

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

John M. Lipski

Universidad del Estado de Pennsylvania

Introducción

En la mayor parte de Hispanoamérica, el lenguaje afrohispanico ha desaparecido desde hace ya mucho tiempo; la interpretación de los documentos literarios y folclóricos del *habla de negro* o *habla bozal* está rodeada de múltiples dificultades, ya que se trata de parodias, estereotipos racistas, observaciones poco expertas, y en el mejor de los casos, recuerdos perdidos en las brumas del tiempo. Para poner a prueba las teorías sobre los orígenes, la expansión, y las verdaderas características del lenguaje afrohispanico de antaño es necesario recurrir al escasísimo material humano que sobrevive aún, en los enclaves afroamericanos más aislados. En la reconstrucción de las modalidades lingüísticas afrohispanicas de épocas pasadas, Panamá goza de una posición especial, pues aunque la documentación literaria afropanameña es escasísima—casi inexistente—en comparación con el corpus literario afrocubano y los muchos textos afroperuanos y afrorrioplatenses, Panamá cuenta con unas comunidades de habla donde se conservan aun unos remanentes del español semiacriollado hablado por esclavos africanos en tiempos coloniales. Los grupos más conocidos son los *negros congos*, grupos afrocoloniales que retienen un lenguaje ceremonial que contiene importantes núcleos de información sobre la verdadera habla *bozal* de siglos pasados. El presente trabajo examina el lenguaje *congo* panameño desde la perspectiva de sus posibles vínculos al español *bozal*, ampliando la investigación para incluir algunos textos literarios afropanameños, así como el lenguaje de las canciones del baile conocido como *Zaracundé*, *El Cuenecué* o *Danza de los negros bozales*, celebrado actualmente en el pueblo de Los Santos, de muy reducida población de origen africano.

Los resultados combinados permiten una refinada aproximación a la realidad lingüística de lenguaje afrohispanico colonial, y subrayan la ubicación central de los datos panameños en la reconstrucción de los contactos plurilingües que moldeaban el español del Caribe.

Los negros en el Panamá colonial

La presencia del negro en Panamá comienza con la fundación de las colonias hispanoamericanas, ya que el istmo de Panamá era siempre una zona de tránsito hacia las ricas colonias del Virreinato de Perú. El primer puerto de importancia fue Nombre de Dios, fundado en 1509. En 1542 se inició el sistema de ferias comerciales en Nombre de Dios, mediante el cual los mercaderes sudamericanos y españoles se reunían en el puerto cuando arribaba la flota de galeones. El puerto de Nombre de Dios está ubicado en una zona difícil de defender; el puerto tiene poco fondo, la entrada está rodeada de peligrosos arrecifes, no hay protección natural, y el fondeadero estaba a la merced tanto de los elementos como de los feroces ataques piráticos. Después de un incendio que destruyó la mayoría de las viviendas del poblado, Nombre de Dios perdió su condición de puerto oficial en 1597, favor de Portobelo, ciudad fundada entre 1578 y 1586. Se trasladó asimismo el sistema de ferias, y se construyeron una serie de fortificaciones al parecer impregnable, para defender el magnífico puerto natural de la Bahía de Portobelo. El poblado--que nunca llegaba a tener más de un centenar de habitantes excepto durante la temporada de la feria--contaba con grandes edificios de piedra, tales como la aduana y sus almacenes, un hospital, varias iglesias, y la cerca de fortificaciones cuyos escombros existen hasta hoy en día.

Desde su fundación, Portobelo era un conducto por el cual pasaban millares de esclavos africanos destinados a las colonias sudamericanas. Aunque la mayoría de los negros que transitaban Portobelo seguían otros rumbos, el poblado tenía un número considerable de negros

residentes, que trabajaban en el embarcadero y en las ferias. Se fundó el barrio de Guinea, que existe todavía, así como el barrio Malambo, que constituían las *negrerías* de Portobelo, y que formaban el núcleo afrocolonial del cual descende la actual población portobeleña.

En el Panamá colonial el cimarronaje de los esclavos negros empezó con las primeras dotaciones de esclavos en el istmo, en la década de 1520. Los negros sublevados no se escondían de las tropas españolas--pocas y mal armadas--sino que atacaban las caravanas que atravesaban el istmo e interferían con todo el tráfico comercial (Díez Castillo 1968). El pueblo original de Palenque (a unos kilómetros de la actual aldea del mismo nombre) era una comunidad cimarrona típica; tenía un centenar de negros prófugos, que vivían en chozas dispersadas por entre el bosque tropical.

Los esclavos negros llegaban a Panamá en forma masiva al fundarse la ciudad capital, en 1519. Para 1526, al establecer una ruta transístmica definitiva (incluso un pasaje por el Río Chagres), el empleo de trabajadores negros crecía proporcionalmente. En el litoral caribeño los negros presenciaban la fundación del primer puerto comercial, Nombre de Dios, y participaban en la construcción de las fortificaciones de Portobelo. En las décadas siguientes, los esclavos negros entraban al servicio doméstico, sobre todo en la ciudad de Panamá; tal como sucedía en otras ciudades hispanoamericanas, los negros trabajaban en obras públicas, se desempeñaban como vendedores ambulantes y como sirvientes domésticos. Existen pocos datos fiables para determinar la cantidad de esclavos negros que llegaban a Panamá y su procedencia étnica. Según los datos aportados por Jaén Suárez 1978:4-5), por lo menos 50,000 negros pasaron por Panamá en el siglo XVII y más de 40,000 en el XVIII; la mayoría iba destinada a las colonias sudamericanas pero un número considerable quedó en suelo panameño. Los orígenes geográficos y étnicos de los esclavos panameños no se conoce sino en los términos más

generales (Fortune 1993:219-36). Romero (1975), al analizar la historia del cacique cimarrón conocido como el “Rey Bayano” opina que este nombre se deriva de la etnia Vai, de la familia mandinga; propone que durante el siglo XVI predominaban los esclavos de esta familia lingüística. En Panamá los términos *guinea* y *congo* tenían las mismas referencias imprecisas que en las otras colonias españolas; significaban sencillamente “África negra”. El perfil demográfico de la población esclava cambiaba a través de los tiempos, de acuerdo a los cambios en el suministro oficial de esclavos africanos. Según Guzmán Navarro (1982:cap. 2), muchos de los esclavos que llegaban a Panamá en el siglo XVII y comienzos del XVIII fueron transportados por los traficantes franceses, a partir de la factoría esclavista de Gorée, en la Senegambia. Durante el asiento inglés, que duró hasta mediados del siglo XVIII, los esclavos provenían mayormente de la Costa de Barlovento y la Costa de Oro (entre las naciones modernas de Costa de Marfil y Ghana), aunque también llegaban algunos esclavos de la Senegambia. En las últimas décadas del siglo XVIII la Compañía Gaditana tenía autorización para importar esclavos africanos, aunque la mayoría venían de otras colonias americanas, entre ellas Cartagena de Indias, La Habana, Puerto Rico, Jamaica, y las colonias antillanas francesas (Guzmán Navarro 1982:cap. 6). No hay evidencia definitiva de la llegada de esclavos procedentes de la cuenca del río Congo y de Angola, pero dada la participación portuguesa en el tráfico de esclavos a Hispanoamérica es indudable la presencia de hablantes del kikongo, el kimbundu y otras lenguas regionales del África central en el Panamá colonial.

Los *negros congos* de Panamá

Entre todas las manifestaciones culturales de la sociedad panameña, que cuenta con un riquísimo patrimonio folklórico, la más interesante desde la perspectiva de la lingüística afroamericana es el fenómeno de los *negros congos* de la costa caribeña. Los *congos* se

encuentran en dos áreas geográficas, lo cual implica diferencias no sólo en sus ceremonias sino también en su lenguaje ritual. Los grupos más conocidos se encuentran en la Costa Arriba de Colón, en Portobelo, Nombre de Dios, Palenque, y otros pueblos afropanameños al este del canal transístmico. Existen otros grupos de *congos* en la Costa Abajo de Colón, al oeste del canal. Debido tal vez a su aislamiento relativo su lenguaje ritual parece contener una proporción mayor de remanentes *bozales* frente a las improvisaciones y deformaciones deliberadas. El juego de los *congos*, que hoy día se realiza durante la época de Carnaval, tiene un componente histórico (la referencia a eventos de la historia de los negros esclavos de Panamá), un componente hispánico (la música y hasta cierto punto el baile), un aspecto africano (el tambor y los disfraces), y presupone la existencia de una cofradía de iniciados que tiene antecedentes tanto en la sociedad hispánica--donde abundan las hermandades religiosas--como en las sociedades africanas, donde la vida cotidiana está regida por una combinación de lazos familiares y la existencia de grupos herméticos (Béliz 1959; de la Rosa Sánchez 1988; P. Drolet 1980a, 1980b; R. Drolet 1980; Franceschi 1960; Laribe 1968, 1969; Smith 1975; Tejeira Jaén 1974). 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: la sublevación de esclavos, la crueldad de sus amos coloniales y la formación de sociedades cimarronas regidas por leyes de patrón africano, al formarse los *palenques*. 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. Entre los personajes figurativos son Cribaní (el escribano), la Reina, Juan de Dios, 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.

El lenguaje ritualizado de los negros congos

La ceremonia de los *congos* conlleva una modalidad lingüística distinta del español panameño popular hablado entre las poblaciones de la costa caribeña, el *hablar en congo*, un dialecto o jergonza basada en la lengua española, pero con deformaciones y modificaciones sistemáticas que impiden su comprensión por parte de los no iniciados (Joly 1981, 1984; Jamieson 1992; Lipski 1985, 1986b, 1986c, 1989, 1997). Según los propios practicantes el dialecto *congo* consiste a la vez de hablar “como los negros *bozales*” y hablar el castellano “al revés”. El primer elemento es de importancia primordial para la lingüística afrohispanica ya que representa una posible herencia del español pidginizado hablado por los esclavos nacidos en África en siglos pasados. En la opinión popular, sin embargo, el segundo componente del lenguaje *congo* ha llegado a ser el trato definitivo de este grupo: una inversión improvisada del sentido de las palabras: *ponese entedo* (ponerse entero) `romperse`, *vivi* (vivo) `muerto`, *endedezá* (< *enderezar*) `enrevesar`, *cementedio* (< *cementerio*) `iglesia`, *diabria* (< *diablo*) `Dios`, *padase* (< *pararse*) `sentarse`, *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`. 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 hacia fuera), lo cual se ha convertido metafóricamente en el habla “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.

Aunque existen pocos estudios sobre el lenguaje de los *negros congos* abundan descripciones de sus actuaciones folklóricas, presentadas fuera de la temporada de Carnaval y generalmente en lugares alejados de sus poblados de origen. Una descripción temprana del lenguaje de los *congos* es de Zárate (1962:128-9), quien presencié un espectáculo de *congos* en la Ciudad de Panamá. Un grupo era de Portobelo (Costa Arriba) y otro era de Piña (Costa Abajo). Al referirse al habla ritual de los *congos* Zárate apunta que (126-7):

El habla del negro de hoy no difiere en nada de la parla de los demás habitantes [...] el lenguaje congo es una jerga artificiosa pero unduamente enraizada en la tradición, aunque tiene a veces algo de improvisada. No es un dialecto y por lo tanto sus elementos pueden sufrir variaciones de un individuo a otro y hasta en el mismo individuo en diferentes momentos. Es un castellano expresamente deformado, por razones de estrategia en los mismos tiempos de las luchas o posteriormente para la imitación o representación de los sucesos originales. Este lenguaje es corriente y obligado en toda la actuación conga, de modo tan natural que él da la impresión de ser una lengua usual y doméstica. Apenas puede uno figurarse que fuera del ambiente congo el individuo sigue conversando en el castellano corriente del pueblo.

Su transcripción del espectáculo presenciado es:

Oye, Micé, pónete y-ejo da y-o. A ... y-o sao Micé Putó de Borrachate, de Pinga. Yo tene acutose pabresa en Guinea. Como sa ma consigue la buena muette de c'abrá la mutación de la cutú mantenía, sei mía, y sa cutú ya no cutú, ya na juntao. Antonce a ... y-o a puse con toa mi nengre a que adarara comino hacé un puceo puquí, purú curutera, putó cumino ata que he llega Cunumá. Cuando y-o te lleve en Cundumá y-o consigue araranao que so a utene. Son araranao de Saro Brujo. Saguro. Y ahora utene son la minga que y-o tene ma malo, sao, son la que tene

mi colasón competamente cutío, sao, son la que tene la mala muette de mi alma. Como a y-o no le guta utene y-o tene una cunción que le va cuntá que se mama “lame la teta cupala”. O-yo?

LA TRADUCCIÓN (OFRECIDA POR UNO DE LOS PARTICIPANTES):

Oye, Mercé, ponte cerca de mí. Yo soy Mercé, a la legítima representante de Piña. 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. Por eso dispuse con todos mis negros que hiciéramos el camino y un paseo hasta aquí, por la carretera y por todos los caminos hasta llegar a Panamá. Cuando he llegado a Panamá he sido recibido por el Reinado de Uds. Nosotros somos del Reinado de Cerro Brujo, seguro. Y ahora veo que Uds. son los amigos más buenos que yo tengo, saben? Son los que tienen mi corazón completamente rendido, los que dan la buena vida a mi alma. Y como Uds. me gustan tanto, yo tengo una canción que les voy a cantar, que se llama “Dale teta, chúpala”.

Zárate no especifica si su transcripción representa el “dialecto” de Portobelo o de la Costa Abajo, pero al juzgar por los detalles es probable que tenga más elementos de la Costa Abajo, como se verá a continuación. La opinión de Zárate en cuanto al origen del lenguaje *congo* como manera de evitar la vigilancia de los colonos blancos es compartida por Franceschi (1960:98): “Fue por ese proceder del hombre blanco, por lo que dicen los negros que ellos visten, hablan y actúan en revesina. Por ello contestan *No* cuando es *Sí* y viceversa. La intención del blanco fue siempre convencer al negro de que era bruto e incapaz de igualarse a los rubios.” En cuanto al lenguaje *congo* el autor dice (103): “Otro tanto podemos decir en cuanto a la jerga que hablan, cortando las palabras y haciéndose difíciles de entender por el mismo hecho de decir las cosas al revés.” Drolet (1980:9) describe las dificultades del investigador que intenta que los participantes expliquen el lenguaje ritual:

[...] when I tried to elicit translations of what was said in the dialect, I was confronted with responses that I could not follow. Because this approach proved a disaster, I wrote down Congo words and phrases to ask the following day for translations. I found, however, that while men could explain other elements of the ritual, they could not repeat sentences or phrases of the dialect out of context, unless they were drinking as they did during ritual enactment. I was able to discern structural features of the dialect primarily by asking women during the performance [...]

Este comentario sugiere que el dialecto *congo* no es sino una improvisación espontánea sin estructura y sin reglas y por lo tanto irreproducible después de su actuación original. Sin embargo la existencia de procesos regulares de modificación morfosintáctica y fonológica así como un léxico nuclear que no pertenece al español mundial indican que una gran parte del lenguaje *congo* es en efecto un código lingüístico coherente. La razón por la cual los participantes (masculinos en su mayoría) parecen ser incapaces de traducir sus palabras al español tiene que ver con la función social del dialecto *congo*, tal como lo explica Joly (1981:17):

[...] This is the way Afro-Hispanics are socialized into the play language, without anyone explaining the “regulations of the play.” It is a sociolinguistic process similar to learning their native language: hearing, seeing, imitating, speaking with a speech community. It is plausible, therefore, that some words are memorized rather than generated by morphophonemic rules. The players, however, do not memorize verses or dialogues as in a theatrical drama but improvise their performance according to behavior expected of their roles.

En efecto una *conga* de la Costa Abajo me declaró recientemente que “Nosotros hemos perdido tanto nuestra forma de hablar que los jóvenes lo que están haciendo es incrementar nuevos vocablos y desfigurando frases, para justificar algunas que se ha perdido”. Este comentario demuestra que en su fondo el dialecto *congo* tiene una estructura lingüística integral, además de las capas superficiales de material improvisado. A continuación se presentan datos sobre las variedades de la Costa Arriba y la Costa Abajo.

El lenguaje de los *congos* de la Costa Arriba

El lenguaje *congo* de la Costa Arriba se encuentra en todos los poblados afropanameños de la región, desde María Chiquita hasta Cuango; Portobelo se considera la “capital” de los *congos* de la Costa Arriba. Unos ejemplos, recogidos personalmente entre 1985 y 1990, son:
MONÓLOGO “CONGO”, PORTOBELO:

¿Y tú qué haces ahí pado? Y si tu te pones entedo. Te vas a ponede er cudo Mayadi, aquí pade cubuyete ... y ahoda que vas a ayudá ... si no hay ná que llodá, y uhtede qué hacen en mi dancho, eh, uhtede qué tan bucando, contrubanda, yo no vendo opia, aquí do que vendo so gulline tieda, y tumbiénde de pado ... Gumecinda, ve saca de tu e ponte dojo ... pue si pide e cañadía dárido ... dárido da un anuncia ahí que llegado e contrubandista ... pue .. munga, munga, fruto, fruto, domblín, pupaya, cadamedo, qué dicen ustede, ya ehtama acuanda, e pa da última todavía fatta prusupia, vengan todo que sacúa se ehta cuando ... Mayedi, qué hace tú con ehte pedo ahí ... que te do pinto ... y si yo ya no pinto ... tú no de dah cadiño ... ah pedo fue ya de cadamedo ...

CONVERSACIÓN CON DOS “CONGOS”, PORTOBELLO:

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

JL: Ya me había acostado.

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

HABLA DE LOS “CONGOS”, NOMBRE DE DIOS:

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

El elemento más notable del dialecto *congo* de la Costa Arriba es la serie de modificaciones fonéticas determinadas, siendo la más extendida el reemplazo de /l/, /r/ y /rr/ por [d] oclusiva: *carretera* > *cadeteda*, *claro* > *clado/crado*, etc. En algunas aldeas, se agrega una [r] y a veces una [i] semivocálica al ataque silábico, así como *papa* deviene *piapia* o *priapria*, *bochinche* >

brachinche, pipa (coco) > pripa, escopeta > ehcoprieta, coco > criocrio, etc. La neutralización de /r/ y /rr/ es común entre los idiomas afroibéricos, mientras que la neutralización de /l/ y /d/ es característica de la familia bantú, y también aparece en los tempranos textos *bozales* (Lipski 1995, 2005). 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), en el Chocó colombiano (Lipski c) y en el Barlovento venezolano (Hernández 1981, Mosonyi et al. 1983).

Otra faceta del dialecto *congo* es la variabilidad de los sufijos morfológicos, de forma aparentemente asistemática. Aparecen sufijos masculinos en vez de femeninos y vice versa y en otras ocasiones la vocal /e/ reemplaza las vocales marcadoras del género gramatical. La inseguridad morfológica siempre era parte del lenguaje *bozal*, ya que representa la adquisición incompleta del sistema gramatical del castellano. Hay otras sustituciones vocálicas (p. ej. *cuntribanda < contrabando*, además de otras distorsiones fonéticas que dificultan la comprensión y producen la impresión de una lengua pseudo “africana”.

El lenguaje de los *congos* de la Costa Abajo

Los *congos* de la Costa Abajo residen en comunidades poco visitadas y hasta hace muy poco no participaban en las presentaciones turísticas del fenómeno cultural *congo*. El único estudio lingüístico de esta región es de Joly (1981, 1984). Aunque afirman que pueden comunicarse con sus homólogos de la Costa Arriba en el dialecto *congo*, no existen pruebas empíricas, ya que son pocas las veces en que los *congos* de distintas regiones emplean el habla ritual entre sí.

Un ejemplo del dialecto *congo* de la Costa Abajo grabado en 1980 por Joly (1981, 1984) es:

CONGO

Pujurete: Güene, poque ya eso mi meno sempe, cuando ya mi so la nuevecite, que mi meno último. Ya ete mi so lo rurumento delle. Y entonso masoto mi sigo la mime rurumento que mi meno tora la sumana.

Po lo meno ahora, masoto mi mene la otu sumana. Mi co Gubé, mi mene otu. Ya elle mimito como masoto; mi weyo.

Entonce mi meno con la mimo rurumento mi weye, weweande la mime crosa. Ya eso mi so uno custumbre, como mi diso masoto. Uno custumbre que mi so...¿Cómo mi diso oro?

Uno rurumento entonso.

Joroprango: Uno rurumento.

Pujurete: Mime y eso so la crosa. Güene, mu ora.

Joroprango: Ahora, si masoto mi teno una Barachate raspransable, mi teno rurumento.

Pujurete: Mime.

Joroprango: Pero si mi teno una Barachate raspransable a Nengre, mi tene rurumento de la wewie de la Nengre. ¿Po qué so?

Poque Barachate mi sobra último de masoto; Barachate la último. Barachatite mi sobra ra pramero. Pujurete mi sobre la seis. Y Joroprango mi sobra ocho. So que mi teno campramiso con la Nengre. Y si masoto mi cumpu la regumento de la Nengre, mi teno Nengre en la tareno de masoto.

ESPAÑOL

Pajarito: Bueno, porque ya eso viene de siempre; Cuando ya eran los nuevecitos (viejos) que vinieron de último (primero). Ya este es el reglamento de ellos. Y entonces nosotros seguimos el mismo reglamento, cuando venimos todas las semanas (años).

Por lo menos ahora, nosotros venimos la otra semana. (año). Lo mismo Gobeá, vendrán otra vez. Ya ellos son mismito como nosotros; ellos juegan.

Entonces venimos con el mismo reglamento del juego, jugando la misma cosa. Ya eso es una costumbre, como decimos nosotros. Una costumbre que es...¿Cómo dijimos ahora?

Un reglamento entonces.

Aeroplano: Un reglamento.

Pajarito: Si y eso es la cosa. Bueno, tú ahora.

Aeroplano: Bueno, si nosotros tenemos un Borrachote responsable, tenemos reglamento.

Pajarito: Mismo.

Aeroplano: Pero si tenemos un Borrachote responsable de los Negros, tenemos reglamento del juego de los Negros. ¿Por qué es así?

Porque Borrachote sobra último de nosotros (es el primero); Borrachote el último (el primero). Borrachito sobre el primero (segundo). Pajarito sobre el seis (tercero). Y Aeroplano sobra ocho (cuarto). Son los que tenemos el compromiso con los Negros. Y si nosotros cumplimos el reglamento de los Negros, tenemos Negros en el terreno de nosotros.

Un ejemplo nuestro, obtenido en 2001, es:

que no so lo qu'htene no ain quirié que elle cambrasa con utene [¿qué quieren Uds. que les hable?]

buene puh, cuando elle no se mele para truwaio di yo, cuanda elle no se mene jorapapa di yo ... cuando elle no se mene ella no reperrara pepita era hueve aramongo que no so dera dera papa d'utene. entonso, elle, era papa di yo no le a diche ara mohongo ara papa dera mama d'utene, que cuanda ella no se mene para chakere nu kambrasa cora mama di elle no re a diche que elle no se mene poque no ta ma, buene entonso elle no le a diche no elle se mene a cora miñi-miñi, que no ta buene tumpoco ... entonso elle nombra cara curutiya no se mene ... cuanda era papa di elle se mene para chakere entonso ella nora mamá corra buca, y nora diche qu'era chakere anti diera puta serrá, y cuanda no ... pera ra pepitera huevotro, otro veh, era otro puta tumpoco no, no ta serrá

TRADUCCIÓN DEL ÚLTIMO EJEMPLO:

Lo que sucede es que ...cuando yo me iba con mi mamá para el hospital, viene, ella va con la niña al médico, y mi mamá le dice cuando veas, cuando viera a mi hermano, cuando veas a Benitín le dices que yo me fui para el médico, que venga a visitarme más tarde, pero él llegó a la casa y no encontró a nadie y como sabía que mi mamá estaba enferma de a varios días él se dio la vuelta por la ventana y comenzó a preguntar a los vecinos si la habían visto y todo y todo el mundo le dijo que no. Se desesperó y vio el abanico prendido y pensaba que se había muerto y me arrancó la puerta y la rejilla de hierro y todo y mi mamá llegó a la casa y me pone una llamada ¿qué, qué pasó en la casa? que habían metido y era mi hermano estaba desesperado, porque pensó que ya se estaba muriendo allá adentro porque el abanico lo vio prendido por la ventana y entonces, suscitó ese, ese dilema , y ahora lo mejor del caso es que ahora tenemos puerta abierta totalmente

Las características lingüísticas del dialecto *congo* de la Costa Abajo son parecidas a las variedades de la Costa Arriba en lo que respecta a los lapsos de concordancia y la confusión de sufijos. La conversión de /r/, /rr/ y /l/ a [d] no ocurre en la Costa Abajo, y es poco frecuente el empleo de la [i] semivocalica como elemento epentético. Por otro lado es más frecuente en la

Costa Abajo la reducción de grupos consonánticos prenucleares, fenómeno reconocido en muchas variedades afroibéricas (Lipski 2002a): *oto* < *otro*, *sempe* < *sempre*, *ombe* < *ombre*. Las divergencias gramaticales entre el lenguaje *congo* de la Costa Abajo y el español panameño son más sistemáticas que en la Costa Arriba, y coinciden con otras modalidades lingüísticas afrohispanicas del pasado y actuales:

(a) Los *congos* de la Costa Abajo emplean el pronombre *utene* por *ustedes*, una forma que se parece a *otene* del dialecto tradicional afroboliviano (Lipski 2006, a, b) y a *utere* del palenquero. Se dice *masoto* en vez de *nosotros*, una forma que recuerda el empleo de *mosotros* en el judeo-español y en algunos textos *bozales* afrocaribeños:

Cirilo Villaverde (1979), *Cecilia Valdés*: **Mosotro** no son casá por le iglese.

Creto Gangá (José Crespo y Borbón (Cruz 1974): Mucho vamo a drivití, huoy **mosotro** se la halla, cumpare, poque cunvite lo debe sé a la campana como jiero [...]Ahuoy vamo ta **mosotro** como pecá dentro lagua [...]Ya yo lo ve que **mosotro** vamo a está mu divritío.

(b) Otro remanente auténtico es el pronombre invariable de tercera persona *elle*, que puede representar el género masculino o femenino. Este pronombre y su variante *nelle* ocurrían en el habla *bozal* afrocaribeña en siglos pasados (Lipski 2005, Perl 2001) y ocurren todavía en el habla de algunos ancianos afrocubanos (Ortiz López 1998).

Cirilo Villaverde (1979), *Cecilia Valdés*: **Elle** estaba en un mortorio [...] Dentra Tondá, **elle** solito con su espá, coge dos

Ildfonso Estrada y Zenea (1980), *El quitrín*: yo mirá que **nelle** tiene sangre, ese simbregüenza mimo se piá detrás la quitrín y arrancá corré.

Manuel Mellado y Montaña (1975), *La casa de Taita Andrés*: noté quie jabla cun **nelle** [...] y disi que va a tumbá mi bují, vereme **nelle**

Lydia Cabrera (1979), *Reglas de congo*: **nelle** tiene un vapó [...] **nelle** viene, yo le da [...] **Neye** se ñama mujé [...] **neye** va acabá con pacífico insurrecto

El pronombre invariable *ele* ocurre en el habla tradicional afroboliviana, otro vínculo notable entre el habla de los *congos* y los dialectos afrohispanicos auténticos.

En la Costa Abajo si dice *nengre* por *negro* (*nengre* ocurre con menos frecuencia en la Costa Arriba); la misma palabra ocurrían en el habla *bozal* caribeña y existe en varias lenguas criollas, por ejemplo el saramaccan y el srnan tongo de Suriname. La forma *nengre* también ocurría en textos *bozales* afrocaribeños:

Creto Gangá (José Crespo y Borbón (Cruz 1974): lo sucedí en lo monte a la **nengrito** de lo bují y a lan pero jusico-duro

Anon. (Ballagas 1946): Drómiti mi **nengre**, mi **nengre** bonito

Felipe Pardo y Aliaga [Perú], Tamalero' (Pardo y Aliaga 1971:99-100): Un *nengrito* no má só

El léxico del lenguaje *congo*

El léxico del lenguaje *congo* es esencialmente de la lengua española, pero existen algunas palabras curiosas cuyo origen permanece desconocido, y que pueden derivarse de palabras africanas, aunque bien pueden provenir de deformaciones accidentales o deliberadas de palabras españolas: *cludia* (¿< *acudir*?) `venir,' *dumia* (¿< *rumiar*?) `comer,' *jurumingue* (¿< *hormiga*?) `niño,' *fuda* (¿< [*agua*] *pura*?) `aguardiente,' *jopia* `beber,' *sopodín/chopodín* `lancha,' *mojongo/mojobrio* `esposa', etc. En la Costa Abajo se emplea *chakere* `casa', palabra desconocida en la Costa Arriba. 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. Las palabras presumiblemente africanas en el lenguaje *congo* son muy pocas, pero hasta ahora no han sido descodificadas. *Fuda* `aguardiente' puede derivarse del panameñismo *fulo* `de la raza blanca,' a su vez un africanismo, o bien del kikongo *fúla* `espuma (p. ej. del vino de palma)' (Laman 1936:159), o posiblemente del fula *fuda* `pólvora'). La única

palabra del lenguaje *congo* que tiene parentesco demostrable con otras lenguas afroibéricas es *jurumingue* 'niño.' Esta palabra se parece a *fruminga* en papiamentu, que significa 'hormiga,' del portugués *fromiga*. Joly (1981) estima que *jurumingue* viene de *hormiga*. También se parece al *juruminga*, baile afrovenezolano del *tamunangue* que predomina en Barquisimeto (Aretz 1970), y que puede ser otro ejemplo de la bien documentada presencia del papiamentu en Venezuela. Aretz (1970:103) ignora 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'". Es mucho más probable que *juruminga* en Venezuela y *jurumingue* en el lenguaje *congo* panameño estén emparentados al *fruminga* del papiamentu, y de que la palabra *frumiga* del portugués o del español antiguo sean las fuentes léxicas de los neologismos afrohispanicos.

La importancia del lenguaje de los *congos* para la lingüística afrohispanica

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. La inseguridad de los sufijos y terminaciones era común en el habla *bozal* desde sus inicios en el siglo XV y se refleja, por ejemplo, en los criollos afroibéricos existentes, tales como elnos papiamentu y el palenquero colombiano. Cabe pensar, entonces, que el lenguaje de los *negros congos* no es pura invención lúdica, sino que puede representar la continuación auténtica de una modalidad *bozal* que se ha ido perdiendo en cuanto a los detalles lingüísticos a lo largo de las décadas--y hasta siglos--desde que llegaban africanos *bozales* a Panamá. Es lícito preguntarnos cómo y por qué una imitación de las primeras fases de la adquisición del español se ha retenido como memoria colectiva y como instrumento cultural

por lo menos dos siglos después de los últimos momentos en que esta manera de hablar se oía en suelo panameño. Los *congos* panameños de hoy representan un segmento reducido de la población local, aunque en los pueblos y caseríos más remotos casi todos los habitantes son capaces de hablar en *congo*; suponemos que en tiempos pasados, aunque no todos los miembros de la comunidad hayan participado en las ceremonias rituales, el empleo del lenguaje *congo* era patrimonio común. El *hablar en 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 *cludia 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.

El lenguaje de los *negros congos* panameños también pone en tela de juicio las teorías afrocriollas, según las cuales el habla de los esclavos *bozales* llegó a convertirse en una sola lengua criolla—dotada de muchos elementos comunes entre sí—que se extendía por todas las colonias españolas del Caribe, y posiblemente en otras regiones hispanoamericanas; Lipski (1998, 2005) resume el debate. El lenguaje *congo* panameño, además de su contenido de elementos lúdicos y paródicos, refleja las huellas indudables de una etapa anterior de lenguaje acriollado o semiacriollado, es decir una variedad reestructurada del español hablado por *bozales* y posiblemente algunos esclavos nacidos en Panamá, en tiempos coloniales. Sin embargo, una reconstrucción diacrónica de lo que puede haber sido el dialecto *congo* en su etapa de plenitud revela un sistema lingüístico muy diferente de las bases postuladas para un criollo pan-caribeño.

El habla de los *negros congos* demuestra cómo el esclavo *bozal* se aproximaba a la lengua española a medida que cometía errores de concordancia, de análisis morfológico y de régimen preposicional frecuentes pero inconsistentes. La pervivencia del lenguaje *congo* panameño indica que el habla de los *bozales* no tenía que convertirse en un criollo reestructurado, sino que se mantenía al lado de la lengua española eventualmente adquirida, como memoria colectiva de la época en que el negro *bozal* hablaba de una manera distinta de sus compatriotas afrocoloniales. A la gama de posibilidades para la génesis de una lengua criolla hay que añadir por ende la retención deliberada de un interlenguaje originalmente producto de la adquisición parcial de parte de esclavos recién llegados, convertido no en lengua nativa de una comunidad de habla, sino de recurso lingüístico auxiliar, presente en la conciencia colectiva de la comunidad y empleado en circunstancias ceremoniales.

Otros ejemplo de lenguaje afropanameño: el *Zaracundé*

Otro ejemplo de lenguaje afropanameño proviene del baile folklórico conocido como *Zaracundé*, *El Cuenecué*, o *la danza de los negros bozales* (Rhodes 1988). Hoy en día, este baile se celebra en Los Santos, área de reducida población negra, pero en tiempos pasados este baile se representaba en época de Carnaval en otras regiones de Panamá. Uno de los protagonistas del baile es el *negro bozá*, cuya pronunciación refleja la erosión de las consonantes finales en el lenguaje afrohispanico (la /l/ final de palabra raramente desaparece en el habla panameña contemporánea). Los nombres de otros personajes también reflejan las confusiones morfológicas propias del lenguaje *bozal* y de los *negros congos*: *Pajarite* [pajarito] y *Francisque* [Francisco]. El *negro bozá* canta unas frases que contienen elementos derivados del español pidginizado hablado por esclavos *bozales*, es decir lapsos de concordancia que no se encuentran en ninguna variedad nativa del español: *yo tené* [yo tengo], *la huerté* [la huerta], *yuqué* [yuca], *tamarindé*

[*tamarindo*], *papayé* [*papaya*]. La canción también tiene una pregunta no invertida, patrón gramatical común en las Antillas españolas pero raro en Panamá excepto en la ciudad de Colón, en contacto con el inglés criollo (Bishop 1976: 62): *¿Cuántos hijos tú teneis?* (Arosemena Moreno 1984). El *Zaracundé* demuestra otra fuente de residuos lingüísticos afrohispanicos en Panamá, evidencia de que el habla *bozal* empleaba una amplia gama de aproximaciones a la lengua española.

Un ejemplo literario afropanameño

El negro panameño aparece como personaje literario en varias obras pero raras veces se presenta con un lenguaje que no sea el castellano normal. Los casos excepcionales son las representaciones literarias de los afroantillanos—hablantes del inglés acriollado de las Antillas—quienes introducen palabras inglesas así como combinaciones gramaticales derivadas del contacto de lenguas. Son muy pocos los textos literarios que representan el habla del negro panameño y menos aun los que tienen imitaciones del negro *bozal*. El escritor afropanameño Víctor Franceschi (1956) produjo poemas “negros” que en realidad ejemplifican sólo las tendencias fonéticas del español popular panameño: aspiración y elisión de /s/ final de sílaba, eliminación de /r/ final de palabra, etc.:

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

En un poema, Franceschi introduce características *bozales*:

Yo asegura que en cañar
la traidora tá enrocá
con suj ojos bien pelá
Que te puee sorprendé ...
la traidó Bocaracá ...

...

Si te pica por allá,
cuando tu tá tlabajá
yo te puee asegurá
que tu vaj a recordá
lo que mama tá avertí ... (Franceschi 1956: 30)

Este poema contiene dos elementos que apuntan hacia el español pidginizado de los *bozales*. Se nota el empleo de la tercera persona del singular como raíz verbal invariable: *yo asegura, yo te puee*. También hay dos ejemplos de sintagmas verbales de la forma *ta* + INFINITIVO: *tu tá tlabajá, mama tá avertí*. Esta construcción con la partícula *ta* es indiscutiblemente creoloide; se da la misma combinación en el papiamento, el palenquero, el criollo de Cabo Verde y otras lenguas criollas de base española y portuguesa en Asia. El poema de Franceschi es el único ejemplo de esta construcción fuera de las antillas españolas (textos afrocubanos y afropuertorriqueños; véase Lipski 1986c, 1987, 1991, 1992).

En otro poema, Franceschi (1956:33) emplea lo que parece ser la cópula invariable *son*, elemento frecuente de textos afrocubanos del siglo XIX (Lipski 1999, 2002b):

... ponle la yuca blanca,
yuca que niega el blanco:
yuca son pá lo negro ...!

El cópula invariable *son* aparecía frecuente en textos afrocubanos y afropuertorriqueños del siglo XIX:

Miguel Barnet, *Biografía de un cimarrón* (1966); tú *son* dueño e tierra
Anon. “Yo bota lan garafo” (Guirao 1938): Tu boca *son* la capuyo de la susena fragante
Creto Gangá (José Crespo y Borbón; Cruz 1974): Ya yo *son* libre, yo ta casá
porque tú *son* mis antojos (Benítez del Cristo 1930)
Ignacio Benítez del Cristo, *Los novios catedráticos* (1930): hoy *son* día grande

Lydia Cabrera, *Reglas de congo* (1979): Papá *son* ma diablo que yo
lamo *son* amo brabo ... nella *son* honrá (Fragmentos alternativos de la obra de teatro
¡*Pobre Sinda!* de Ramón Méndez Quiñones; Girón 1991)

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

Conclusiones

En tiempos pasados, Panamá era el escenario de abundantes contactos lingüísticos afrohispanicos, cuyas huellas se perciben hasta hoy en día en los bailes folklóricos, los rituales de los *negros congos* y una que otra canción popular. Hacen falta más investigaciones lingüísticas, sociohistóricas, antropológicas y culturales para elevar los estudios afropanameños al nivel que merecen.

Bibliografía

Arosemena Moreno, Julio. 1984. *Danzas folklóricas de la villa de Los Santos*. Panamá: Banco Nacional de Panamá.

- Aretz, Isabel. 1970. *El tamunangue*. Barquisimeto: Universidad Centro-Occidental.
- Ballagas, Emilio. 1946. *Mapa de la poesía negra americana*. Tucumán: Pleamar.
- Barnet, Miguel. 1966. *Biografía de un cimarrón*. La Habana: Instituto de Etnología y Folklore.
- Béliz, Anel. 1959. Los congos: Afro-Panamanian dance-drama. *Américas* 11(11).31-3.
- Benítez del Cristo, Ignacio. 1930. Los novios catedráticos. *Archivos del Folklore Cubano* 5(2).119-46.
- Bishop, Hezekiah Adolfo. 1976. Bidialectal traits of West Indians in the Panama Canal Zone. Tesis doctoral inédita, Columbia University Teachers College.
- Cabrera, Lydia. 1979. *Reglas de congo*. Miami: Editorial C. R.
- Cruz, Mary. 1974. *Creto Gangá*. La Habana: Instituto Cubano del Libro 'Contemporáneos.'
- 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 afroestiza 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.
- Díez Castillo, Luis. 1968. *Los cimarrones y la esclavitud en Panamá*. Panamá: Editorial Litográfica.
- Domínguez, Luis Arturo. 1989. *Vivencia de un rito loango en el Tambú*. Caracas: Talleres de Hijos de Ramiro Paz.

- Drolet, Patricia. 1980a. The Congo ritual of northeastern Panama: an Afro-American expressive structure of cultural adaptation. Tesis doctoral inédita, University of Illinois.
- _____. 1980b. *El ritual congo del noroeste de Panamá: una estructura afro-americana expresiva de adaptación cultural*. Panamá: Instituto Nacional de Cultura.
- Drolet, Robert. 1980. Cultural settlement along the moist slopes of the Caribbean, eastern Panama. Tesis doctoral inédita, University of Illinois.
- Estrada y Zenea, Ildefonso. 1980. *El quitrín*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Fortune, Armando. 1993. *Obra selecta*. Panamá: Instituto Nacional de Cultura.
- Franceschi, Víctor. 1956. *Carbones*. Panamá: Departamento de Bellas Artes y Publicaciones del Ministerio de Educación.
- _____. 1960. Los negros congos en Panamá. *Lotería* 51.93-107.
- Gálvez Ronceros, Antonio. 1975. *Monólogo desde las tinieblas*. Lima: Inti-Sol Editores.
- Girón, Socorro. 1991. *Vida y obra de Ramón Méndez Quiñones*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña. 3ª ed.
- Guirao, Ramón. 1938. *Orbita de la poesía afrocubana 1928-1937*. La Habana: Ucar García.
- Guzmán Navarro, Arturo. 1982. *La trata esclavista en el istmo de Panamá durante el siglo XVIII*. Panamá: Editorial Universitaria.
- Hernández, María Isabel. 1981. El habla de una zona rural de Barlovento en su entorno socio-cultural. Tesis de licenciatura, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Letras.
- Jaén Suárez, Omar. 1978. *La población del istmo de Panamá del siglo XVI al siglo XX*. Panamá: Impresora de La Nación.

- Jamieson, Martín. 1992. Africanismos en el español de Panamá. *Anuario de Lingüística Hispánica* (Valladolid) 8.149-170.
- Joly, Luz Graciela. 1981. The ritual play of the Congos of north-central Panama: its sociolinguistic implications. *Sociolinguistic Working Papers* (Southwest Educational Development Laboratory, Austin, Texas), no. 85.
- _____. 1984. Implicaciones sociolingüísticas del juego de Congos en la Costa Abajo de Panamá. *Revista Lotería* 338-339.22-55.
- Laman, Karl Edvard. 1936. *Dictionnaire kikongo-français*. Bruselas: Librairie Falk fils, Georges van Campenhout, Successeur.
- Laribe, Lucette. 1968. *Nombre de Dios et les "regnes de Congos."* Panamá: Alliance Française Panamá.
- _____. 1969. *Les "regnes de Congos" de Nombre de Dios*. Panamá: Alliance Française Panamá.
- Lipski, John. 1985. The speech of the *negros congos* of Panama: creole Spanish vestiges? *Hispanic Linguistics* 2.23-47.
- _____. 1986a. The *negros congos* of Panama: Afro-Hispanic creole language and culture. *Journal of Black Studies* 16.409-28.
- _____. 1986b. El lenguaje de los *negros congos* de Panama. *Lexis* 10.53-76.
- _____. 1986c. Sobre la construcción *ta* + infinitivo en el español "bozal." *Lingüística Española Actual* 8.73-92.
- _____. 1987. The construction *ta* + infinitive in Caribbean *bozal* Spanish. *Romance Philology* 40.431-450.
- _____. 1989. *The speech of the NEGROS CONGOS of Panama*. Amsterdam: John Benjamins.

- _____. 1991. Origen y evolución de la partícula *ta* en los criollos afrohispanicos. *Papia* 1(2).16-41
- _____. 1992. Origin and development of *ta* in Afro-Hispanic creoles. *Atlantic meets Pacific: a global view of pidginization and creolization*, ed. Francis Byrne y John Holm, 217-231. Amsterdam: John Benjamins.
- _____. 1995. Literary 'Africanized' Spanish as a research tool: dating consonant reduction. *Romance Philology* 49.130-167.
- _____. 1997. El lenguaje de los *negros congos* de Panamá y el *lumbalú* palenquero: función sociolingüística de criptolectos afrohispanicos. *América Negra* 14.147-165.
- _____. 1998. El español *bozal*. *América negra: panorámica actual de los estudios lingüísticos sobre variedades criollas y afrohispanas*, ed. Matthias Perl y Armin Schwegler, 293-327. Frankfurt: Vervuert.
- _____. 1999. Evolución de los verbos copulativos en el español *bozal*. *Lenguas criollos de base lexical española y portuguesa*, ed. Klaus Zimmermann, 145-176. Frankfurt: Vervuert.
- _____. 2002a. Epenthesis vs. elision in Afro-Iberian language: a constraint-based approach to creole phonology. *Current issues in Romance languages*, ed. Teresa Satterfield, Christina Tortora, Diana Cresti, 173-188. Amsterdam: John Benjamins.
- _____. 2002b. Génesis y evolución de la cópula en los criollos afro-ibéricos. *Palenque, Cartagena y Afro-Caribe: historia y lengua*, ed. Yves Moñino y Armin Schwegler, 65-101. Tübingen: Niemeyer.
- _____. 2005. *A history of Afro-Hispanic language: five centuries and five continents*. Cambridge: Cambridge University Press.

- _____. 2006. Afro-Bolivian language today: the oldest surviving Afro-Hispanic speech community. *Afro-Hispanic Review* 25(1).179-200.
- _____. a. Afro-Yungueño speech: the long-lost “black Spanish.” *Spanish in Context*, en prensa.
- _____. b. El dialecto afroyungueño de Bolivia: en busca de las raíces el habla afrohispanica. *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, en prensa.
- _____. c. El cambio /r/ > [d] en el habla afrohispanica: ¿un rasgo “congo”? *Boletín de Lingüística* (Caracas), de próxima publicación.
- Mellado y Montaña, Manuel. 1975. La casa de Taita Andrés, semi-parodia de la casa de Campo. Jugete cómico del género bufo en un acto. *Teatro bufo siglo XIX*, tomo I, ed. Rine Leal, 263-303. La Habana: Editorial Arte y Literatura.
- Mosonyi, Esteban Emilio, María Hernández, Elizabeth Alvarado. 1983. Informe preliminar sobre la especificidad antropolingüística del "luango" de Barlovento. *Actas del III Encuentro de Linguistas*, 159-167. Caracas: Instituto Pedagógico de Caracas, Departamento de Castellano, Literatura y Latín, Departamento de Idiomas Modernas.
- Ortiz López, Luis. 1998. *Huellas etno-sociolingüísticas bozales y afrocubanas*. Frankfurt: Vervuert.
- Pardo y Aliaga, Felipe. 1971. *El espejo de mi tierra*. Lima: Editorial Universo, edición de Alberto Tauro.
- Perl, Matthias. 2001. *Nelle/cunelle* - afrospanische Pronomen in kubanischen Theatertexten im 19. Jahrhundert. Bruno Staib (ed.), *Linguistica romanica et indiana. Festschrift für Wolf Dietrich zum 60. Geburtstag*, 347-355. Tübingen: Gunter Narr.

- Rhodes, Elizabeth. 1998. Saracundé of Panama: a look at the dance on the street and on the stage. *The art of the moment: looking at dance performance from inside and out* (Proceedings of the 31st Annual Conference Congress on Research in Dance), ed. Nancy Stokes, 133-140. Columbus: Ohio State University, Department of Dance.
- Romero, Fernando. 1975. "Rey Bayano" y los negros panameños en los mediados del siglo XVI. *Hombre y Cultura* 3(1).7-39.
- Smith, Ronald. 1975. The society of los Congos of Panama. Tesis doctoral inédita, Indiana University.
- Sojo, Juan Pablo. 1986. *Estudios del folklore venezolano*. Los Teques: Biblioteca de Autores y Temas Mirandinos, Instituto Autónomo Biblioteca Nacional y de Servicios de Bibliotecas.
- Tejeira Jaén, Bertilda. 1974. Los congos de Chepo. *Patrimonio Histórico* 1(3).129-48.
- Villaverde, Cirilo. 1979. *Cecilia Valdés*. Critical edition by Raimundo Lazo. México: Porrúa.