLA.

SCHWEGLER, ARMIN

1991. *El español del Chocó*. *América Negra* 2.85-119.

1994. *Black Spanish in highland Ecuador: new data and fuel for controversy about the origin(s) of Caribbean Spanish*. Conferencia presentada en el XXIV Linguistic Symposium on Romance Languages, University of Southern California y University of California, Los Angeles.

1996. “*Chi ma nkongo*”: *lengua y rito ancestrales en El Palenque de San Basilio* (Colombia). Frankfurt: Vervuert. 2 vols.

SMITH, RONALD

1975. *The society of los Congos of Panama*. Tesis doctoral inédita, Indiana University.

SOJO, JUAN PABLO

1986. Estudios del folclore venezolano. Los Teques: Biblioteca de Autores y Temas Mirandinos, Instituto Autónomo Biblioteca Nacional y de Servicios de Bibliotecas.

SPEEDING, ALISON

1995. Bolivia. En *Minority Rights Group* (ed.), 319-344.

TEJEIRA JAÉN, BERTILDA

1974. *Los congos de Chepo*. *Patrimonio Histórico* 1(3).129-48.