EL HABLA COSTEÑA DEL PERU Y LOS LENGUAJES AFRONEGROS.

(Discurso de Don Fernando Romero)

> ¡Gébada-Tsotsa!. Asi go ndjéa ne ekèkeè. ¡Gébasa-Tsotsa!. Asi go ndjéa ne époni. ¡Espíritu de la palabra!. [Contigo] tomamos el camino apropiado. ¡Espíritu de la palabra! [Sin ti] avanzamos por la vía imprecisa'.
> (Fórmula propiciatoria que la Orden de los Evóvi, del Gabón, emplea en sus ceremonias).

Señor Director de la Academia Peruana de la Lengua,
Señores Miembros de Número.
Señoras y señores:

En su propio país, así como en los territorios a los que la llevó el deambular heroico de los españoles, nuestra lengua ha mostrado una capacidad simbiótica que actualmente la hace aparecer como asociación de los más diversos aportes. Por eso considero que sus manes tutelares habrán escuchado sin sobresalto que en el seno de esta respetable institución invoque hoy, con habla extraña, al espíritu protector de los oradores que habita en el panteón de la etnia africana mitsonga. Ciertos influjos y un temor que abrigo me han impulsado a hacerlo.

En las últimas cuatro décadas he escrito una cuarentena de ensayos, conferencias y artículos referente al negro, de

los cuales muy pocos alcanzan una calidad aceptable. Hasta preparé la mitad de un libro, perdiéndola en el tráfago de una vida frecuentemente andariega, circunstancia que considero feliz porque contenía defectos derivados de una limitación de horizontes proveniente de que por entonces no había visitado al Africa. Desde hace cinco años trabajo en otro libro. Me hallo inmerso en la abundante y moderna bibliografía que he logrado reunir, y sometido a influencias africanas. Trato de allegarme síquicamente a las realidades íntimas de las culturas que los esclavos nos trajeron en jirones. Ahora he comprendido que mis pasadas apreciaciones en buena parte procedían de la visión calidoscópica creada por una literatura occidental de carácter colonialista y esclavista. Pero sé que es muy difícil liberarse de su influencia porque vive agazapada en el alma de nosotros los "blancos" y como el *mandinga* colonial, ese diablillo travieso que se complacía en hacer malas jugadas a los españoles y criollos, a veces y sin que nos demos cuenta, hoy nos arrastra al prejuicio, por mucho que experimentemos respeto por el negro como ser humano, admiración por la forma extraordinaria en que se incorporó a la nacionalidad y agradecimiento por la substancial contribución económica que su trabajo agrícola hizo al país.

He manifestado que también experimento temor y esto se justifica. Muy apreciada es la alta calidad de esta Academia, que me honra en forma excepcional e inmerecida que agradezco profundamente, al acogerme en su seno. Me he afanado por presentar en este acto público un trabajo que por lo menos muestre un esfuerzo de investigación sobre un asunto que sea de competencia institucional. Más porque bien conozco mis propias limitaciones y la sobresaliente preparación intelectual de los señores Académicos. me acobarda la magnitud de las deficiencias y la pobreza de resultados que van a advertir en mi ensayo. Ruego que se le mire con benevolencia, considerándolo desde el punto de

vista de las novedosas informaciones que quizás contenga debido a que en nuestro país los escudriñamientos de esta clase, con explicable preferencia, han enfocado su interés en el bilingüismo quechua-español, dejando de lado cuanto se refiere al afronegro, salvo contadas excepciones que mencionaré luego. Esta es la causa que en el Perú no se conozca debidamente el considerable avance que la investigación sobre los idiomas afronegros ha experimentado en época reciente.

Los estudios que durante los últimos veinte años ha realizado un grupo de lingüistas entre los cuales se halla el distinguido catedrático de la Universidad Autónoma de Madrid D. Germán de Granda, han permitido certificar la actual existencia de varias pequeñas comunidades de negros que en algunos países hispanoamericanos conservan en sus hablas influencias de lenguajes afronegros, las cuales resultan mayores a cuanto en el pasado solía suponerse. Las numerosas investigaciones etnográficas realizadas en el Africa durante el trascurso de este siglo, así como algunas importantes obra sobre la lingüística de tal continente, por otra parte, contienen ya confiables bases para realizar estudios comparativos que permitan ampliar el alcance de ciertos trabajos precursores respecto al aporte de los idiomas afronegros al castellano que hoy hablamos en América. No me cabe duda que ello también va a ocurrir en el Perú en cuanto al que realizó, en 1936, el Dr. Pedro Benvenutto, adelantándose a lingüístas de otros países. Cuando tal suceda, creo que nuevos y desconocidos elementos informativos van a aparecer, sobre la conformación del español que se habla en el litoral norteño y central, cuyos límites ha precisado el Dr. Alberto Escobar. Esto no significa que piense yo que nuestro castellano litoral vaya a africanizarse a posteriori. En lo que sigue de esta disertación se va a reparar que me hallo lejos de querer empeñarme en tal propósito. Permítaseme, también, adelantar una advertencia pues te-

mo no ser suficientemente claro en este discurso a causa de que incurre en lagunas expositivas. Cuando esta digna Academia tuvo la gentileza de invitarme a integrarla, juzgué que como modesta retribución a tal honor debía yo poner en orden y añadir ciertos datos a un bosquejo que hace ya muchos años preparé sobre la materia de que me voy a ocupar. Así lo hice y hoy mi disertación está formada por resúmenes de lo que ya tengo en borrador, los cuales son propenosos a omisiones como ocurre frecuentemente con las síntesis. En mi libro evito expresar afirmaciones rotundas. Presento, más bien, hipótesis de trabajo que a otros podrán servir para realizar un futuro estudio que al abordar científicamente el análisis del proceso de aculturación, permita eliminar ciertos errores en que con anterioridad se ha incurrido a causa de la pobreza del material informativo de que se disponía. Precisa, por ejemplo, mostrar la impropiedad de haber presentado al negro con defectos que, sin base indagatoria, se le atribuyeron. Esto último ocurrió en lo que concierne a su lenguaje, con frecuencia considerado como un ruido casi animal que era emitido por seres de habla estruendosa.

Las investigaciones de sicología diferencial no han llegado aún a obtener resultados científicos indubitables sobre las características sicológicas que distinguen a los negros. Sin embargo, en forma empírica, se conviene en atribuirles ciertos rasgos distintivos que tendré que mencionar en este trabajo a pesar de que en buena proporción se basan en observaciones de exploradores y viajeros que eran a menudo científicamente indoctos. Se consideró que el afronegro era emocional y, por tanto, experimentaba una irresistible tendencia a la acción apasionada; y que el enfrentamiento a un medio físico hostil que demandaba una guardia constante, lo había acostumbrado a responder de manera inmediata a cualquier estímulo. Como a las mencionadas características se añadía el temperamento extravertido, es explicable

que a principios del siglo la Kingslay dijera que "toda emoción busca en él su instantánea y libre expersión"; y que Westermann expresara, unos treinta años más tarde, que "en el negro africano predomina el pensamiento emocional, momentáneo, explosivo". A esos rasgos sicológicos se ha atribuido su facundia, que desde el siglo XVI llamó la atención de los europeos y la cual ha recibido muchas denominaciones, siempre de carácter peyorativo. No se reparó en dos circunstancias que en sus países obligan a esos hombres a hablar más de lo que era usual entre los occidentales. La palabra desempeñaba un papel predominante en el rito religioso que todo lo dominaba. Desprovistos de la escritura, por otra parte, el registro cumulativo de experiencias y de ideas tenía que realizarse en la memoria humana y la trasmisión de conocimientos sólo disponía del sistema oral. Más que habladores, eran decidores. Gustaban de declarar sus pensamientos y de comunicar sus sentimientos. Daban libertad a su lengua para ornamentar el concepto con sonidos y voces, porque habían aprendido a regalarse hablando. Conversaban, platicaban, disertaban, cantaban. Sin ello no hubieran podido sobrevivir a la cruel situación que por una eternidad les impuso el hombre blanco. Esto no ha sido mera garrulería que impedía la profundidad reflexiva. Después de haber vivido entre los dogones muchos años, Griaule recogió todos los conocimientos que en su libro expuso, gracias a un anciano y ciego cazador. Este hombre disertó ante el antropólogicos durante más de treinta días. Pero esto no justificaría que se le llamara un *hablador*. Apuntó conceptos agudos, con palabras preñadas de hondo sentido cosmológico, metafísico y religioso, revelándole "un sistema cuyo conocimiento desbarataba todas las concepciones que hasta entonces se tenía sobre la mentalidad de los negros"; y lo hizo "en un lenguaje poético, plástico" que Griaule sólo tuvo que registrar y traducir al francés. Así, gracias al discurrir de Ogotomeli, apareció en 1948, un libro que no

puede dejar de citarse al tratar de la filosofía afronegra: *Dieu d'eau.*

El Africa del siglo XV conservaba el prístino ideal del sabio como aquel hombre que no solamente sabe sino que también posee experiencia. Nuestra afición al conocimiento, al desvirtuar insensiblemente ese concepto, ha transferido al libro una función rectora, mediante la dicotomía entre civilización y barbarie a base de quienes conocen o de quienes ignoran la escritura. Ese continente ha pertenecido a este último grupo. Pero ¿no merece meditarse en que la apreciación del valor de la palabra alcanzó desde hace muchos siglo en el Africa un rango supremo que la civilización de la escritura parece hubiera perdido? La palabra afronegra viene del espíritu y llega a ser revelación, belleza, armonía como ocurre entre nosotros. Pero allá, además, significa tanto que resulta imposible enmarcarlo dentro de una definición o explicarlo con brevedad. Así lo hallaron los europeos cuando por primera vez se aproximaron a las culturas de ese continente. Gracias al admirable investigador que es Avelino Teixeira da Mota, se sabe que en 1488, al visitar el príncipe negro Bemoim la corte portuguesa de Setúbal, "causó gran impresión por su arte de bien hablar". A partir de entonces, siglo tras siglo, no han cesado las alabanzas al orador negro, que Westerman justificó no hace muchos años, mediante su autorizada opinión: "El negro, es superior al europeo, por lo menos al europeo del Norte, en el poder de propia expresión. En discursos pronunciados en reuniones públicas frecuentemente hemos tenido la oportunidad de admirar la claridad de su exposición, la agudeza de detalles en sus argumentos, las apropiadas ilustraciones mediante el empleo de proverbios".

No se puede atribuir íntegramente a características sicológicas y a influencias religiosas la indiscutible facundia que posee el afronegro cualquiera que sea el rango que ocupa en el clan, tribu o reino a que pertenece. Otros elemen-

tos han cooperado a que prospere y se afine. Quizás el más importante haya sido el empleo constante, público y general que de la disertación y la plática se hizo siempre a fin de adoptar decisiones importantes para la comunidad. En muchas regiones geográficas la apropiada aplicación del derecho consuetudinario (en sus aspectos jurídico y moral), así como ciertas ordenanzas de gobierno, se discuten en asambleas abiertas. La instrucción, por otra parte, se da de viva voz a conjuntos de niños y adultos que no se limitan a escuchar pues preguntan y exponen sus propias experiencias. Sobre todo en el Africa noroccidental pocas son las agrupaciones de vivienda que carecen de un ágora *(jambête* entre los beafadas, *bãtabá* y *djêbêre-o* entre los mandingas, *atige, gufare, odá, kucéu* entre los felupes y baiotas, por ejemplo; y en los poblados bantús abundan las "casa de *pálaba*" ('negocio, discusión'). Hay que tener en cuenta, también, que el afronegro no sólo recibe enseñanzas sobre el bien decir, mientras escucha a los oradores en las asambleas públicas. Se puede considerar como una antigua y general práctica el empeño familiar en adiestrar a su prole en la elocuencia. "Los padres kpele no ayudan mucho a sus niños para que aprendan a caminar..., dice el antropólogo Gibbs. Mas en lo que concierne al hablar, por el contrario, existe una consciente y temprana preocupación. Se estimula y corrige al niño porque el kpele considera que una persona debe utilizar el lenguaje con propiedad". Respecto a tales intereses, en muchas partes del Africa se advierten circunstancias muy significativas. Farb informa que los ashanti de Ghana hacen preguntas a sus hijos cuando aún se hallan en la matriz maternal pues creen que los fetos poseen la capacidad de entender; y que en Nigeria el nombre de los anang significa "los que en todas las ocasiones hablan donosamente", pues esta tribu se precia de su elocuencia. En el Gabón se halla la más interesante demostración del tradicional respeto que el afronegro experimenta por el apropia-

do hablar. Varias tribus de este país, cronológicamente se adelantaron bastante a las academias europeas encargadas de preservar la pureza de sus idiomas y su corecto empleo, según Raponda y Sillans. La Orden de los Evóvi que existe entre los mitsongos se integra por individuos en edad madura a quienes los miembros antiguos van concediendo el honor de su incorporación, a mérito de su recto juicio y de la habilidad que para expresarse oralmente han demostrado En una ceremonia prolongada y de complicado ritual, los recipiendarios pronuncian su discurso de toma de posesión y reciben luego las insignias que los acredita como merecedores del respeto y la obediencia de los individuos de su tribu. Gozan desde entonces de una autoridad muy grande como árbitros, abogados o jueces, oradores oficiales y representantes o embajadores de la autoridad. Ello se debe a que han sido objeto de un don ultraterreno que sólo se puede alcanzar por mediación de Gébasa-Tsotsa, el Espíritu de la Palabra, quien viene a representar la potencia del Verbo, es decir, una de esas misteriosas fuerzas cósmicas que menciona el anciano Ogotommêle y que Thomas y Dieterland han identificado también en la cosmología de los diolas y los bambaras, respectivamente. El neófito del Gabón invoca a Gésaba-Tsotsa (como lo hice yo al comenzar mi discurso), y todos los miembros de la Orden honran a este ser mitológico cantando himnos en su loor, porque el Espíritu de la Palabra representa "una de las múltiples formas de la energía, que une al hombre con el Universo visible e invisible".

Mediante lo que llevo dicho es fácil advertir que en ese continente la palabra constituye el protoplasma de las células sociales que vitalizan la civilización de la oralidad. Por eso ha adquirido un valor que espiritualmente se halla por encima del que ocupa en la civilización de la escritura, poseyendo vigencia más amplia, más avasalladora. La palabra ha sido siempre el oxígeno de la vida espiritual en todas y cada uno de los individuos. Para el grande y para

el pequeño, cualquiera que fuese la actividad mediante la cual subsistía, hallarse en la incapacidad de utilizarla significó que el ser humano pasara a la categoría de cosa. En las páginas de mi libro presento el influjo que la determinante oral ejerce en el desempeño de las funciones de aquellos afronegros a quienes Mbiti llama "especialistas" (oradores y narradores públicos, sacerdotes, mediadores por encargo, médicos nativos, educadores, adivinos, hechiceros, "magos", controladores de lluvia). Mas la primacía de la palabra va más allá. Su fuerza multiforme, su consubstancialidad con la vida misma trasciende esa esfera hasta hacerse omnipotente y omnipresente. No es de extrañar, por eso, que se la halle, actuando en lugar prominente, en toda obra que el hombre realice, sea esta considerable o modesta, y sin importar que tenga carácter artístico, artesanal, agrícola o de cualquiera otra clase. Nada se puede emprender ni finalizar sin la ayuda del Verbo, que canaliza su acción a través de la palabra. Es el taumaturgo quien generalmente la pronuncia; pero también puede estar contenida en la canción, o en la fórmula ritual que brota de labios del individuo, anónimo. No es el agente locutor lo que importa. Es la palabra en sí misma. Porque sólo la palabra es capaz de crear, de transformar, de activar la potencia vital. Como en un misterioso y cósmico acumulador, ella es la corriente energética que carga de poder el talismás, el amuleto, la piedra y la arcilla rituales; las yerbas curativas; el brebaje de amor o de muerte. Es la maldición o la bendición que determina el resultado de la obra emprendida. Es el fertilizante oral que hace germinar la semilla. Es la comadrona que ayuda al árbol a producir el fruto (que en las lenguas afronegras se llama "hijo del árbol") y al animal doméstico a parir la cría. Es lo que hace brotar del mineral, que posee calidad mágica, las emanaciones del poder cósmico que en él se hallan "cuajadas", con términos de Kagame. Es la acción sacralizante que convierte la talla en madera,

el instrumento rítmico y la máscara de baile en depositarios y agentes de una emoción dinamizante.

Cierto sector de la intelectualidad nacional ha admitido, como concesión única, que en el folclor costeño y algo en el ritual católico han sobrevivido limitados rasgos negroides. Pero el lenguaje significó para nuestro esclavo más que el canto y la religión, a los cuales preservó cuanto pudo, porque era la íntima esencia de su vida, como he tratado de explicarlo. Parece imposible que su admirable sentido de adaptabilidad lo llevara a abandonarlo, como animal que cambia de piel con las estaciones climáticas. No es dable aceptar, sin que se haya verificado iniguna investigación concienzuda hecha a base de los nuevos elementos informativos de que hoy se dispone, que en un país como el Perú, que durante casi tres siglo recibió un número de inmigrantes negros que al finalizar el siglo XVIII constituía el 60% de la población de Lima y que en la costa era en cualquier lugar una apreciable mayoría con respecto al blanco y al criollo que hablaban castellano, no haya dejado en el lenguaje litoral sino muy tenues huellas, como las leves y efímeras que quedan de las gaviotas en sus playas. Si se probara mediante seria investigación científica que aquella suposición se transforma en certeza ¿no merecería tal comprobación ser presentada como un caso insólito de aculturación que enaltece al esclavo negro de nuestro país? No estoy en capacidad de contestar esas preguntas. Para que en el futuro personas más enteradas que yo realicen un enjuiciamiento valedero, me he impuesto la tarea de ofrecer en mi libro una información tan clara y abundante como me sea posible, sobre las características del proceso de aculturación lingüística que tuvo lugar, y respecto a los resultados lexicográficos, fonéticos y morfosintácticos que gracias a los nuevos elementos de juicio de que se dispone, hoy se podrían distinguir.

Parece que en la aparición de elementos afronegros en nuestro lenguaje no se ha hecho la apropiada evaluación de los que pudieron aportar, especialmente durante el siglo XVI, los españoles que en su país habían estado en contacto con los idiomas africanos a partir del siglo VII. Esto se ha debido a exigüedad de fuentes informativas sobre el ingreso y la vida de los negros en España. Apenas si en forma fragmentaria conocimos los *Anales*... sevillanos que Diego Ortiz de Zúñiga publicó en los últimos años del siglo XVIII, y uno que otro dato suelto. Pero la situación comenzó a cambiar en la década de 1930 gracias a los nuevos estudios, algunos de ellos amplios y todos apreciables, que se han publicado sobre la esclavitud en la Península, la dominación musulmana, las primeras expediciones europeas al Africa, el avance de los árabes hacia el Mediterráneo occidental y, sobre todo, la iniciación por los mismos y en el área prenombrada, de la trata negrera que practicaron en escala cada vez mayor hasta que los portgueses los reemplazaron en tan lucrativo negocio. Principalmente a Palmers, González Palencia, Bertrand, Lévi-Provençal, Montoto de Sedes, Domínguez, Verlinder, Rumeu de Armas, Castellano, Cornevin, Fage, Cortés, Magalhaês, Bovil y Rout, mencionados por el orden cronológico en que aparecieron sus trabajos, debo una información que en mi libro he tratado de coordinar y que voy a sintetizar en un párrafo.

A mediados del siglo VII los árabes que comenzaron en Egipto su expansión hacia el Oeste, llegaron al Atlántico cincuenta años más tarde, llevando a la España que conquistaron a principios del siglo VIII, el comercio de esclavos negros que ya habían practicado en el Mediterráneo oriental. Existen datos informativos sobre la existencia de sudaneses en la guardia palaciega, puestos fronterizos y otras actividades militares, así como de mujeres de esa región que eran concubinas o que realizaban servicios domésticos, durante los períodos de gobierno de Alháquen I, Abderrámen

III, Alháquem II y Hixen II. Cualquiera que fuese el número de esos negros, la cantidad debió aumentar considerablemente en los finales del siglo XI. La secta almorávide nació en territorio senegalés, y soldados de esta zona, así como esclavos, también negros, de los moros occidentales que se unieron al caudillo, formaron parte de las huestes que se impusieron en España. Hay dos datos que permiten deducir que ese aporte no debió ser pequeño. Menéndez Pelayo dice que en la batalla de Zalaca el uso de los tambores, "instrumentos desconocidos en España, debió originar una confusión tremenda". Bovil informa que fue un negro de la guardia de Yusuf quien causó a Alfonso VI la herida que puso en peligro su vida. También se sabe que durante el siglo XI los mercaderes de Barcelona comenzaron a comprar negros en Túnez y otros puertos cirenaicos, y que ya durante los siglos XIII y XIV había activo comercio de esta clase de esclavos, que entraban por Cataluña y Aragón, por Cádiz y por la frontera portuguesa en el caso de aquéllos que los árabes llevaban a vender a la feria de Guimarães. Esto quiere decir que antes que los mercaderes sevillanos y gaditanos comenzaran (en 1454) a enviar con poco éxito (a causa de la oposición de los portugueses), flotas de carabelas destinadas a conseguir oro y esclavos en las costas occidentales del Africa, el número de negros debió ser apreciable en el mediodía español, y de ello es un indicio la cédula real que en 1475 elevó a un hombre de color al cargo de "mayoral de negros" de Sevilla.

Germán de Granda ha escrito un artículo, jugoso y erudito como todos los suyos, en el que hace notar que fueron vías directas de introducción de los afronegrismos que aparecen en el "habla de negro" de los entremeses del Siglo de Oro, la trata llevada a cabo desde el siglo XV por canarios y andaluces en la costa atlántica del Africa, las expediciones de castellanos a la Guinea occidental y el contacto de carácter misionero y religioso con los habitantes de la zona

geográfica que acabo de nombrar. Hayan sido estos los únicos caminos, o si se consideran también los que abrió la inmigración forzosa que mencioné en el párrafo precedente, resulta muy posible que el conquistador y el primer colono que vinieron al Perú trajeran adheridos a su habla ciertos elementos idiomátticos africanos. Una convivencia en territorio reducido, y que había durado unos seiscientos, años, más el hecho de la crecida proporción de esclavos que había en España en el siglo XVI son factores de peso en la posibilidad de una influencia que ciertas características de los lenguajes afronegros pudieron ejercer en el castellano vacilante que por entonces se hablaba en algunas regiones españolas meridionales. Pero, además, otras circunstancias deben considerarse. La primera es que los negros españoles en esclavitud, así como los horros, se hallaban agrupados en ciertas zonas. Según los datos que suministra Domínguez Ortiz, Andalucía tenía un número elevado y le seguía la zona extremeña que limitaba con Portugal, y luego Jaén, Córdoba, Jerez, Valencia y Cataluña. En la ciudad de Sevilla se encontraba la mayor concentración; y las secundarias, en los puertos del Sur, en especial Cádiz. Además, gozaban de una simpatía protectora que en buena parte provenía de que en los muy populares entremeses se les presentaba como los personajes graciosos a causa de su infantil castellano, sus canciones, bailes y locuacidad. Al promediar el siglo XVI ya eran, realmente, hilos de la urdimbre social peninsular. Se hallaban en contacto con las familias de altas posiciones, a través del servicio doméstico; con los individuos de la clase media como menestrales, comerciantes y gente de mar y portuaria; y con las capas inferiores de la población cuyas tabernas y bodegones frecuentaban. Esto tiene importancia si se le considera en relación con los españoles que vinieron a la conquista e inicial intento colonizador del Perú.

Después de haberse aceptado la intransigente posición

de Pedro Henríquez Ureña, y del Amado Alonso de 1939, que la tibieza de Malmberg no corrigió, gracias a los profundas investigaciones documentales de Boyd-Bowman se ha comprobado que las oleadas de españoles que fueron llegando a la América durante el siglo XVI y buena parte del XVII eran mayoritariamente andaluzas y secundariamente extremeñas. El estudio que Lapesa publicó en 1964, por otra parte, permite comprobar que la pronunciación dominante en nuestro continente, igual a la costeña del Perú, es la andaluza, la cual, por coincidencia o por otra causa es similar a la de los afronegros que fueron castellanizados en España. Si se acepta la explicación de Lapesa en el sentido de que en España los neologismos andaluces no fueron aceptados por entonces, mientras que hallaron acogida "en la incipiente sociedad colonial de América [donde] se encontraban juntos individuos de diversas procedencias", podría enunciarse una hipótesis de trabajo. De los conquistadores que en las primeras hornadas vinieron al Perú, el mayor número había convivido con los negros en el territorio comprendido en Andalucía-Extramadura. Y letrados los más, es decir, condenados a comunicarse sólo oralmente entre ellos y con los negros de España con los cuales estaban en estrecho contacto, es imposible que no hubieran recogido en su habla algunas modalidadades lingüísticas de origen africano, las cuales trajeron consigo a América. Aquí tales características debieron encontrar refuerzo en las expresiones empleadas por los bozales que iban llegando incesantemente. Todos esos elementos intervinieron, sin duda, en el proceso de aculturación lingüística. Este factor deberá tomarse en cuenta al estudiar la dinámica de esa aculturación de la cual voy a tratar prescindiendo, por ahora, del papel que en la misma desempeñaron los idiomas vernáculos de la costa, y adoptando la división en etapas lingüísticas que ha sido común atribuirle en América sobre la base de los conjuntos de hablantes que se formaron.

El primer grupo lo constituyeron aquellos negros que "hablaban en lengua", lo que quería decir que se expresaban en los idiomas vernáculos del Africa. Estos últimos eran muchos y diferentes los unos de los otros, circunstancia de la que nació una idea tan difundida que hasta hoy perdura. Precisa darla a conocer con el fin de lograr que se la abandone en el futuro ya que impediría comprender algunos aspectos que voy a exponer de la dinámica de aculturación. Se ha dicho que para impedir posibles rebeliones masivas, en nuestro país se mantenía a los esclavos en compartimientos lingüísticos aislados, con el propósito de impedir que los miembros de una etnia se comunicaran con los de otras. Si se abrigó esa intención, se trató de satisfacerla mediante un procedimiento sin fundamento. Las investigaciones científicas de Greenberg han comprobado la indudable existencia de un tronco original de la mayor parte de los lenguajes afronegros que nos interesan, habiéndose encontrado en uso raíces comunes y aun palabras iguales o muy similares, en la amplia área geográfica Niger-Congo que ha estudiado a fondo, en la cual habitaba la mayor parte de las etnias de las que se trajeron nuestros esclavos. Tampoco tiene caracteres de veracidad la afirmación de que los españoles los separaban atendiendo a sus lugares de nacimiento, a fin de evitar la formación de grupos de habla similar. Las cargazones de los navíos negreros se hacían en determinados lugares geográficos del Africa. En cada *entrepôt* se reunía gente procedente de lugares a menudo muy distantes los unos de los otros. Allí se daba al esclavo un nombre cristiano y un apellido que casi siempre era el topónimo del lugar de embarque (Juan Guinea, Luis Caboverde). Los negreros, los capitanes de buques y los oficiales reales ignoraban los idiomas africanos y, más todavía, la manera de interpretar las marcas corporales que permitían distinguir etnias, tribus, clanes y hasta las categorías sociales de los cautivos; de tal

manera que no tiene visos de haberse podido realizar la supuesta separación que se pretendía.

Como es fácil suponer, todos los negros recién llegados a nuestro país hablaban "en lengua". Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que según se advierte en escasas y fragmentarias informaciones que he encontrado, aun durante los finales del siglo XVIII se hallaban negros que después de muchos años de residencia en nuestro virreinato continuaban utilizando sus idiomas vernáculos. Esto ocurría, principalmente, en las reuniones dominicales que las cofradías de diversas *naciones* realizaban. En cuanto a las causas que originaron la conservación de los idiomas del Africa, el orgullo étnico pudo ser una de ellas; pero debieron existir otras. Sin embargo, hasta ahora no he hallado datos indicativos de que los esclavos lo hicieran porque abrigaban el evidente propósito de mantenerse en un monolingüismo aislante, con actitud de franca rebeldía contra la castellanización. Este fenómeno apareció abundamentemente en otras colonias hispanoamericanas pero parecería difícil que se hubiera podido dar entre nosotros, debido a que las características geográficas de la zona litoral no lo favorecían. En los otros territorios continentales lo anterior ocurrió cuando grupos de negros que escaparon de la esclavitud en que se les tenía, se refugiaron en *palenques* que establecían en regiones agrestes, de preferencia boscosas. Este fue tempranamente el caso en Panamá y más tarde y en mayor proporción en Surinam y el Brasil, por ejemplo. Pero entre nosotros durante los tres siglos de coloniaje apenas si hubo uno que otro *palenque* y ninguno fue duradero y de importancia. En mi concepto esta es la razón determinante que hasta ahora no encuentre en el Perú ninguna información que me permita sospechar que en algún momento o lugar haya surgido una habla *criolla*, empleando este término con el concepto que se le da en serios estudios lingüísticos realizados durante los últimos años. Considero, sí, que no una

sino varias veces, en diferentes lugares del litoral, debieron aparecer embriones de *lingua franca* de base afronegra, lo que pudo deberse a circunstancias locales (forma de vida de los esclavos rurales; tolerancia o descuido por parte de los amos; deseo experimentado por los negros de disponer de un lenguaje inaccesible a la comprensión de los "blancos", sus aliados y espías; preparación de fugas o de rebeliones; influencia de individuos con capacidad de caudillaje, o simplemente por un sentimiento de comunidad de intereses que los llevaba a unirse). El marco que dió estructura a esa habla primigenia, que pudo ser secreta a imitación de algunas que existían en el Africa, no fue difícil de hallar a causa de las similitudes que sus idiomas tenían entre sí en cuanto a sus características fonéticas y morfosintácticas, y a semejanzas mucho mayores a las existentes entre algunos de esos idiomas y el español. En cuanto al léxico, la influencia que el tronco lingüístico Níger-Congo había ejercido en Africa occidental y, por supuesto, en las lenguas de la rama bantú, permitiría hallar y utilizar vocablos que eran similares entre sí, como hoy un hispano-parlante que viva en nueva York, aprovechándose del 30% de voces con raíces latinas que posee el inglés, emplea *assasin* 'asesino' de preferencia a *murderer* y *assistant* 'asistente' en lugar de *helper*. Es indudable que en casos de dificultad utilizaron palabras del castellano, derivándolas, acentuándolas y pronuncándolas *ad libitum* de quienes las adaptaron. Si esos lenguajes neoafricanos no dieron por resultado un *criollo* peruano fue porque faltaron elementos propicios para que se extendieran y perduraran, a causa de las grandes distancias que separan unas de otras las zonas rurales del litoral donde estaban los latifundios. Debieron ser efímertos: pero sin duda existieron, y la poca importancia que tuvieron, así como su desaparición, se originaron a causa de que las condiciones sociogeográficas del Perú no fueron favorables a su conservación y desarrollo. Quizás lo anterior explique que en

la tradición de ciertos grupos de gente de color se mencione una "replana", como lo hacen Nicomedes Santa Cruz y Pancho Ballesteros. El asunto a que aludo debería tomarse en cuenta pues debió existir una gran flexibilidad en el hablar "en lengua". Esto difícilmente lo entienden algunos eruditos profesores extranjeros que están demasiado apegados a las reparticiones geográficas de idiomas afronegros, las cuales establecen, en su concepto, la imposibilidad de que un vocable mandingoide aparezca en nuestra América con un prefijo o sufijo efik, bantú o macuá. También convendría que lo tuvieran en cuenta aquellos de nuestros lingüistas que rechazan un americanismo que puede provenir de una voz africana, porque aparece derivado en una forma que no corresponde al "genio de la lengua castellana". Habría que recordarles un pasaje en que Lydia Cabrera refiere su experiencia cubana mientras trataba de conseguir que los negros le proporcionaran ciertas explicaciones que le permitieran hallar una pista gramatical. "Nuestros mayores no hablaban con ortografía", le dijo uno de ellos. En Cuba, como aquí y en toda la América que tuvo esclavos, urgidos por la necesidad de crearse elementos de comunicación, los negros deformaban sus propias lenguas, las mezclaban con otras y con el castelalno, hacían derivaciones forzadas, inventaban voces. Esto estuvo más allá de la docta "ortografía", y es pueril que a posteriori nos empeñamos en querer rechazar esos errores. La necesidad que experimentaban de comunicarse para poder vivir, les daba el derecho de desechar las reglas gramaticales y las leyes fonéticas de sus propios idiomas vernáculos tras las cuales se atrincheran hoy algunos científicos.

He identificado la existencia entre nosotros de esclavos que pertenecían a ochenta etnias diferentes (y espero hallar más), sin que haya podido todavía calcular el número de individuos que correspondían a cada una. Al clasificarlas con un criterio lingüístico, deduzco la siguiente distribu-

ción aproximada: el 30% pertenecía a territorios donde se hablaban variedades de los idiomas bantús; el 24%, a aquellos en que predominaban los lenguajes atlánticos occidentales; el 21%, a ramas de la lengua kwa; el 11%, a las del mandé; y un 6% a las del kru, el hausa e idiomas que se hallan aislados en ciertas zonas geográficas. He comparado estos datos con las conclusiones que se pueden desprender de un análisis realizado tomando como base la magnífica investigación sobre el tráfico atlántico hecho por Sevilla en 1504-1650, que publicaron los esposos Chaunu. También los he cotejado con las preferencias que los asentistas tenían al escoger las factorías en las que adquirían los esclavos que debían entregar de acuerdo con sus contratos, según fueran portugueses, holandeses, franceses o ingleses. En tales confrontaciones han aparecido concordancias significativas que me llevaron a buscar en ciertos idiomas de ese continente el posible substratum afronegros que pudo ejercer influencia en la formación del habla costeña del Perú. A este respecto debo añadir una aclaración. Se notará que en el precedente agrupamiento porcentual los hablantes del hausa se hallan comprendidos, junto con los hablantes de varios otros idiomas que por ahora no vale la pena especificar, dentro del 6% que constituye la cifra menor entre esos números relativos. Sin embargo, en la investigación lexicográfica que hasta ahora he realizado con el objeto de identificar nuestros posibles afronegrismos, encuentro un número de palabras procedentes al parecer del hausa, que supera de manera apreciable el que correspondería a ese bajo porcentaje. Hallo para ello una explicación que reconozco atrevida. Creo que la mayor parte de esos términos nos llegaron, durante el siglo XVI, principalmente en boca de los negros ladinos que vinieron al Virreinato directamente de la metrópoli o después de una permanencia en las Antillas mayores. El hausa es un idioma negro-semítico, emparentado con el de los árabes y que sufrió la influen-

cia de éste desde que, aproximadamente durante el siglo V. el Islam penetró en el Africa septentrional y se estableció el comercio transahariano con los pequeños estados hausas, que pudo comenzar quizás antes del siglo X (en que se crearon estas monarquías), y que ya en el siglo XIV debió ser de importancia en el tráfico, si se tienen en cuenta las rutas utilizadas por las caravanas de camellos, lo que León el *Africano* dice en su libro, y la tradición oral que Herskovits recogió en Kano. Tengo la presunción, como lo digo en varias partes de mi libro, que entre los negros que quedaron en España después de la expulsión de los moros, y entre los esclavos negros que los árabes vendieron a los españoles durante los siglos XIV y XV, la cantidad de hausas fue apreciable, lo cual no se notó porque se les confundía con los berberiscos. De ello se infiere que cierta cantidad de los términos del castellano que se toman por arabismos. bien puede provenir del hausa, de lo cual se verá un ejemplo cuando trate de nuestro vocablo jarana.

El habla bozal era el balbucear en castellano (semejante al balbucear de un niño que se halla en el aprendizaje de la lengua madre) de quienes habiendo sido dueños de un caudal de conocimiento y símbolos categorizados en sus lenguajes vernáculos, fueron transportados a un mundo extraño en el cual esos valores dejaron de tener vigencia, apareciendo en cambio una desconcertante visión que exigía una nueva interpretación idiomática. Fue un habla de emergencia. Ni absolutamente esencial ni constante, sino surgente en función de las necesidades que precisaba satisfacer bajo circunstancias cambiantes. Resultó siempre de característica personal y de una transitoriedad que dependía de las aptitudes de cada uno de los sujetos que fueron arrancados del Africa y colocados en nuestro país en forma sorpresiva, violenta y abusiva. El recién llegado se hallaba ante el pro-

blema de sentir y actuar en función de las representaciones de un mundo nuevo, que se expresaban mediante un lenguaje también nuevo; mas sin poder evitar que al mismo tiempo aparecieran en su conciencia las percepciones pasadas que correspondían idiomáticamente a su lengua madre. Esto hacía surgir en su habla importantes y numerosas incorrecciones. Una palabra flamante que por un proceso de representación en la memoria evocara un término de su idioma nativo, era empleada por el negro con los rasgos significativos (tonos, por ejemplo) y la flexibilidad morfológica (intercambiabilidad de consonantes, por ejemplo) de su lenguaje afronegro, haciéndola irreconocible para el blanco. Por su parte éste, en el deseo de tender un puente de entendimiento, emplearía entonces un habla bozal *blanquiñosa* que el esclavo no podía comprender. Tanto el negro como sus interlocutores "españoles" carecían de la costumbre de modificar su ajuste articulatorio muscular para acomodarlo a la fonética que les era extraña. Dadas las apreciables diferencias de sonidos entre el castellano y los idiomas afronegros, las sustituciones creaban términos que con frecuencia hacían el diálogo imposible. Esta debe ser la razón principal que ha dado como resultado la pobreza de trascripciones literarias del habla bozal: los "blancos" no podían captar los fonemas de esa habla y las transcripciones que nos han dejado corresponden mayormente al habla ladina.

Empezaba la bozalización en las factorías que los negreros poseían en los territorios africanos. Como quiera que en forma autorizada por España, o valiéndose de intermediarios, fueron los lusitanos quienes acapararon el negocio de la trata con las colonias hispanoamericanas, los negro comenzaban por aprender palabras portuguesas, por lo general parecidas a las del castellano. Se intensificaba este aprendizaje durante la larga y lenta travesía del puerto africano a Cartagena de Indias, pues si los buques eran a veces

españoles, lo más común fue que tuvieran tripulación lusitana. Durante el siglo XVIII, en que un crecido número de esclavos entró en el Perú por el Brasil (la mayoría de contrabando) la portugalización inicial de los bozales resultó más intensa. En los casos en que con autorización de las autoridades españolas, o merced a la venalidad de los funcionarios reales, se compraron negros en las islas antillanas que poseían los ingleses, holandeses, daneses y franceses, la bozalización inicial era en uno de esos idiomas, de modo que al llegar el negro a nuestro virreinato tenía que comenzar de nuevo.

Los primeros cincuenta años del coloniaje, aproximadamente, y en decrecimiento cuantitativo conforme avanzaba ese lapso, una buena proporción de esclavos nos vino de España y de las Antillas. Eran *ladinos*, es decir, individuos que tenían como lengua madre un idioma afronegro, pero también hablaban un castellano que era de mejor calidad que el de los bozales que nos llegaron directamente. Para tratar de quienes así eran llamados, en el estudio de la evolución de nuestra habla costeña hay que distinguir entre aquellos esclavos que pisaban tierra peruana estando ya en posesión de esta característica, y quienes la adquirían en nuestro país. Los primeros fueron muy importantes por la elevada posición que ocuparon como auxiliares de los conquistadores y como instrumentos de propagación del castellano entre otros negros y entre los aborígenes. Pero no me voy a ocupar aquí de su habla porque se halla bien estudiada en los trabajos que tratan del afronegro en España. Voy a concretarme a considerar la formación endogenética del que fue nuestro negro ladino, al que dentro de ciertas circustancias se le llamaba "negro criollo".

Cabe dividir los ladinos virreinales en dos grupos. En el primero se hallaban los esclavos nacidos en el Africa.

Por haber llegado a América cuando aún eran niños, adolescentes o jóvenes, o por haber hablado en su país una lengua que facilitaba el aprendizaje del castellano (como el hausa), o porque poseían talentos especiales, alcanzaban un bilingüismo que casi siempre era doblemente defectuoso. No lograban pronunciar bien un castellano al que aplicaban peculiaridades afronegras (carencia de género y número, rechazo de verbos irregulares, abuso del infinitivo, por ejemplo) y, por desuso, olvidaban su lengua nativa. También influía en ellos el efecto sicológico que ejercía la idea dominante en el Virreinato de que los idiomas afronegros eran lenguas de esclavos. Sin embargo, el castellano que hablaban tenía mucho que hacer con el idioma vernáculo de su grupo étnico. El caso de la mujer con hijos se aparta de aquellas características. Lo natural era que desde las primeras palabras que dirigía a su prole y desde las canciones de cuna que le cantaban, se valiera sentimentalmente de su propio idioma. Este hecho fue, mucho más que una posible influencia del padre (que por su condición de esclavo raras veces podía cohabitar con la mujer en quien procreaba) el que determinó la existencia del otro grupo de ladinos temporales: el formado por los esclavos *negros criollos*, es decir, nacidos en el Perú. De niños hablaban el lenguaje de la madre. Pero desde que comenzaban a frecuentar a gente de su edad con la cual no podían entenderse, empezaban a realizar un cambio de lengua. Durante cierto tiempo se hacían bilingües; mas a poco dejaban de lado el idioma materno. En muchos casos el bilingüismo en que podían permanecer, y esto era poco común, resultaba doblemente defectuoso. En términos generales, en los dos grupos de nuestros ladinos la tendencia era hacia el abandono de la lengua "inferior", remplazándola progresivamente por la "superior".

La etapa que se considera subsiguiente, cronológicamente quedaría toda ella comprendida dentro del siglo XVIII si se la juzga mediante las trascripciones literarias que permiten hacer un esbozo de historia lingüística costeña. Aparece como un período de completa asimilación del castellano por parte del elemento negroide, y de desaparición, o por lo menos acentuado decrecimiento, de contraportaciones lingüísticas afronegras. Se presenta como si durante ese lapso se hubiera alcanzado en la zona litoral la situación que en ella se hable el mejor castellano del Perú, por parte de la mayoría de sus pobladores, característica diferente a la que se halla en las serranías pues en éstas los individuos pseudoletrados continúan utilizando un castellano que no difiere mucho del empleado por Guaman Poma de Ayala en su *Corónica*. Lima se ha convertido en una corte pretenciosa que se considera la más culta del mundo hispanoamericano. Acuciada por pujos literarios llenos de exhuberancia artificiosa, ornamentales, aparece como un océano en el cual navegan las Academias del virrey Castell dos Rius, mas no por mucho tiempo.

Las influencias que los idiomas afronegros ejercieron anteriormente parece que han desaparecido desde que un nuevo y poderoso elemento humano se elevó a nivel social importante. Se trata del grupo de los mulatos, que para entonces ha crecido en forma apreciable. Su resentimiento contra el padre blanco es profundo, quizás porque no le perdona que lo haya engendrado en hembra de raza "inferior", es decir, negra. Su arribismo lo impulsa a repudiar aquello que lo identifique con el color de la madre. Esto último es válido respecto a los idiomas afronegros. Su habla se blanquea apreciablemente, como él quisiera que sucediera con su piel. Mas no ha podido impedir que en la leche mamada en el seno materno le *subiera el santo* africano. Renace en el mulato el irresistible culto ancestral al Verbo, que lo lleva al virtuosismo de la palabra castellana, en el

cual se refocila y del que se ha envanecido tanto que un epigrama de Caviedes está dedicado "A UN MULATO que se jactaba de haberme enseñado a hacer versos". Mas no podían los mulatos pertenecer a la Academia de Palacio, como es de suponer. Pero crearon la suya, sin acta de fundación, sin constituciones y hasta sin sede registrada, puesto que no hubo acuerdos formales entre ellos. La Plaza de Armas, los ingresos a los templos y a la Universidad, las pulperías, chinganas y casas de vecindad les ofrecieron propicia tribuna pública. A estos pseudo-académicos de color se les llamó *palanganas*, denominación peyorativa de etimología perfectamente afronegra, que debió ser acuñada por los negros que despreciaban el arribismo pretencioso que caracterizaba a esos mulatos. Ello, no obstante, fueron temidos a causa de los desenfados comentarios que hacían públicos, y admirados por quienes gozaban con sus producciones. Ciertamente resultaron personajes que se hacían notar en la corte limeña y hasta en otros virreinatos, gracias al dominio que habían adquirido en el empleo del castellano literario.

Cuando se examina el segundo cuarto del siglo XIX, a la luz de la alborada que significó nuestra independencia de España, la cual permitió ver con claridad elementos que habían permanecido en sombra, se aprecia que el castellano que en el XVIII hablaban los *palanganas* no era el castellano popular. Durante los finales de esta centuria ocurrieron hechos sociales que, combinados con los acontecimientos que la guerra separatista produjo, ocasionaron cambios importantes en la situación del negro. El número de horros, que había sido ya crecido, aumentó considerablemente cuando el ejército que trajo San Martín declaró libres a los esclavos que se incorporaron en su filas. Las campañas precursoras de la definitiva victoria de Ayacucho pro-

dujeron una movilidad geográfica de la población, que fue aumentando al mismo tiempo que hacía crecer las uniones maritales entre gente del tronco afronegro y gente de ascendencia aborigen. Los ejércitos de los caudillos republicanos resultaron crisoles en que las *castas* se mezclaron como antes no ocurriera. Cuando en 1854 se dió la ley de manutención general, por último, de las haciendas costeñas, que habían sido los minúsculos y aislados focos preservadores de las culturas afronegras, partieron hacia las ciudades individuos que conservaban la canción, la música y algo del idioma que sus antepasados, y en algunos casos ellos mismos, habían traído de la lejana Africa. Las características de las fuerzas que habían permanecido ocultas, y el grado en que esos elementos ejercieron una influencia que sorpresivamente apareció más poderosa de lo que se hubiera podido pensar por entonces, pueden medirse al examinar el lenguaje costeño de mediados del siglo pasado. Las técnicas inductivas que emplea el estudio de la aculturación permiten que reconocidos que sean los préstamos de una lengua "inferior" que sobrevive, no sólo se puedan aclarar las situaciones históricas coetáneas sino también los rasgos lingüísticos que en esa etapa se presentaron. A los escritores costumbristas, satíricos y algunos realistas del lapso 1830-1884 se debe el material de estudio que permite una investigación que conducida en forma científica podría dar a conocer los rasgos que el castellano costeño conservaba, por entonces, de los aportes afronegros y aborígenes.

Los sesudos escritores del *Mercurio Peruano* diecioches-co fueron cuidadosos geógrafos que descubrieron y presentaron al público el territorio peruano con sus riquezas zoológicas, minerales, botánicas, poniendo poco atención en el hombre. Los burlones costumbristas del siglo XIX, por el contrario, de preferencia se ocuparon de quienes habitaban ese recinto; y situándose en la línea que los separaba del romanticismo también percibieron la naturaleza como senti-

miento que alentaba en esos individuos. Los más de estos escritores eran costeños, lo que equivale a decir que no tuvieron ojos de ver la zona serrana, y que la tragedia de la masa indígena permaneció sin presentación literaria, con muy pocas excepciones, hasta que apareció el grupo de los realistas. Los costumbristas se hallaron frente al negro, las *castas* y los yungas ya bastante mermados numéricamente y en buena parte involucrados en las *castas*. Tales fueron los elementos humanos con color y sabor exótico que los primeros "blancos" republicanos llevaron a la obra panfletaria, para denostar al enemigo político atribuyéndole despectivamente ciertas características físicas. Esos, también, los personajes que aparecieron como bufones en algunas obras teatrales que imitaban lo que se había hecho en los entremeses del Siglo de Oro peninsular. Otros los emplearon como pigmentos de una paleta pictórica, que permitían dar ciertos matices a los cuadros de costumbres. Algunos, por último, los incorporaron en las poesías y en las farsas como seres humanos. Durante el siglo anterior la gente de color apareció, muy ocasionalmente, en unos cuantos artículos de revistas y quizás en algún libro, siempre como raras especies zoológicas a las que se examinaba científicamente, casi al microscopio; o como virus socialmente patógena cuyas nocivas características describieron, sobre todo, Concolorcorvo y Ayenque. Ahora, en cambio, al utilizar los costumbristas a todos y cada uno de esos elementos como *dramatis personae,* los hicieron hablar y los describieron con palabras que antes no habían aparecido nunca en una obra literaria nacional, lo que evidenciaba que habían vivido en forma vergonzante en el hondón cultural costeño, pues resultaba imposible que ese vocabulario hubiera podido nacer y desarrollarse en el breve lapso de unos cincuenta años. Resulta extraño que Felipe Pardo, ático en su producción y aristócrata por educación, sea el primero que emplee, con descollante maestría, ese lenguaje popular. Tras él va Segura

que es el comediógrafo que mayor número de afronegrismos utiliza, y quien hace "subir" al teatro formas coreográficas y musicales de la gente de color. Lo sigue Fuentes, pues con sus críticas sobre el habla del serrano "bajado" a Lima, relieva ante el pueblo el más comprensible lenguaje que emplea el costeño de humilde condición. Ego Polibio publica un soneto sobre la *zamacueca* que es el primer elogio público que recibe un baile por entonces menospreciado, y es también una de sus más vívidas descripciones. En sus poesías aparece buena parte del vocabulario que todavía hoy se emplea para referirse a la mujer de color; y llega a utilizar lo que por entonces debió considerarse una inconcebible licencia poética: "Más que tu linda cara, tus pies breves/ hacen de mi alma cándida un mondongo/, y el corazón con ello se conmueve", dice. Después Pedro Paz Soldán acompaña sus hermosas descripciones de Cañete con abundante número de términos creados en el galpón de los esclavos. Abelardo Gamarra divulga sabrosos modismos. Amézaga. utilizando el pincel de Pancho Fierro, presenta a negras y *castas* en pleno color mientras se sazonan en su sápida y propia salsa, es decir, en la procesión del Señor de los Milagros. Por último, nuevamente Paz Soldán, ahora como Juan de Arona, en su *Diccionario de Peruanismos* y sin que él sepa su verdadero origen, da carta de vecindad a voces de negros, mulatos y sambos, presentando los términos que han ido creando durante su asentamiento precario como esclavos, horros o libertos de difícil o de "mala vida". Si se juzgan en conjunto las circunstancias que he expuesto, aparece como un hecho evidente que antes que el siglo XIX finalizara había tomado forma un fenómeno lingüístico indudable: en la costa existía un habla peculiar consistente en un meollo castellano con adobos afronegros e indígenas.

Si se acepta el bosquejo que acabo de presentar, puede suponerse que al examinar las trascripciones que nos han llegado de las modalidades expresivas que utilizó el pueblo costeño del Perú desde que se produjo en su territorio la confluencia idiomática del castellano, los lenguajes afronegros y las lenguas aborígenes, se pueden hallar ejemplos del habla que se iba empleando en cada una de las etapas que he tratado de caracterizar. Desde que infortunadamente no existen estudios lingüísticos que se hayan ocupado con amplitud de este asunto, será menester atenernos a la tradición que se ha conservado en canciones y en las obras de los costumbristas. Basándose en ella selecciono las trascripciones que siguen, como posibles representaciones de las que suelen considerarse sucesivas hablas de pasaje mediante las cuales iba estructurándose la forma más o menos definida de la actual habla costeña:

1ª

Kóla Khoonzo, kóla ngólo.
Mépaáanzú ámbasi.
Bakihano Iwáandá kakan[a]e.
Nfumá watulúunda.
Bakihano kweéndá kakwéénda.
[¡] Nzaambí yingwá yitáata [!]
Bakihano goongó wayénda
ange[?] twína yémfumu.
Ngéye utupiri [¿wutufídi?] nzalá yemóoko.

2ª.

¡Yooooo!
¡Yooooo!
Yo yo jo
Zambandó.
Yo yo jo
Zambandó.

3º.

Mozé malá,
¡Alufia!
A su espenso sabarí
caballo batata
juraré San Borja
taburenque za...
Zara vira zayo
¡Ay, qué rico etá!

4ª.

Viní temprano tamién;
A la sei: tocá la puerta:
¡Tun, tun, tun,! ¡tanto tocá!
Taba a rumí la escalera:
"¡Gente!: ¡No tocá tan fuete...".
"¡Santo Rio! ¡Tené paciencia!"
"¡Rejá rumí lo critiano!".
Tocá ma: cogé carena;
Amará pero, andá arento;
Perí yabe Ña-Jusepa
Abrí pueta, entrá lo Ingré
Chaquetón branca.

5ª.

Vamo, vamo currendo ayá.
Oylemo un viyacico
que lo compondlá Flasico
ziendo gaita su focico;
y luego lo cantalá
Blasico, Pellico, Zuanico y Tomá.
Y lo estriviyo dilá;

¡Gulembé! ¡Gulembé! ¡Gulembá!
¡Guache!
Moleniyo de Safala,
¡Guache!

6ª

Sumac Niño cabayero
yo ya muero de alegría,
pues a vibrar mosiquía,
tú ra bajas de ra ciero.
Ra escravo re mundo entero
re contento bayrará,
porque Niño romperá
escritura de ra escravo,
y turo nengro ar cabo,
nengro ribre se verá.

7ª.

Yo no son negra Saba
para trahe cosicosa,
pero son negra amorosa
que corazón te da.
Ya tus siarito caliente,
Ya ra buñuero con mie.
Ya empanara con papé.
ya bien mercado aguardiente.

8ª.

Yo no estoy
mas que hasta las odaciones.
Si pod una tentación
dudmieda una noche jueda;

¡Jesús! ¡Cómo se pusieda
la mae Cincunsisión!
Yo, que soy su ojo dedecho,
como quien dice... ¡Ay, mi Dios!
Hijo: la ahogaba la tos:
la pobde es madtid del pecho.

9ª.

Pero también has aprendío, Jutito, a asustate con cosas de la noche. Sioye en la ocuridá el guito diuna lechuza y crees qui un animá malagüero le ta anunciando a alguien la muete. Un coquito suelta en la noche su canto inteminable y piensas que te ta llamando pa llevate a un lugá desconocío onde vive el miedo. Crees quiun aleteo o un trustrús en la madrugá es diuna burja que llega a sembrá un daño incurable y de burla. Entonces tiemblas con ese suto tan grande que sienten lo niños po too lo que brota e la ocuridá... A tu edá tan chiquita sabes cosas que tialegran y cosas de miedo que tiacen sufrí. Pero te farta aprendé mucho ma.

10ª.

—. ¡Oiga, sópleme la candela...!
—. ¿Y ande lleva uté la candela que le vua soplá?
—. ¡Cállese, so *liso!* ['desvergonzado, fresco']. ¿No ve que le estoy diciendo por la del fogón?
—. ¿Eso no más era, mi vida? ¿Y qué me da uté si le remuevo los tizones?
—. ¡Sa'fe diay! ¿Qué le vua da, pue, por un poquito de aire?

La lectura de esas trascripciones sugiere el concepto de que el habla del negro experimentó durante el lapso de casi trescientos años una evolución gradual, debido a sucesivas y

crecientes imbricaciones de su lengua vernácula con el castellano y los idiomas aborígenes costeños, esto último en una proporción aún desconocida. Nuestra lingüística histórica, según tal planteamiento, tendrá ante sí una investigación diacrónica y diastática. Mas parecería que esto no resulta tan claro y rotundo si se atiende no sólo al orden de castellanización de los ejemplos que he presentado sino también a su cronología. El primero es tomado de un elogio público (y en el original aparecía en un lenguaje "congo" deformado, y con una traducción errónea) pronunciado por un esclavo de Lima, en 1812, en loor de Baquíjano y Carrillo. El segundo y tercero fueron dados a conocer, en 1939 y 1938, respectivamente, por Julio César Reyes Carrera y por Pancho Ballesteros. El cuarto y el octavo figuran en dos comedias de Felipe Pardo, estrenadas en 1829, la una y en 1833, la otra. El quinto es el más antiguo (aproximadamente de 1700) y lo halló Stevenson entre los manuscritos de Juan de Araujo. El sexto y séptimo aparecen en dos entremeses conventuales, anónimos y huamanguinos, de 1828 y 1797, respectivamente. El noveno pertenece a esa joyita que con el nombre de *Monólogo desde las tinieblas* publicó hace poco más de un año Antonio Gálvez Ronceros. Y el décimo, a un sabroso cuento que Ricardo Alcalde escribió en 1939: "Mi compadre Guisao". Resulta, así, que en Lima un sector de la gente de color hablaba "en lengua", empleando un kikongo que aún hoy entiende un ciudadano del Zaire (ex-Congo Belga), simultáneamente a que el grugo de los mulatos *palanganas* versificaba en correcto castellano; y también ocurría que en los mediados del siglo pasado todavía teníamos negros que se expresaban en habla bozal. Aunque tal situación puede parecer rara, se explica sin dificultad. Los lenguajes afronegros nos llegaron, en toda su pureza vernácula, en oleadas que se sucedieron durante casi tres siglos. Vinieron, primero, mayoritariamente de "los ríos de Guinea" (durante el siglo XVI); y al final del colo-

niaje, de regiones de idiomas bantús. Cada uno de ellas tenía consigo una potencia modificadora del lenguaje costeño, que sólo podré apreciar cabalmente cuando termine mi investigación sobre la trata negrera virreinal, aunque ya tengo indicios de que durante el siglo XVIII alcanzó su valor máximo. En el litoral las colisiones entre factores lingüísticos fueron permanentes, manteniéndose por ello una renovación de elementos orales que duró hasta que murieron los bozales pertenecientes a las últimas hornadas de esclavos que llegaron, aproximadamente, en 1814. Esto impidió hasta los finales del siglo XIX la formación de estructuras lingüísticas con la estabilidad necesaria para crear normas paradigmáticas. Coetáneamente hubo varias hablas costeñas francamente trasplantadas cuando no embrolladas. Fue una turbulencia lingüística, como la de un simultáneo caer, por diferentes vertientes, de tres corrientes idiomáticas (castellana, afronegra y aborigen) que bullían en el hondón expresivo, hasta que más tarde tomaron el camino común que se fue labrando el cauce regular de la que se hizo sintética habla costeña. Tal fenómeno comprendió aspectos que también se perciben en alguna excolonias hispanoamericanas: pero poseyó otros singulares del Perú o poco comunes en el continente.

La dinámica situación que esbozo parecería indicar que si se desea hacer un estudio que interprete científicamente el posible aporte afronegro al proceso que llevó a la formación de lo que es hoy el habla costeña del Perú, precisaría apartarse del método sincrónico que en varios países hispanoamericano se ha empleado en casos similares; y también hay que precaverse del peligro que tal investigación pueda sufrir el arrastre de teorías lingüísticas atractivas por lo novedosas, pero inapropiadas para este caso. Parece que el procedimiento más adecuado podría basarse en una investigación de dinámica cultural que diera prioritaria importancia al estudio de la filosofía externa de los lenguajes

afronegros, a fin de llegar a comprender la función que ha desempeñado en el desarrollo cultural del Africa; y que se aclarara el cuadro, todavía brumoso, de los idiomas vernáculos que en nuestro litoral existieron. Luego, utilizar los hallazgos que se logren, para profundizar una doble confrontación lingüisticas: de nuestra habla costeña con los dialectos y el castellano que nos trajeron los conquistadores y los colonizadores (primero, los andaluces y extremeños, y después, los otros grupos de españoles; tarea esta ya iniciada en el Perú y en otros países americanos); con los varios lenguajes *criollos* que hoy existen en el Africa y en las Américas, algunos de los cuales comenzaron a formarse desde que tuvieron lugar los primeros viajes al Africa de los españoles y, sobre todo, de los portugueses. Tales procedimientos impondrían al estudio gran flexibilidad operativa, a causa de los desiguales valores que tuvieron las fuerzas vivas con que aquí chocaron los idiomas unos contra los otros. como consecuencia de las diferentes magnitudes de las masas humanas que los hablaban, de la duración del empuje que ejercieron y de la estratificación social de la población local. El castellano y sus variedades han tenido cuatro siglos de vida intensa y continua en el Perú; y aunque sus hablantes formaban un grupo cuantitativamente reducido, el español era la lengua "superior". Respecto a los idiomas aborígenes *yungas*, no se han esclarecido hasta hoy la amplitud de su difusión en la zona litoral; en qué forma los afectó el hecho de que durante unos ochenta años se les subordinara al *ruma-simi* imperial; el grado en que esta influencia oficial disminuyó cuando a la llegada de los españoles los quechua-hablantes se replegaron hacia las serranías para huir del dominador blanco; y qué lugares fueron ocupando los yungas en la estratificación social de la etapa colonial. En cuanto a los lenguajes afronegros, una vez que se determinen los datos cuantitativos y las procedencias geográficas de los esclavos que llegaron al Perú, será preciso es-

tudiar a fondo las características de sus idiomas, tanto en las modalidades que aparecen en la bibliografía de los siglos XVI-XVIII, cuanto en la realidad actual que se encuentra en las ex-colonias portuguesas y españolas.

La tarea que esbozo presenta un carácter científico. No tengo la pretención de iniciarla hoy mediante las reflexiones que pronuncio en voz alta ante los versados Académicos que me escuchan, todos ellos mejor preparados que yo para considerar adecuadamente este asunto. Tomará tiempo, porque creo que llevar al laboratorio de las ideas muchas y muy variadas contribuciones, es obligatorio al iniciarla. Sólo así será posible esclarecer algunos fenómenos de la vida nacional que, por ignorancia de ciertas realidades, hoy aparecen a veces difusos y a veces oscurecidos por la bruma de la incertidumbre, impidiendo valoraciones justicieras sobre el papel que el substrato anímico afronegro ha desempeñado en la formación del peruano costeño. A través del examen de una sola faceta quiero que se me permita mencionar algo que se relaciona con el fondo y la forma literarios costeños, en lo que se refiere a la supervivencia del espíritu africano, o a su desaparición en el proceso aculturativo.

Es bien sabido que José Manuel Valdés fue un mulato limeño, de muy modesta condición pero dotado de sobresaliente inteligencia, que gracias al favor de una familia y de los monjes agustinos realizó estudios escolares y luego, en forma empírica, de *cirujano latino*. Ejerció esta humilde actividad con tal brillo que, a petición del vecindario de la ciudad capital, del Ayuntamiento y del Cabildo eclesiástico, Carlos IV le *dispensó* su color y nacimiento. Gracias a tal "merced" se graduó en San Marcos, y años más tarde llegó a ser nada menos que el Protomédico. Pero Valdés es admirado no solamente por esto. Su prestigio se mantiene en el recuerdo literario como el de un poeta de alta calidad. Su obra más conocida es el *Salterio Peruano* (1833), en el

cual presenta la paráfrasis de los salmos de David con una hondura y una propiedad idiomática que mereció de Menéndez Pelayo el comentario de que tal libro sálmico era "el mejor que ha salido de América y uno de los mejores que tenemos en castellano".

Valdés triunfa en su tiempo. Pero se ha visto precisado a conseguir que los blancos le perdonen su color. Ha tenido que deformarse para poder sobresalir en el mundo de los amos. Parece haber echado fuera de sí todo lo que en él hay de negro. Hasta se diría que al volver de uno de sus arrobamientos místicos ha creído que se había verificado en él una muda de piel. Mas si se corta esa epidermis para investigar qué hay bajo ella, se encuentra que aquello que realmente es lo importante en la cultura africana, es decir, la modalidad, continúa siendo esencialmente negro. Esto se advierte al examinar el único libro importante que escribió en prosa, vale decir sin que se sintiera embridado por la paráfrasis y la métrica castellana. Se trata de la biografía de fray Martín de Porres, de quien dice que, como él, fue "de ínfima clase y humilde nacimiento". Sabido es que el santo habitó en el negrísimo barrio de Malambo y es de suponer que allí fue iniciado, por un curandero, en el arte por entonces esotérico de manejar filtros y yerbas curativas. En este libro de Valdés la presentación de hechos sobrenaturales, la carga de misterio que cada uno de ellos lleva, la ausencia de zonas que delimiten lo fantástico y lo posible, el juego inextricable de las fuerzas divinas y de las físicas, la volcánica eclosión de energías que despiertan al conjuro de la palabra, el claroscuro donde el espectro se deja ver y desaparece, es descrito por un Valdés que en sus otras obras no existe. Por un Valdés auténtico, que recoge de una intimidad propia que nadie ha advertido, los ecos de las voces ancestrales que escuchó en la matriz progenitora, las viejas e inacabables palabras creadoras del Génesis africano que hoy todavía gritan misterios. No es de extra-

ñar que las voces que emergen de esta obra de Valdés, estén en diapasón con las que se escuchan en los libros de un negro que en la década 1950-1960 sorprendió a Europa mediante la publicación de dos obras excelentes. En el capítulo de *My Life in the Bush of Ghosts* en que el nigeriano Amos Tutuola, que es a quien me refiero, se ocupa de la "vigésima ciudad de los espíritus", los postulados científicos establecidos por los europeos no tienen vigencia porque pueden ser avasallados por las fuerzas ontológicas de orden superior; como ocurre en la biografía de fray Martín, quien a voluntad esfuma su apariencia corpórea para hacerse invisible, y es capaz de obligar a las embravecidas aguas del Rímac a que retrocedan, arrojando al río tres piedras ("una hacia arriba, otra hacia abajo y otra en el medio"). El héroe del libro de Tutuola llega a la "ciudad de los duendes" después de volar dos horas sin ayuda material ninguna; el fray Martín de Valdés, también sin auxilio conocido, se traslada a la China, al Japón y a otras naciones de infieles y vuelve de allí en pocas horas. Los muros que existen en el palacio de la vigésima ciudad mitológica del afronegro, se abren en dos a fin de permitir el ingreso de los espíritus: el mulato limeño entra en las celdas de los enfermos sin quebrantar las cerraduras y sale de ellas sin utilizar las puertas. El personaje de Tutuola conoce el idioma de los duendes y entiende lo que le dice "la tierra que habla"; el donado dominico posee el don de lenguas que le permite comunicarse con los animales. y es tal el poder de su palabra que cura a los enfermos con sólo hablarles.

En Valdés, un profesional con grado universitario, un miembro de la Real Academia Médica de Madrid, un serio investigador que en 1801 ha corregido el error de los facultativos de su tiempo que consideraban que el cáncer uterino era contagioso, es tan poderosa la interna irradiación ancestral que lo invade al describir los milagros del mulato limeño, que no sólo atribuye a su biografíado la práctica del

método terapéutico que acabo de mencionar, la cual es de indudable origen africano. Lo presenta también haciendo curaciones mediante la aplicación de su saliva a las partes afectadas, y absorviendo la sangre y humores que brotan de las heridas. Escribe Valdés ese libro como un poseso a quien "le ha subido un santo" africano, despersonalizándolo mediante su transmigración. Y en su biografía convierte a fray Martín en un *nganga*, es decir, en el taumaturgo africano a quien los europeos calificaron de "brujo".

Caso muy diferente es el de nuestro coetáneo Nicomedes Santa Cruz, quien durante veinte años trabajó como herrero, profesión que abandonó para abrirse paso en las actividades literarias que le han dado respetable situación gracias al esfuerzo que desplegó y, a diferencia de Valdés, sin ayuda de protector alguno. Desde el punto de vista familiar Santa Cruz se halla más ligado que Valdés a su gente de color, que por lo menos a partir de sus bisabuelos ha tenido inquietudes musicales, artísticas e intelectuales. El hogar a que pertenece ha estado formado por diez hijos que, cual más cual menos, han triunfado en la vida.

Aunque sin vocearlo, en sus escritos Valdés se quejó humildemente de tener que llevar a cuestas el peso agobiante de su color. Santa Cruz no oculta el suyo ni trata de disimularlo. Si también lo siente como una carga, lo soporta con valor y ha impedido que debilite su dignidad de ser humano. Es más: lo proclama con orgullo. Refiere que su abuela "cantujaba la replana"; que su padre "heredó la fonética africana", y dice de sí mismo que sabe "hablar como bozal". Su negrismo formal, por otra parte, no necesitaría de esas confesiones porque resalta en su vivir. Músico nato, el sentido del ritmo es en él fisiológico, diastólico. Su poesía de consonancias sonoras es fácil de escuchar; deleita a las masas; está llena de imágenes que cautivan por su ingenio, y se da mayoritariamente en las décimas tan cultivadas por los repentistas afrohispanoamericanos, quienes las adop-

taron en el *socavón* de hibridez afroespañola. Así, todo lo suyo asume los aspectos formales del negro. Sin embargo, a la pregunta que recientemente le hace un periodista, Santa Cruz se define así: "Aquello [haberle llamado "poeta negro"] debe ser por mi color. Yo lo que soy mas bien es poeta, y además negro. No poeta negro".

La *négritude*, desde la etapa inicial de Césaire, Senghor, Damas, los hermanos Diop y Rabénmananjara, ha sido una liberación espiritual, un sacudirse de modelos europeos, para pensar y escribir conceptualmente en africano. Su innegable sugestión, sin embargo, no alcanzó a toda el Africa y un número abundante de excelentes escritores de ese continente ha permanecido apartado del movimiento, que considera ficticio. Santa Cruz se ha colocado en América en una posición semejante, arrastrado por una independencia que lo ha expuesto a la crítica de algunos grupos de color. En forma digna de tomarse en cuenta él ha explicado su actitud. "No hay, en mi entender, ni un folklore negro ni una poesía negra. No puedo detenerme en una poesía antirracista o antinegrista porque me quedo en un juego de colores (. . .) No hay que luchar contra la discriminación racial sino contra la discriminación socio-económica (. . .) Si el negro no está integrado a una comunidad nacional, tampoco lo está el indio, porque no hay comunidad nacional", ha dicho. Así resulta que Valdés, mulato vergonzante, católico hasta el misticismo, hombre de ciencia, académico, el poeta que en impecables endecasílabos tradujo los salmos davídicos, sin poderlo evitar escapa de la prisión "blanca" y se sumerge en lo más profundo del espíritu africano al biografiar a fray Martín de Porres. Santa Cruz, en cambio, bisnieto, nieto e hijo de obreros negros y obrero él mismo durante largos años, puesta su mirada en el panorama social y apagado su acento negro en la atonalidad de un grito, muda de piel espiritual para escapar de ese sortilegio. Versifica con textura occidental semejante a la que se advirtió en

los poetas norteamericanos de color que florecieron durante los comienzos del actual siglo (Hughes, Cullen y otros), en forma de una viril protesta que tiene la incolora filiación de todos los oprimidos y que por eso, como él lo quiere, no es una "poesía negra". La abundancia de afronegrismos y de esos extraños términos (que él dice "de replana") que aparecen en sus obras, es mero recurso literario. Como ornato fue la *jitanjáfora* caribe de la década 1930-1940, de hechizador tamboreo rítmico pero carente de *espíritu* africano salvo en unos cuantos casos entre los cuales sobresale a gran altura el de Guillén. Está justificada, es valedera la declaración de Santa Cruz: es un buen poeta de epidermis negra, pero no un poeta negro.

El aspecto lexicográfico ha sido el que más atención mereció hasta hoy de quienes en Hispanoamérica han escrito sobre la aculturación lingüistica del afronegro. Pero los resultados de ese interés, salvo contadas excepciones entre las cuales la de Alvarez Nazario descuella, no son muy esclarecedores. En muchas ocasiones se ha pecado de simplismo, de generalizaciones precipitadas, de negaciones sin respaldo. Algo de esto mostraré en lo que sigue. Pero creo conveniente hacer notar, por su efecto perturbador, un prejuicio bastante divulgado y que es preciso abandonar cuando se quiere estudiar este aspecto de la aculturación lingüistica. Existen personas que sin haberse acercado suficientemente a los idiomas afronegros, los han presentado como de vocabularios muy pobres. Westermann, en cambio, con su profundo conocimiento de esas lenguas, expresa que "algunos de ellos tienen términos de tal riqueza respecto a ciertos aspectos de la vida, que con ventaja exceden aquellos que poseen los idiomas más civilizados". Parece que los detractores basaron sus enjuiciamientos en mediciones realizadas con raseros occidentales que eran impropios para hacer el

cómputo mediante sus inertes diccionarios, y sin considerar que como el lenguaje es la vida misma, resulta consubstancial con el medio y el ambiente en que fue creado; y que si se le descuaja de la tierra en que prosperó, su existencia será precaria en razón directa al tiempo que trascurra hasta que logre desarrollar raíces nutricias. Farb emplea la metáfora "ecología del lenguaje". De Wittgens cita la frase "los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo". De Whorf, concluye que desde el punto de vista lingüistico ningún ser humano nace en libertad, porque el lenguaje de su comunidad le conforma la mente desde el día de su nacimiento.

El mundo, extraño para él, al que fue traído el esclavo, le impuso considerables variaciones léxicas y semánticas en su lenguaje, por causas objetivas, conceptuales y sicológicas Ante el negro aparecieron cosas e individuos para nombrar los cuales le era preciso crear una terminología nueva puesto que en los idiomas afronegros no existía nada semejante. Esto tuvo que originar en el habla bozal una apreciable cantidad de palabras españolas afronegrizadas que resultaban difíciles de reconocer, de las cuales algunas fueron modificadas en el trascurrir del tiempo y otras perduraron hasta nuestros días incorporándose al castellano de América: el inicial *ngwaladente* volvió a ser 'aguardiente"; los nombres *Ntoni* y *Zabela* (prn. Shabela) en que fueron convertidos Antonio e Isabel, pasaron a ser 'Toño' *(Tony* en el inglés norteamericano) y 'Chabela' respectivamente. Las traslaciones conceptuales lo llevó a dar matices semánticos nuevos a algunas palabras del español, como en el caso del verbo 'comer' que en el equivalente kikongo posee la acepción común del castellano y, además, tiene los significados de 'conquistar', 'capturar una pieza de caza' y tener relación sexual con una mujer', acepción esta última que todavía hoy se emplea entre nosotros y en el Brasil, como verbo reflexivo. El sentimiento maternal de la mujer negra le per-

mitió resistir en la vida familiar la influencia del castellano; y las *mamas* de color llevaron al habla infantil del español y del criollo del Perú, un buen número de las palabras que ellas o sus madres trajeron consigo, hasta el punto de dirigirse al niño "blanco" con frases en que predominan los términos africanos, como ésta con que, infructuosamente se pretendía amedrentarnos: "Si no haces *pichi* te vua dar *pampán* en el *mataco*" ('Si no orinas te voy a dar azotes en el trasero'). El hombre con frecuencia aprovechó la ignorancia de idiomas africanos en que vivía el "blanco", para conservar bajo inocente apariencia vocablos relacionados con la religión y la magia ancestrales. Existe entre nosotros un caso que con diáfama claridad muestra esta argucia. En el kikongo hay unas diez palabras que los españoles y criollos no podían diferenciar fonéticamente unas de otras por desconocer el sistema vocálico y el sistema tonal de ese idioma *(nkânga, nkàngu, nkönga, nkúnga, nkungú*, etc.), varias de las cuales designaban ritos, amuletos y *amarres* de hechizos, mientras que sólo una de ellas significaba 'canto', 'canción'. Fue esta última la única que, castellanizada como 'conga', entró al habla costeña del Perú. Mas es de suponer que durante mucho tiempo y merced a las diferentes maneras en que el esclavo la pronunciaba constituyó parte de una jerga esotérica que ocultaba prácticas religiosas de origen africano. En el folklore costeño quedan algunas de estos vocablos (a veces hasta frases) que nuestro pueblo continúa pronunciando sin tener ninguna idea de lo que significan ni, mucho menos, de su valor litúrgico. Cuando el popular Pancho Ballesteros dió a conocer la casi incomprensible versión de "A la Molina no voy más...", que presenté como tercer ejemplo en páginas anteriores, dijo que contenía "la replana completa", añadiendo: "la aprendí de mis antepasados que no niego fueron esclavos".

No sólo debieron producirse extrañas creaciones fonéticas y semánticas sino también apareció un apreciable nú-

mero de palabras españolas modificadas por influencia de los idiomas afronegros. Sin embargo, salvo en las recientes investigaciones sobre los lenguajes *criollos* que hoy existen en América *(papiamento, anagó, palero, palenquero* colombiano, etc), no parece que se hubiera prestado mucha atención al estudio comparado de los métodos expresivos y de los procedimientos que durante el período colonial pudieron dar por resultado esas y otras evoluciones. Se ha eludido tratar del asunto cuando, honestamente, el lexicologista tuvo que confesar su ignorancia sobre los idiomas afronegros, empleando entonces dubitativos "probablemente" y "quizás". Es de notar que en otros casos, de autores que dan informaciones sobre las fechas aproximadas en que los vocablos estaban ya en España en circulación literaria, como lo hace Corominas en sus magníficos diccionarios *Crítico* y *Breve*, las dudas se expresan, mayormente, respecto a los términos que empleaban los escritores peninsulares de los siglos XVIII y XIX, períodos cronológicos éstos que son, en mi modesto concepto, los que corresponden al reflujo de la marea de afronegrismos que, procedente de las colonias españolas, llega por entonces a la metrópoli europea formando parte de los americanismos. Esas interpretaciones oscuras no han sido el resultado de un deseo de mistifcación o de ocultamiento, por supuesto. Se explican principalmente a causa de dos circunstancias. La carencia de material informativo fue factor que limitó las investigaciones de los españoles y de los hispanoamericanos, pues sólo a partir de mediados del presente siglo los estudios cualitativa y cuantitativamente importantes sobre los idiomas afronegros se han hecho accesibles. A tal pobreza bibliográfica hay que añadir las dificultades que se derivan de la gran diferencia lexicológica y morfosintáctica que existe entre el castellano y la mayoría de las lenguas afronegras. Los conceptos semánticos suelen a veces presentarse en el Africa con sentidos contrapuestos que son para nosotros difíciles de imaginar,

como es el caso del verbo *nme* en el idioma ga, que significa 'abrir' y también 'cerrar', porque expresa el concepto de una acción que realmente afecta la parte interna de algo, y al abrir se la expone a la vista mientras al cerar se la oculta a la vista. La composición de largos términos mediante adiciones de prefijos y sufijos, que caracteriza a lenguas aglutinantes como las bantús, hace que muchas veces perdamos de vista el valor semántico de los elementos formadores. Nos resulta difícil determinar la estructura material de las palabras mediante el número de las sílabas pues muchos vocablos monosilábicos son a la vez raíz, tema y palabra, y existen además consonantes con valor silábico. Precisa un amplio conocimiento de las esencias ideológicas de esos idiomas, para acertar con el sentido que tienen abundantes términos formados por metáforas, como llamar a la placenta 'la casa del niño', o como la denominación 'hijo del árbol' que se da a un fruto, y los eufemismos y circunlocusiones con que en algunos idiomas se mencionan actos sexuales, ciertas partes del cuerpo humano y varias funciones fisiológicas. Hay que tener en cuenta, por último, que el apreciable número de palabras al parecer afronegroides que se hallan en las canciones hispanoamericanas, hoy se colocan frecuentemente para conseguir un efecto rítmico y no para establecer una relación conceptual.

Las consideraciones que acabo de exponer hacen excusable la falta de base cinentífica que se advierte en muchos trabajos sobre el aporte de los lenguajes afronegros al vocabulario hispanoamericano, ya nieguen o limiten a un mínimo tal contribución, o ya presenten forzadas etimologías destinadas a acrecentarlo. Puesto que mi trabajo expone reflexiones e hipótesis que faciliten en el futuro que en el Perú se realicen algunos estudios evaluativos que se aparten de una y de otra de las dos características que meciono, parece apropiado hacer notar aquí algunos equivocados conceptos que deberían desecharse. Precisa precaverse contra

ciertas analogías fonéticas pues existe abundante número de homófonas entre palabras de los idiomas afronegros y del castellano. Tal sucede, por ejemplo, con las que a continuación consigno, las cuales pertenecen al kikongo con excepción de dos de ellas que son de los léxicos malgache y kinyaruanda: *abaho* (prn. con *h* aspirada) 'él está allí'; *ano* 'animal', 'carne'; *avivo* 'frío'; *kulu* 'esos' 'aquellos'; *mama* 'esos'; *manko* 'eco'; *moko* 'búfalo'; *mona* 'ver'; y *toma* 'ser bueno, agradable, hermoso'.

Hay exceso de generalización por parte de algunas personas que con respecto a ciertos americanismos opinan que "suenan" a afronegrismos; o que suelen considerar como pertenecientes a un castellano mal hablado, vocablos afronegros que también "suenan" como habla bozal. Con respecto a lo último el desacierto se aprecia si se presta atención a las voces que siguen, las cuales consigno, primero, en su lengua original, seguidas de la significación que podría dárseles al enunciarlas con una pronunciación pseudo-bozal (la que coloco entre paréntesis), y añadiendo luego lo que en lengua kru expresan: *mriero* (¿miedo?) 'seis'; *mriesa* (¿mesa?) 'siete; *bibrio* (¿vidrio?) 'toro'; *bable* (¿hable?) 'oveja'; *sala* (¿sala?) 'casa'; *sera* (¿será?) 'casa'; *brabe* (¿bravo?) 'oveja'; *mla* (¿mala?) 'nariz'; *kulu* (¿culo?) 'rodilla'. (En changana *kulu* significa 'grande'). Esta misma clase de personas debería también enterarse de que, a diferencia de lo que ellas creen, no siempre el reiterativo es la intensificación, pues en el kikongo, por ejemplo, a veces se emplea para el partitivo y otras para el diminutivo .Esto último me hace recordar el vocablo *longalonga* que podría llevar a suponer (estoy pensando en "Miramira está mirando, Longalonga está colgando...") que se trata de una palabra afronegra que significara algo que cuelga largamente. *Longalonga* es en kikongo un diminutivo de *elonga* 'plato'. Pero *lunga* es 'cuidar' (algo) y *lungalunga* es la forma intensiva: 'tener mucho cuidado' (de algo). Casos como este, de ana-

logías fonéticas que precisa tener en cuenta, abundaron en España y en sus colonias. En estas últimas, además, en particular en Méjico y en el Perú, se presentan situaciones similares con respecto a los idiomas aborígenes. Una de ellas, que no ha sido elucidada, concierne al americanismo *tamal*. Corominas lo da como "especie de empanada". Informa que apareció en el lenguaje peninsular hacia 1552, y lo hace proceder del azteca *tammálli*, origen que se ha aceptado. Me parece que hace falta una averiguación de característica cronológica, pues he hallado informaciones de tal naturaleza que permiten suponer que bien podría haberse encontrado el *tamal*, en una forma menos elaborada y casi un siglo antes, en Nigeria. En el territorio de este país, especialmente al Occidente, ese vocablo y otros muy similares aparecen en designaciones botánicas, en topónimos y en nombres de manjares preparados con harina de maíz o de mandioca. En el mercado de Lagos he visto que se vende la masa que allí se llama *tamale;* y la encontré con textura, color y presentación, entre grandes hojas frescas, muy semejante a la del Perú.

No quiero dejar de referirme a otra fuente de errores bastante comunes. Se trata de la frecuencia con que se atribuye a ciertas voces un equivocado origen onomatopéyico o de creación expresiva. No se tiene en cuenta que por ser la onomatopeya la conversión de un ruido en palabra y ésta el símbolo de un concepto, hay entre los grupos humanos diferencias subjetivas al registrar mentalmente los ruidos naturales; y que en cuanto a la expresividad, depende de lo que nos resulta sicológicamente importante o significativo, y esto cambia también entre los grupos de individuos. *Kinlongalonga* (para volver a un término ya empleado en párrafo anterior), por ejemplo, puede parecernos una creación expresiva y sin embargo para el afronegro del Congo no es sino otro diminutivo como el que mencioné al tratar de *elonga*. Si encontramos el término bantú *kinkokoko* nuestros

hábitos lingüísticos nos pueden llevar a creerlo una onomatopeya relacionada con el carcareo; pero *kako* es 'brazo' y *kinkokoko* es 'brazo pequeño'. En un ensayo sobre afronegrismos que hace tiempo publicó un distinguido hispanoamericano he hallado la explicación de que *ñam-ñam* es 'voz onomatopéyica que expresa el acto de mascar y comer vorazmente'; pero en Laman se encuentra que *nyama* (prn. *ñama)* es 'vianda', en general, y *nyanga* (prn. ñanga) es 'el alimento que está bien concido, como el puré'.

He procurado evitar los errores que mencioné, al registrar en mi libro un buen número de palabras que posiblemente nos trajeron o nos crearon aquí los esclavos. Las he reunido en un glosario que por ahora consta de cuatrocientos noventiseis artículos que pueden quedar reducidos apreciablemente, porque aplico un patrón rígido para rechazar aquellos términos sobre los que abrigo dudas. Si elimino dos terceras partes, quedarían unas ciento sesenta voces primitivas, ya que no me ha parecido oportuno considerar las derivadas, pues ello haría el glosario demasiado extenso. Si se tiene en cuenta que no he consignado los vocablos gentilicios, topónimos y folklóricos, porque antes deseo terminar mi investigación integral sobre el negro, la cantidad que he mencionado es significativa si se la compara con las que han figurado en las respetables investigaciones que preceden a la mía, y quizás en algo pueda contribuir al magnífico esfuerzo que nuestra Comisión de Lexicografía viene realizando bajo la atinada dirección del doctor José Jiménez Borja. Para dar una idea de los alcances de mi glosario, presentaré a ustedes el resumen de algunas conclusiones. Naturalmente que me veo precisado a no mencionar aquí, en razón de la índole de este discurso, las numerosas fuentes bibliográficas que he utilizado.

Nuestro costeño *fa* presenta características que me hacen suponer que nos haya llegado de los "ríos de Guinea"; en varios dialectos de la lengua mandé significa 'salutación'

y se le halla como radical en palabras que indican 'multitud' y 'diablo danzante'; y en vaí es el nombre que se da a la fiesta funeral que suele durar tres días. *Guarique* aparece en el hausa *(warikke)* para denominar algo que está aparte, separado. Nuestra *jarana* en el sentido de 'diversión bulliciosa de gente ordinaria' que consigna el *Diccionario de la Academia,* me ha conducido a extensas investigaciones que me permiten creer que las varias acepciones de este vocablo considerado como americanismo, poseen diferentes etimologías. Con respecto a la significación que nosotros le damos, parece que no tuviera relación con la voz *harana* que Garcilaso oyó en el Cusco antes de su viaje a España, ni con el arabismo español *jácara* del cual se derivó *jacarandana.* Como resultado del examen que he realizado en los lenguajes de varias etnias afronegras del Noroeste que estuvieron bajo la influencia del Islam, creo que nuestra *jorana* pudo derivarse de la voz *haram* (con *h* aspirada) que en el idioma hausa designa un acto ilícito según la religión musulmana, es decir, bailar danzas paganas, beber licor y jugar a las cartas, término aquél que aquí los esclavos aplicaron a aquello que les estaba prohibido. La palabra *jobero* que se ha venido considerando en el Perú como un afronegrismo, no es tal cosa: se trata de la pronunciación, con *h* aspirada, de la antigua voz española que designa al caballo de pelaje blanco manchado de alazán o bayo. Al *palangana* de tan importante tradición literaria y del habla familiar se le ha atribuido etimologías muy forzadas que nunca convencieron; mientras que sin dar mayores rodeos se encuentran en el kikongo los sustantivos *páala* 'fanfarronada', *ngána* 'dicción adagio, comparación' y *pálangana* (algo que es 'propalado', 'disperso', 'difundido'), que parecen bastante cercanas al sentido que tiene nuestro costeñismo. La rebuscada y multicolor elegancia del *pinganilla,* bien podría estar relacionada con el vocablo kikonko *pingala,* con que se denomina el 'tejido de diferentes colores', el 'modelo de colores mezclados',

lo 'multicolor'. Nuestra *quimba*, que Clemente Palma describió como afición "de la gente de color a demostrar en sus andares, movimientos y ademanes, agilidad, fortaleza y coraje, para intimidar a los demás", y que tiene características similares a la matonería del negro *curro* de Cuba y a la guapeza del negro norteamericano caracterizada por el personaje que en *Porgy and Bess* recibe el nombre de *Sporting Life*, probablemente deba su designación a la voz mayombe *kimba 'ser valiente'*. Esta se halla emparentada con palabras y expresiones kikongas como *kimbàmba-ngolo* 'campeón' 'héroe', 'buen guerrero' y como *kimbama* 'visible'. 'aparente', 'mostrarse', 'hacerse ver', 'aparecer'. Pero, además, estudio la posibilidad de que nuestra voz sea un indicio de que durante los finales del siglo XVIII hayamos tenido en el Perú bozales que venían del Africa ya iniciados en la sociedad secreta *nkimba*. Con respecto a la etimología de *sango* creo que las dos opiniones que se sostienen son aceptables, pero me propongo estudiar más a fondo la cronología relacionada con la aparición de esas voces, pues si es cierto que tal término puede ser un quechuismo, precisa tomar en cuenta que el Dr. Daeleman ha hallado que, originada en un radical protobantú, existe en los lenguajes bantús occidentales la palabra *saangui*. Además, en el habla *palera* de Cuba se emplea *masango* (del *má-sangu* kikongo) que Laman consigna en su diccionario. En cuanto a nuestro *tacutacu*, aunque el nombre se asemeja al *humulucu* (prn. *jumulucu)* brasileño, el hecho de que la masa sea hecha a base de frijoles que se fríen, lo hace muy parecido al *acarajé* (prn. *acarayé)* del vecino país oriental. Según ello nuestro *tacutacu* podría ser el *akára* nigeriano, que ha cambiado de nombre en el Brasil y en el Perú. Parecería que el que nuestros esclavos le dieron se hubieran derivado de una raíz proto-bantú que entra en la composición de palabras que tienen sentido despectivo para señalar parte baja y trasera del cuerpo y también los desperdicios que

se desdeñan. En efik *n'tak* es 'lo que sobra'; en yoruba *tak* es 'rehusar'; en kimbundu *táku* es 'trasero'; en kikongo septentrional, es la 'parte de atrás y baja' del hombre y animales, y en swahili *taktaku* es 'desecho', 'basura', 'desperdicio', acepción similar a la del kikongo de El Salvador (Zaire). Todas esas acepciones seguramente estuvieron comprendidas en la significación de nuestro *tacutacu*, designación que los negros dieron aquí a la masa de sobras de frijoles con arroz y otros ingredientes que se freía para darla a los esclavos. Menciono en esta muestra de posibles afronegrismos. *tocayo*, un americanismo que España empleaba ya en los comienzos del siglo XVIII, del cual Corominas dice que es de origen incierto. En el *Diccionario* de Laman se encuentra que *toka* significa en kikongo 'número par' y que *yo* es un sufijo que indica 'un cierto (hombre)'. Por último, el *Diccionario* académico hace derivar del latino *equfêrus* la denominación de la 'cebra' o 'zebra', oriunda del Africa; pero en el kikongo se llama a este animal *zeba* y con esta etimología aparecen en los diccionarios anglosajones.

En los comienzos del presente siglo, después que se había verificado el descubrimiento espiritual del Africa por los europeos, Gómez de la Serna dijo que "la civilización negra es la más antigua" y que esa antiquísima experiencia es como una confidencia silenciosa". Al examinar hoy tal frase, desde la perspectiva que nos ha dejado el último medio siglo, parece que el adjetivo que Gómez de la Serna empleó al final fue impropio en cuanto a su sentido limitativo. El alma del negro no se presentó solamente en la muda intensidad pasional que en la máscara, el fetiche, el grupo escultórico y la decoración emergía contra el mundo naturalista, con caracteres de una abstracción demoníaca. Aparecía, también, voceando, cantando, riendo y sollozando con articulaciones y ruidos que el blanco le había oído

antes pero que escuchaba por primera vez. Fue entonces que descubrió que en su canto el negro podía llegar al bajo profundo de los esclavos y al sobreagudo de los eunucos, pasando de bruscos acentos roncos y como desacordes, a notas dulcísimas, de una desconcertante suavidad. No fue extraño que llegara a advertirse que su voz poseía un "timbre inimitable" que Gide definió "de cualidad totalmente distinta a la que nosotros exigimos en el Conservatorio". En busca de una explicación somática de esas características, se atribuyeron al negro especiales conformación craneana y de los órganos articulatorios, y amplia caja toráxica capaz de acumular poco común cantidad de aire que en la aspiración y expiración produce intensas vibraciones de las cuerdas vocales. En uno de los últimos trabajos aparecidos en la década 1920-1930, mediante los cuales se emitieron esas y otras opiniones, un autor francés formuló una conclusión muy a la violeta: el negro tiene "una fonética pintoresca".

Del conjunto de esos pareceres pocos fueron los elementos que, en virtud de su rigor científico, pudieron ser incorporados en los sesudos tratados lingüísticos con que Meinhof, Laman y Westermann, muy particularmente, hicieron practicable el camino que habían comenzado a abrir otros especialistas de los finales del siglo pasado y de las primeras décadas del presente. Desde entonces los idiomas afronegros aparecieron como lo que en realidad son: simplemente lenguajes. Esto significa fonéticamente hábitos atriculatorios en el hablante y hábitos auditivos en el oyente, que les son propios, como los que poseen el castellano, el alemán, el francés. Las bases de articulación ofrecen diferencias notables de un idioma a otro en cuanto a energía, tensión, tono, acentos espiratorios, ritmos.

Es el habla del afronegro llena de vigor, enérgica, fuerte, ruidosa sin llegar a la aspereza, y con alternancias transicionales que pueden pasar del bronco al falsete. Pero en todos los casos es rotunda, no en el sentido de llena (a cau-

sa del abuso que hace de yuxtaposiciones y contracciones) sino en el de sonora. Esto último puede deberse a dos elementos: la utilización de hasta dos vocales en cada sílaba y el frecuente empleo de nasales y nazalizaciones. Las oclusivas siguen en frecuencia de uso a las vocales y nasales. Pueden ser explosivas, implosivas o incompletas. En las últimas aparece el sonido de una *h* aspirada que en la implosiva va antes de vocal, y en la incompleta, al final de la palabra, lo que se advierte en la pronunciación de seis consonantes *(p, b, t, d, k, g,)*; y en la aparición de sílabas martilladas como los sonidos de un cuerpo que recibiera la percusión de otro. El efecto es para nosotros de tal naturaleza que, según los sonidos de que estas oclusivas van acompañados, creemos sentir en las palabras unos como golpes de mazo en un tambor mayor *(bombomona* 'hervir', *bumbula* 'tonto'), o un batir de palillos en un redoblante *(peketeke* 'claridad y blancura', *telelée* 'romper terrones'). Estos no son, por cierto, casos únicos. Los golpes de glotis, los chasquidos linguales, los zumbidos a boca cerrada, las retroflexiones, las dobles consonantes pronunciadas en una sola emisión, todos esos sonidos a los que no estamos habituados. despiertan en nosotros imágenes totalmente diferente a los conceptos que evocan en sus propios idiomas. 'No estoy cogiendo' se dice en hausa *báa naa taamaawaa*, y nosotros creemos escuchar el borboteo del agua que escapa por una abertura estrecha. *Ntungo, dindingo, kirunkuteo* nos parece el goce armonioso de las notas de un carrillón; y en mandingo son palabras para nombrar a un niño y a una persona desagradable, respectivamente. *Sumbrididididila* nos suena como el campanilleo misario en el momento de la Elevación; y en kikongo es el aplicativo de 'comprar'; mientras en *kindongandonga* ('platillo') creemos advertir el pausado balanceo de las grandes campanas catedralicias que a lo lejos han emitido un grave sonido. En este mismo idioma 'pe rrito' es como un prolongado rascar del arco en las cuerdas

del violón: *mbwambwambwa:* y *kian kikikikatukidi* no es onomatopeya del canto desafiante de un gallo: significa 'esto es lo que salió'. Pero hasta ahora (occidental etnocentrismo contumaz) he mencionado nuestro desconcierto auditivo ante sonidos y fonemas afronegros. Ya es la ocasión de imaginarnos qué sentimientos despertarían en los hombres de esas etnias, muchos de ellos y por tradición ancestral grandes señores de la palabra, este idioma nuestro tan grave, mesurado, sin estridencias, de línea melódica bastante uniforme en el discurso. En la parte de mi libro que dedico a la morfosintaxis trato de establecer un paralelo, a base de la comparación de frases y oraciones. En lo que sigue presento unas notas focalizadas en la fonética propiamente dicha. No dejo de advertir que al entrar con este asunto al "conjunto de los sonidos de un idioma" (con definición de la Academia) ingreso a la esfera de los conceptos controvertidos de cuál es el campo de la *fonética* y cuál el de la *fonología*, y de cómo el dominio de uno u otro se relaciona con la metodología sincrónica o con la diacrónica. No me siento capacitado para discutir estos temas que, por otra parte, no corresponden a la índole del presente discurso. Deseo limitarme a la consideración del habla costeña en sí misma, al estudio de la evolución de los sonidos articulados tal como se ha producido en el tiempo debido a acontecimientos y transformaciones inherentes a todo proceso de aculturación lingüística. Quede para personas más versadas el análisis de las consecuencias gramaticales, el cual es asunto que apenas rozo en mi libro.

Participo de las desconfianzas que ciertos especialistas abrigan sobre las leyes fonéticas y, en cambio y con respecto a nuestro caso, concedo importancia al subtracto lingüístico que españoles y negros hallaron en la costa peruana (del cual el Dr. Aurelio Miró Quesada se ha ocupado con el acierto que lo caracteriza), y menos al que encontraron los esclavos de color en nuestras serranías a las cuales llegaron en

número reducido. En ningún momento se puede olvidar que durante un prolongado lapso coexistieron en el Perú el castellano (hablado por una minoría muy reducida pero con una influencia incontrovertible), el yunga (o el quechua según el área territorial) y los idiomas afronegros; que nativos y negros tuvieron que transferir a ese lenguaje europeo los hábitos fonéticos de sus idiomas propios, a causa de lo cual hubieron de utilizar sus órganos articulatorios en una nueva y desacostumbrada manera. Pero también que la masa de la población costeña poseedora de un castellano vacilante, y la cual vivía en íntima mezcla social (mulatos, mestizos, *castas* y españoles de baja situación económica, muchos de los cuales no dejaban de hablar el castellano en diversas formas dialectales, en especial durante los siglos XVI y XVII), hasta los comienzos del siglo IX recibió el impacto fonético apartado por las hornadas de bozales que iban llegando y que hablaban "en lengua". Como con todos esos grupos sucedía que las diferencias fonéticas, a más de otras, producían empleos equivocados de las formas que les eran extrañas, y reemplazo de los fonemas para ellos extranjeros por los fonemas que les eran habituales, el panorama lingüístico durante los dos primeros siglos del periodo colonial tuvo que ser tan confuso que deben haberse perdido los vínculos de derivación de muchas palabras del habla costeña actual.

Soy el primero en reconocer que lo que expongo a continuación carece de base científica apropiada. No he podido hacer los registros fonéticos de campo de que aún carecemos. Preparar el esbozo que sigue ha sido el resultado de una penosa recopilación de las trascripciones literarias que se encuentran en libros, manuscritos y canciones peruanas de los últimos tres siglos, material del que no cabe esperar que contenga fieles reproducciones fonéticas del habla costeña. He seleccionado los textos que me han parecido más apropiados. Me adentré, también, tanto como me fue posi-

ble, en una parte de la amplia bibliografía contemporánea, que existe (la mayoría en idiomas europeos y algo en afronegros) sobre los lenguajes de las etnias que nos llegaron, ya que considero que esa es una necesidad urgente si se desea entender los fenómenos de que estamos tratando. A quien quiera volver a hacerlo debo ponerlo en guardia sobre las dificultades que, como yo, ha de encontrar. Además de las faltas de equivalencias fonéticas, a causa de los disimilares valores vocálicos y consonánticos, las representaciones gráficas constituyen un obstáculo. Naturalmente que se ha tratado de eliminarlo acudiendo a un alfabeto fonético internacional. Pero, en buena parte debido al hecho de que no hay igualdad entre los idiomas afronegros, se han desarrollado varios diferentes. El investigador no sólo ha de tener en cuenta este inconveniente. Puede encontrar que una sola palabra de quince letras necesita once signos diacríticos, sobre y bajo las letras, para indicar los tonos y las cantidades vocálicas que deben emplearse en la pronunciación. Esto me ha impedido hacer trascripciones fonéticas, lo que resta calidad a mi trabajo pues en los estudios que hoy se realizan científicamente hay que expresar los tonos de los vocablos, como lo hace Daeleman al comparar el tongo del Surinan (antes Guayana Holandesa) con el idioma kongo. Hay que considerar también, que en las transcripciones literarias del habla de negros peruanos que he recogido, en ningún caso los tonos se hallan expresados. Y no sólo en relación con aquellos asuntos es preciso mantenerse alerta, sino respecto a varios otros. Precisa tener en cuenta, por ejemplo, que en las lenguas afronegras existen sonidos, como *kp* y *gb*, que obedecen a más de una articulación, algunas veces en complicadas combinaciones. En el ga, twi y otros idiomas se dan sonidos semilabiales que se acompañan de velarizaciones. En el hausa, como en otras lenguas, *k* y *g* son palatizadas en ciertos casos. Por último (en cuanto a las menciones que aquí hago pero no en cuanto a las peculia-

ridades existentes), en ciertos idiomas, como el kru, hay articulaciones consonánticas que sufren velarizaciones. De varias de estas peculiaridades trato en mi libro, al estudiar lo relativo a las diferencias que existen con respecto a cada letra de nuestro idioma. Sólo tendré el honor de presentar a ustedes lo que concierne a las vocales y a la consonante *ch*.

Según lo que a través del *Arte de la lengua yunga* se expresaba a mediados del siglo XVII sobre el más importante idioma vernáculo hablado en la costa, su gama vocálica no difería mucho de la que los conquistadores españoles habían traído en el castellano. El P. de la Carrera dijo en su libro que la única desemejanza era que el idioma aborigen del litoral poseía una vocal más que el castellano, la cual, expone, "tiene principio en E y fin en U". De acuerdo a la manera en que explica la pronunciación de esta vocal, me parece que su sonido debía encontrarse más alto y más central que la *e* cerrada del francés, es decir, en las proximidades y por encima de la *e* cerrada del alemán. Aparecen también en esa gramática los diagramas latino *ae* y *oe* (con más frecuencia el primero) en los sufijos del plural que indican los casos genitivos.

No se han encontrado aún las gramáticas que de los idiomas vernáculos escribieron, entre 1533 y 1623, los sacerdotes Pedro de Aparicio, Alonso Núñez de San Pedro, Roque Cejuela de Traña, Luis de Teruel y Pedro Prado de Escobar. Debido a ello no resulta todavía posible conocer si las consideraciones que el P. de la Carrera hace sobre las vocales. corresponden a la tradición de las lenguas de los yungas, o si presentan una realidad existente en la región septentrional del Perú cien años después que tuviera lugar en esa zona la introducción del castellano. Con similar dificultad se tropieza respecto a lo que Middendorf expresa dos siglos y medio más tarde en *Das Muchik Oder Die Chimu-Sprache* (todavía no traducido al castellano). El asunto reviste im-

portancia ya que el cuadro que presenta el lingüísta alemán es bastante diferente. Para éste, únicamente la *e* mochica no necesita un examen especial pues tiene un solo sonido, igual al de la *e* alemana en *eng, endlich,* o sea como la *e* castellana en 'edad', 'echar'. Aparte de esta situación, el panorama vocálico que describe Middendorf muestra una gama sonora bastante amplia. La *a* y la *i* tienen, cada una de ellas, una realización semejante a las del castellano; pero, además, se hallan: una *a* larga *(aa* o *ah* del alemán), una *a* breve (como *a* antes de consonantes dobles en el alemán), una *i* larga y otra *i* breve. En cuanto a la *o,* se alarga cuando caracteriza al genitivo; y puede también ser breve, con un sonido que se acerca al de la *a.* Igualmente la *u* suele ser larga o breve y, además, existe una *u,* "impura" que se realiza acercándose a *o* o *u,* en forma similar al sonido vocálico que esta letra tiene en palabras inglesas como *cut* y *mud.* Además, con el libro de Middendorf han aparecido elementos nuevos. Expone este autor que en el mochica existen cuatro diptongos *(ai, ei, oi, ui)* que se caracterizan en que la emisión de las dos vocales se verifica con una separación entre ellas que es más clara que en el alemán. Añade, por último, que también se encuentran dos sonidos que clasifica como "diptongos impuros". Ambos comienzan con *a, o o e;* pero en cuanto a la terminación, en unos casos se realiza con una *u* breve que suena tan suave y rápidamente que casi no se la escucha, y en otras ocasiones el de la *u* final es sonido predominante.

Con referencia a los lenguajes que trajeron los afronegros las diferencias con el castellano eran todavía mayores. Muchos de estos idiomas cuentan con siete sonidos vocálicos, aumentando a diez en algunos casos. En lo que concierne a los lenguajes que más nos interesan para nuestro estudio, la mayor parte tienen cuatro oes, de las cuales dos son abiertas y dos cerradas. Las íes son más o menos cerradas y las úes se presentan casi siempre cerradas. En cuanto a la *a,*

en la mayor parte de los casos es abierta, pero esta calidad suele variar por efecto de la vocal que la precede o que la sigue. Las características mencionadas son más o menos regulares. Pero ocurre que en varias de las lenguas madres de quienes fueron nuestros esclavos se presentan especiales fenómenos vocálicos. Hay sonidos indeterminados entre *e, i,* y entre *u, o,* como en el fante; llegándose en el ibo a casos en que resulta difícil diferenciar entre la *i* y la *e,* y entre las tres clases de oes que existen. En el efik la *o* de la sílaba trabada suena como la *u.* En los idiomas afroccidentales aparecen con frecuencia intercambios entre las vocales anteriores y posteriores; entre *i, u* y *e, o.* En el temne, ewe y kru existen varias vocales centrales, algunas de las cuales se aproximan a las vocales anteriores, o bien a las posteriores, lo que las hace oscuras. En el mandingo se encuentran vocales anteriores que se producen por abocinamiento, resultando un sonido como el de la *u* francesa. Para aumentar la complicación de los sonidos vocálicos, su nazalización no sólo ocurre por influencia de consonantes nasales próximas, como sucede en el español meridional; se produce en otros casos, y con efecto significante, en el ewe, ga y yóruba, por ejemplo. Resta añadir que, por lo general, los lenguajes africanos son pobres en diptongos .Por último, es preciso mencionar aquí los fenómenos fonéticos que ocurren con las vocales cuando se las considera ya no sólo formando parte de vocablos aislados, sino en lo que concierne a las relaciones de estas palabras con otras voces de una frase. En cuanto a los casos de asimilaciones, Greenberg hace saber que las vocálicas no son frecuentes; pero no faltan en algunos idiomas que nos interesan, como el temne y el efik. Las elisiones vocálicas, en cambio, son numerosas y aparecen, por ejemplo, en ewe, yóruba, fente y efik. Pero más importantes aún, principalmente en cuanto a lo que a nosotros nos interesa, son las alteraciones derivadas en obediencia a las leyes de armonía entre vocales, que se encuentran en el ibo,

twi, yóruba, efik y fante. Bentley estudia estos fenómenos en el bantú congoleño y merece la pena sumarizar sus hallazgos, ya que este afamado autor se expresa con admiración de la "ideal regularidad y conveniencia con que funcionan" las leyes fonéticas del kikongo. Sólo mencionaré los puntos más importantes: la letra *a* elide a toda *a* inmediatamente próxima, así como a la *o* y la *e;* la *e* como partícula, elide a otra *e* cercana y, a su vez, desaparece ante los locativos que terminan en *o, u;* al añadir prefijos o sufijos precisa hacer reglamentarios cambios vocálicos si los afijos acaban en vocal y el tema comienza en vocal; y esta obligación también rije respecto a los casos en que esas adicionse se hacen a las raíces verbales.

Los antecedentes que se acaban de exponer podrían servir en el futuro para sentar algunas conclusiones, como resultado de una investigación sobre el origen de las más resaltantes modalidades que presentó nuestro castellano litoral. El examen del material escrito que he recogido, en el que aparecen las características de las vocales del habla costeña afronegra, permite advertir que durante los finales del siglo XVII se halla un buen número de voces en las que las cinco vocales del castellano están correctamente representadas ('Angola', 'leche', 'bonito', 'comió', 'nunca'). Pero esta circunstancia se encuentra acompañada de otras en que, en apreciable número de casos, cada una de esas letras muestra de cuatro a cinco alteraciones respecto a los sonidos que en correcto español debían tener. Si esta situación nacional se compara con las de otros países hispanoamericanos en los cuales se han realizado análisis fonéticos, parecería que las variedades que adoptan los cambios en el Perú resultan más numerosas, y la tonicidad o atonicidad de las sílabas en que se encuentran no son entre nosotros factores determinantes. Aventuro la hipótesis de que esto se deba a que en esas defectuosas pronunciaciones vocálicas han concurrido tanto los hábitos articulatorios de quienes hablaban

idiomas afronegros, como los provenientes de quienes se expresaban en lenguajes aborígenes.

Si primeramente se considera en conjunto el universo lingüístico costeño, y si sólo se atiende a aquellas trascripciones literarias que he recogido, que abarcan desde los finales del siglo XVII hasta los comienzos del siglo XX (extendiendo este último límite en forma que llegue a la época presente, en tres o cuatro ejemplos), se encuentra que, en general, las variaciones vocálicas de nuestra habla costeña no se hallan en razón directa de las variabilidades vocálicas africanas, ni de las que presentan las aborígenes. Es de excepción el caso de la *o*. Constituye en esas legnuas un sonido vacilante, como en párrafos anterior lo he dicho, y ello podría explicar que en las trascripciones se le encuentre representando conspicuamente a la o española *(oylemo* 'oiremos', *compondlá* 'compondrá', *fosico* 'hocico'); pero también como *e (prenunciá'* 'pronunciar', *semos* 'somos'); como *i (viní* 'vine', *mondinga* 'mondongo', *tirito* 'todito'); como *io (dijió* 'dijo') y como *u*, caso este último en que abunda, como sucede en otros países hispanoamericanos donde hubo muchos esclavos negros *(currendo 'corriendo', pulqué* 'porqué', *turu* 'todos', *cun* 'con', *Jusepa* 'Josefa', *rumí* 'dormir', *burica* 'borrica', *tesuro* 'tesoro'). En cambio resulta raro que la *a*, que representa un sonido bastante específico en los lenguajes afronegros y aborígenes, aparezca en las transcripciones con bastantes alteraciones, como ocurre con la *o*. Se le encuentra con su propio carácter castellano *(vamo* 'vamos', *dilá* 'dirá', *Baltasale* 'Baltazar'), y como *e (fije* 'fijo', *ma* 'me'). A la *e* se la halla con sonido castellano *(oylemo* 'oiremos', *Pellico* 'Perico', *moleniyo* 'morenillo', *bel* 'ver'); como *a (llema* 'llama', *yebá* 'lleves', *gritá* 'grité'). como *i (siñó, pior, molinio* 'moreno'); como *ei (dijiera* 'dijera') y como *o (Josuclito* 'Jesucristo'). La *i* se presenta con sonido castellano *(dilá* 'dirá', *viyancico* 'villancico', *Zuanico* 'Juanito') y como *e (cogé* 'cogí', *senefica* 'significa', *memo*

'mismo'). La *u*, por último, aparece con su sonido español *(gulembé, gulembá)* y como *e (pentiro* 'puntero').

Si el universo de investigación se limita a cierta área septentrional de nuestro país; si se toma en cuenta una publicación regional que divulga las características del habla popular en esa área, y si se atiende al examen lingüistico que del fenómeno hizo uno de nuestros distinguidos Académicos, aparece un nuevo elementos que habrá que tomar en consideración. Me estoy refiriendo al libro *A golpe de arpa* y al estudio del Dr. Benvenutto. León Barandiarán y Paredes dieron a conocer que el pueblo de Lambayeque convierte la aes y las oes en ees *(cantabe* 'cantaba' *porquerie* 'porquería', *cabres* 'cabras', *guerre* 'guerra', *compadrite* 'compadrito', *cuerne* 'cuerno', *robade* 'robado', *diche* 'dicho', *pícare* 'pícaro', *hueses* 'huesos', *hueque* 'hueco'). Benvenutto (quien, por lo demás, suministra en su libro ejemplos de cambios de la *u* en *o*, alteración que yo no he hallado en las trascripciones, como: *seportura* 'sepultura', *mormorar* 'murmurar', *joventú* 'juventud') opina que se trata de una supervivencia de la lengua yunga. Parecería, por otra parte, que en toda nuestra zona septentrional hubo influencia del malgache, y creo que es menester estudiar si a ello se debe esa alteración. Yo no he hallado en la extensa obra de Ramandraivonona informaciones que me permitan aclarar este asunto. Es de notar que en el habla popular de Cuba se dan muchos casos de conversión de la *o* en *e*.

En las trascripciones literarias que he recogido, los diptongos se presentan en la forma normal del castellano y también con alteraciones: *rir* 'reir', *queto* 'quieto', *quero* 'quiero', *currendo* 'corriendo', *salé* 'salió', *podé* 'puede', *Zuanico* 'Juanico'. Abundan también las elisiones: *estao* 'he estado', *mijita* 'mi hijita', *aquillotra* 'aquella otra', *pareso* 'para eso', *vua* 'voy a'. Igualmente, se advierten, como ocurre en otros países hispanoamericanos, abundantes nasalizaciones vocálicas, que parece que provinieran de influencias afronegras:

señorón Manue, lon branco 'los blancos' *len gutará* 'les gustará', *lonregüelva* 'lo revuelva', *yo son negra, yo son ñata* 'yo soy negra, yo soy chata', *mamén* 'amén', *manque* 'mas que', *dempués* 'después', *empresta* 'presta'. También se constatan casos de alargamientos vocálicos: *coosa* 'cosa', *ooye* 'oye', *tú me vaas a decí que coosa lias dicho, naaa* 'nada'. Esta última característica se encuentra en el lenguaje *criollo* tonal llamado *Saramacca tongo,* y ha sido estudiada por Daeleman en comparación con el idioma kongo.

Con respecto a las consonantes presento a ustedes mi investigación sobre la *ch,* letra que, con frase de Nebrija. "es propia de nuestra lengua que ni judíos, no moros, ni griegos, ni latinos la conocen por suia". Se trata de una paladial africada sorda que en España sólo se hace fricativa en el bable, para realizar la *x* que en este dialecto se pronuncia como la *ch* francesa. Pero esa incontaminación peninsular no rigió en el Perú con respecto al afronegro que nos llegó en los siglos XVII y XVIII. Nuestro país recibía oficialmente sus esclavos por Cartagena de Indias y, en forma limitada y subrepticia, de la costa occidental de Méjico y Nicaragua. A partir de 1640, año en que Portugal obtuvo su independencia de España, este último país comenzó a verse en grandes apuros para proveer de negros a sus posesiones americanas. Al *castigar* a aquél negándose a concederle asientos, sólo se hizo daño a sí misma pues los portugueses continuaron siendo grandes tratantes de esclavos, de quienes era imposible prescindir, en tanto que los españoles se vieron precisados a comprar negros en las islas inglesas, francesas y holandesas del Caribe, con lo cual abrieron la puerta al contrabando que en ellas se originó. Desde el punto de vista lingüistico, con los afronegros sazonados en los *entrepôt* isleños nos llegaron, probablemente, realizaciones fonéticas del idioma inglés (las linguo-palatales fricativas sordas del dígrafo *sh* y de la *s* sibiliante), y del francés (las palato-alveolares fricativas sorda *tch* y sonora j). No pretendo

expresar que tal influencia fue por sí misma importante; pero no hay que olvidarla porque reforzó rasgos fonéticos afronegros, acentuando así las diferencias de los mismos con el castellano. De la zona meridional de Sudamérica el influjo que en ese sentido nos vino fue mucho más importante, a causa del apreciable número de esclavos que por contrabando entró en nuestro país el siglo XVIII, procedente del Brasil, quien los había recibido, ya sazonados, de las factorías lusitanas del Africa. En el habla de estos negros no sólo existía la post-alveolar africada sorda *ch;* también trajeron otras realizaciones chicheantes que vinieron comprendidas en aquellos sonidos de la *j* y la *x* portuguesas, que no son realizaciones fonéticas que ocurren en el castellano.

Toda esa extensión y variación del sonido chicheante, las cuales no existían en el español peninsular, encontraron en las lenguas aborígenes unos hermanos gemelos. Si se sigue a Lira con preferencia a otros quechuistas, hallamos que en el lenguaje impuesto a todo el Tawantinsuyo por los incas, se encuentran: 1) una *ch* "prepalatal plosiva sorda", con la cual se forman los diminutivos (y también se da la significación dubitativa verbal) y que en la zona cusqueña suena como *sh;* 2) una *ch'* africada prepalatal explosiva sorda; y 3) una *sch* alveolar o aspirada, sorda. En cuanto al lenguaje yunga costeño, según el P. de la Carrera existían: a) el grupo consonántico palato-alveolar *tzh* que debe ser el correspondiente al sonido de la *ch* del castellano, el cual para Middendorf resultaba de la combinación de la *t* con la *s* "impura" que halló en el mochica; b) la *x* con realización post-palatal africada sorda semejante a la *sh* portuguesa, de la cual Middendorf dice que se trata de la *s* "impura" que se realizaba con el sonido de la *sch* alemana; c) una *ch* que posiblemente era linguno-palatal africada sorda que parece identificarse con la que según Middendorf suena como el dígrafo alemán *tj;* y d) un sonido que Carrera identifica mediante una *c* que precede a una *h* invertida (combina-

ción simbólica que ese autor explica que debe utilizar porque representaba un sonido "diferente a los nuestros"). Middendorf no hace ninguna alusión al fonema de que se trata, cuya realización no alcanzo a adividinar aunque parece que hubiera sido un sonido chicheante.

Además de los sonidos a los cuales acabo de referirme como posibles adquisiciones que el habla afronegra pudo realizar en la forzosa peregrinación comercial a que se sometía a los esclavos, ellos trajeron en sus lenguas varios sonidos chicheantes. No abunda entre estos el de la *ch* (que, por otra parte, es más similar a la francesa que a la castellana), pero se la encuentra en el hausa y el bamiliké de los féfé como pre-palatal fricativa sonora o también sorda; palatizada y sujeta a ligera aspiración en el mandingo de Gambia, y también como palatal oclusiva sorda en el fulani. El correspondiente al sonido *sh*, o a uno muy próximo al mismo, figura bastante en los idiomas de las etnias que vinieron al Perú. Se realiza como pre-palatal fricativa sorda en el hausa y el bamiliké de los féfé; como palato-alveolar fricativa sorda *(clara u oscura)* en el *ga*, yóruba, fante y swahili; también como palato-alveolar fricativa sorda en el mossi (sólo antes de la *u)* y en el zande (sólo antes de la *i)*, y africado (principalmente antes de la *i)* en el ewe. En el ga se halla la combinación consonántica *shw* que se realiza como labializada fricativa sorda. En las lenguas bantús sudoccidentales existen el dígrafo *ch* (prepalatal fricativo) y *bs* (bilabial sibilante). Ese chichismo fue reforzado por el sonido que la *j* tiene en varios de esos idiomas, que es casi el de la *sh* en kikongo y que se aproxima a la misma en otros lenguajes (mandé, hausa, fulani, bamiliké) al realizarse como pre-palatal, palatal o palato-alveolar, ya fricativa. ya africada y oclusiva, y sonora con excepción de lo que ocurre en kikongo. En esta última lengua la *x* es palato-alveolar fricativa sorda. sonando también en el Sur casi como *ch*.

Además, según Laman, la *c* se realiza como la *ch* anglosajona en el vocablo *church*.

Lo que precede podría explicar la apreciable proporción en que el sonido chicheante se ha empleado en el habla costeña. Mientras no se realice un serio estudio es aventurado designar la vertiente predominante por donde entró. Por ahora y, concretándose al habla afronegra, sólo me cabe consignar algunas observaciones deducidas del examen de los textos literarios que han estado a mi alcance.

Una buena cantidad de palabras que contienen la *ch* son del castellano de España, siendo de notar que no sufren alteración fonética: *noche, Melchola* 'Melchora', *chicharrones, chaqueta, dedecho* 'derecho', *dicho.* Los nombres zoológicos y botánicos que parece han sufrido la influencia de los idiomas aborígenes, así como ciertos vocablos de significado general, se han realizado fonéticamente en el habla afronegra con la *ch* castellana: y las deformaciones que se hallan en las sílabas que no tienen la consonante chicheante, son ocasionadas probablemente por la similitud que tales palabras presentan con otras del castellano. Son casos típicos *macho* (qech. *machu* 'viejo') y *machucá* (quech. *machukay,* 'chochez'). Hay un buen número de vocablos que muy probablemente proviene de lenguas africanas:

a) en el habla relacionada con la crianza de los niños, siendo muy representativa la palabra *chachá* 'vestido infantil, en especial el femenino';
b) en designaciones gentilicias *(chala, mangache);* y
c) en interjecciones populares *(¡guache!, ¡che!).*

Abrigo mis dudas respecto al correcto empleo de la *ch* castellana en las transcripciones literarias que del habla afronegra del pasado he hallado, en cuanto ese sonido elimina enteramente el más suave de la *sh* que es el predomi-

nante en los idiomas afronegros. Es significativo el hecho de que los costeños empleemos de preferencia el último en las palabras mimosas que dirigimos a los niños, cuando el vocablo contiene una consonante chicheante. Hay que observar, también, que sobrevive la *sh* en las voces burlonas. Al obsecuente servidor de los mandones y de los superiores jerárquicos, siempre dispuesto a dar su aprobación servil, lo llamamos *shisheñó* 'sí-señor'; y haciendo uso de palabras en que hacemos oír la *sh*, es como remedamos la dulzura afectada de los arrumacos femeninos: "¿No hay un beshito para shu amorshito?".

Es de notar que quizás debido a la abundante concurrencia de los sonidos chicheantes de las lenguas vernáculas y de los idiomas afronegros, se oyen en el habla septentrional del Perú, sobre todo en el departamento de Lambayeque, varias expresiones populares y giros en los que menudian los fonemas de que trato. A los chiclayanos se les llama "*chupa* chicha con *bichayo*". Los agentes viajeros norteños caracterizaban en el pasado la seria conducta comercial de los cajamarquinos orientales, mediante la expresión "Celendín: pago *chinchín*", porque solían comprar al contado. De una de las bebidas locales, en Lambayeque se dice que es "chichita de maíz *arrecho* que golpea el pecho". En Motupe la expresión "chicha, pepián y chivo: para las penas lenitivo", es recetario gastronómico que resume una filosofía de vida. Del Norte salió la palabra *cholo*. En esa región geográfica se originó el decir encorajinador que se oye en la *jarana* litoral: "Echa chicha, cholo!". Me falta investigar la influencia que el lenguaje hablado por los esclavos *mangaches* (malgaches) pudo ejercer en la región más septentrional de nuestra costa. Hubo en Madagascar fuerte inmigración de tribus que antes habitaron Mozambique, y en varios de los idiomas de estos los sonidos chicheantes son muy empleados. La séptima clase nominal del changana, por ejemplo, que es una de las más ricas de este vocabula-

rio, se forma mediante los prefijos sibilantes *chi-bs*, lo cual da por resultado frases como la del proverbio *Chikomo cho lomba a china ndzima* ('Pala prestada no cava bien,).

Al examinar las alteraciones de dicción que muestran las trascripciones literarias que he recogido, noto que no se presentan ya en una o ya en otra forma en diferentes palabras, como sucede normalmente en los vicios de dicción que se encuentran en hablantes de su propia lengua madre. El cambio violento que ocurrió al pasar de un lenguaje afronegro al castellano, con frecuencia ocasionó la aparición de dos o tres alteraciones en el mismo vocablo, diferentes las unas de las otras. Por eso en mi libro este asunto ocupa varias páginas, de las que extraigo algunos párrafos.

Los casos de epéntesis que hallo en las transcripciones parece que provinieran de los lenugajes afronegros. El tipo *culeibra* 'culebra' es de la clase de adiciones al medio de la palabra que puede originarse de la diptongación de una vocal, como el *paire* 'padre' de Cuba y Puerto Rico. La modalidad *cumbianga* '*combina*' (de 'combinación') resulta de otra diptongación, más la adición de una nasal a la sílaba *ga* debido a que en bantú la *g* siempre tiene que aparecer acompañada de la *n*. En cuanto a las epéntesis *Gasipar* 'Gaspar' y *serbolla* 'cebolla', representan un caso muy común entre los afronegrismos hispanoamericanos. Se deben a que en la mayor parte de los lenguajes africanos la estructura silábica no admite la yuxtaposición de consonantes en una palabra, lo cual lleva a intercalar una vocal entre ellas. Como hay consonantes que obligatoriamente deben quedar *amarradas* a otras, en el kikongo, por ejemplo, esto da lugar a una pronunciación y a una expresión léxica a veces irreconocibles cuando se ha congonizado una palabra de un idioma extranjero. Resulta difícil creer que el nombre *Mbelenadu Ngalasia* corresponda a 'Bernardo García'.

Las paragoges se hallan con frecuencia en las trascripciones literarias. Su presencia se debe, como ocurrió en la

etapa de la formación del castellano, según García de Diego, a que sirvieron a los afronegros para resolver un caso difícil. En la mayor parte de sus lenguajes resulta impronunciable el final de una palabra que termina en consonante. De allí que menudeen en el habla de nuestros esclavos voces como *mare* 'mar', *Baltasale* 'Baltazar' y *Melchola* 'Melchor'.

Hasta aquí he fijado preferentemente mi atención en aquella parte del proceso de aculturación lingüística del afronegro que se relaciona con la lexicografía y la fonética, proceso que debió verificarse en forma similar a como se realiza la primera etapa del desarrollo del lenguaje infantil. Al ignorar el bozal el idioma en que se expresaban los habitantes del territorio al que se le había trasladado, las necesidades imperiosas que le imponía su subsistencia, entre las cuales predominaban las relaciones de trabajo con el amo, debieron llevarlo a recorrer sucesivamente, en la forma más rápida que le fue posible, las frases de empleo de palabras simples acompañadas de ademanes, y de utilización de frases breves con abuso de sustantivos y prescindencia de otros elementos (verbos copulativos y auxiliares, artículos, pronombres, conjunciones). Es de suponer que en tales frases existían términos castellanos afronegrizados y palabras de los idiomas vernáculos que los esclavos castellanizaban. Presumible resulta también que como ocurre en el caso de los adultos y los niños, esclavo y amo se comunicaran en un lenguaje infantil pues creyendo hacerse comprender mejor, el último imitaba el habla del primero.

Esto no significaba para el negro sino el intento de poseer un encadenamiento de sonidos para catalogar nombres de objetos, acontecimientos e impresiones que correspondían a su nueva experiencia humana, lo que le permitía balbucear y suponer o adivinar. Mas el lenguaje es un sistema

de combinaciones significativas socialmente compartido, al que llega a base de convenciones impuestas por el grupo en que se vive. Los hábitos expresivos de construcción oracional sólo se adquieren con dificultad, y quizás por eso mismo crean un amplio sistema de raíces que al no dejar espacio para que crezcan otras extrañas, constituye el mayor escollo para dominar un idioma extranjero. De allí que los usos constructivos de las lenguas africanas perduraran, oponiéndose al dominio del castellano. Como de la civilización oral de que provenían los esclavos pasaron a otra que poseía características similares a causa del extendido analfabetismo que teníamos (no menor del 98%), no hubo quien pudiera corregirles la morfosintaxis que trajeron consigo, lo que debió sumirlos en una situación que, paradógicamente, les resultaba una mudez sonora ya que no hallaban el paliativo que encontraban en cuanto a los errores fonéticos y vocabulares. Una palabra mal pronunciada podía incitar a la receptividad comprensiva. Mas ¿quien iba a entender a un esclavo que dijera, por ejemplo: "Agua beber querer tú", a pesar de que la frase contenía el sustantivo, dos verbos muy definidos y un pronombre? El empleo equivocado de este último, en lugar de la primera persona del singular que pide nuestra concordancia, así como la errónea expresión de los tiempos verbales, hacia imposible comprender la frase con la significación que le daba el negro: "Agua beber quiero yo" ('Quiero beber"). Tal incapacidad para darse a entender tuvo que provocar en el esclavo esa "ausencia del vínculo [idiomático] que implica el desconcierto", con concepto del Dr. Luis Jaime Cisneros al tratar, en un reciente artículo, las relaciones entre conciencia social y lenguaje.

Tan grandes debieron ser las dificultades que el bozal experimentó en su intento de sustituir los hábitos lingüisticos constructivos que trajo, por los que correspondían al castellano, que quizás para la mayoría de los esclavos fue im-

posible vencerlas; o produjeron un habla muy imperfecta. Algo se advierte en las transcripciones que he recogido, en las que abundan los empleos erróneos de los modos y tiempos verbales, la ausencia de artículos, género y número, las violaciones sintácticas, la utilización de pronombres equivocados y otras faltas. Infortunadamente no he encontrado información escrita que trascribe el monólogo o el diálogo de los negros, es decir, carecemos de una expresión vital de su habla que permita el estudio de una manifestación más libre que el verso de algunas canciones. Lástima grande pues tal elemento permitiría evaluar la forma en que el esclavo se enfrentó, con extraordinaria adaptabilidad, a la tremenda dificultad morfo-sintáctica que el castellano presentaba a su aculturación lingüística.

Un poco con inspiración de la corriente filosófica existencialista alemana, se ha dado durante los últimos cuarenta años un paso firme que ha permitido descubrir que para los negros el lenguaje es todavía aquel "poetizar primario" que mencionó Heidegger. El hallazgo se debe a los estudios realizados por unos cuantos europeos que comprendieron la esencia íntima del Africa, así como al profundo autoexamen de aquello que le es propio, que un grupo de afronegros ha realizado. Voy a decir algo sobre dos sobresalientes investigadores, uno de cada grupo, que mediante sus trabajos han mostrado un aspecto de los lenguajes afronegros que ha sido una revelación.

En su libro sobre la filosofía bantú (1945), el sacerdote flamenco Placide Tempels había consignado dos observaciones que contenían un sentido premonitorio. En una dice que para comprender los lenguajes bantús, con los cuales se familiarizó mediante diez años de vida en el Congo, "se aprende más escuchando las conversaciones entre los nativos, que realizando investigaciones sistemáticas". En otra

expresa: "Este pueblo no habla como nosotros. (. . .) Lo hace en forma realista (. . .) Sus palabras llevan a la naturaleza verdadera de las cosas. Habla "ontológicamente' ". La senda que abrió el P. Tempels se amplió en 1956, formándose un camino filosófico, mediante *La philosophie bânturwandaise de l'Etre*, del abate Alexis Kagame, perteneciente a la clerecía indígena de Ruanda. Este descollante teólogo católico, a base del profundo conocimiento de la filosofía intuitiva que se conserva en leyendas, proverbios, poesías y documentos institucionales, va de las palabras a la estructura lingüística, a las categorías del ser, al problema de la existencia, a la teodicea y a la ética de su pueblo. Su libro, en unión del escrito por el P. Tempels y de cuatro o cinco más de diferentes autores que también son de primera clases, ha precisado las peculiaridades del pensamiento africano, en especial su dicotomía entre *ser* y *existir*, dando a conocer concepciones metafísicas que separan en forma tan tajante las ideologías negras y occidentales respecto a hondos problemas de la Filosofía, que con sólo advertir las diferencias se admite la imposibilidad de comprender los lenguajes afronegros, en especial su morfosintaxis, si se pretende juzgarlos mediante las perspectivas que a los "blancos" nos son propias.

Una de la características de la civilización afronegra. que sirvió para clasificarla como "primitiva", es la que se ha llamado "el culto a los antepasados". El grave error conceptual en que incurrieron los europeos al interpretarla mediante su propia experiencia multisecular, se hace evidente cuando a través de los filósofos negros se conoce lo que la vida y la muerte representan en la metafísica de esos pueblos. En el Occidente pasamos por el mundo siempre agobiados por "el sentimiento trágico de la vida", con término de Unamuno. No nos abandona la idea de la muerte como hecho absoluto, ni el pensar en la contingencia del "más

allá" o, en el mejor de los casos, en la incertidumbre de lo que pueda depararnos la "otra vida" incierta. De allí que en sus últimos momentos muchos occidentales escépticos terminen por buscar en el Cristianismo la "respuesta práctica" al problema de la redención o destrucción, dice el P. Tempels. Pero su permanencia en el Congo ha permitido a este teólogo observar que los bantús *evolucionados,* incluyendo los que han recibido el baustimo, vuelven, por el contrario, a sus antiguos modos de comportamiento religioso cuando se sienten doblegados por desfallecimiento moral, peligrosos o sufrimientos. Esto se debe, según ese autor, a que sus antepasados han dejado una solución más práctica al problema de la vida y la muerte, de la salvación o destrucción. En un estudio de Thomas sobre el pensamiento cosmológico de los diola encuentro la explicación filosófica de tal hecho, que parece válido para otros pueblos del continente. Dentro de un sistema metafísico que concilia no solamente lo que es semejante sino aún los elementos dicotómicos, mediante una "participación por diferencia", hay con respecto al ser humano una complementación entre la vida y la muerte, y esta última no es allí una "negación esencial" sino una "privación existencial". Cuando el humano da su último suspiro no desaparece. Cambia, simplemente, de teritorio anímico sin dar cuenta y razón del comportamiento que tuvo en el mundo físico que deja, y sin recibir recompensas o castigos. Pasa al reino de las sombras, en el cual adquiere nuevas y poderosas facultades gracias al mayor conocimiento del universo y de sus fuerzas. No existe, pues, entre los afronegros ninguna incertidumbre que propicie angustias sobre lo que les ocurrirá cuando mueran. El *muntu,* es decir, el "ser que tiene la inteligencia", con término de Kagame, pasa por un proceso vital previsto y regular que está explicado en una obra de Mbiti. Su venida al mundo comprende entre algunos de esos grupos humanos un largo período pues sólo después que ha

procreado se le considera completamente *nacido*. También su desaparición del mundo es un proceso gradual y de largo plazo, bastante previsto, que comprende la etapa que Kagame llama la "desencarnación" y que para Mbiti conduce de la estructura temporal *sasa* a la inmensa y perdurable que llama *zamani*. Después de la muerte física, no desaparece. Recuerdan al individuo que ha dejado la vida, sus parientes y amigos con quienes se mantiene en contacto hasta que muera el último individuo que lo conoció personalmente, es decir, durante el lapso de varias generaciones. Mbiti llama a este ser "muerto-vivo" y expresa que mientras se le recuerde por su nombre se halla en estado de "inmortalidad personal". Sigue considerándosele un procreador y llevan su nombre los niños que física o sicológicamente se le parecen. A cambio de las muestras de afecto que recibe en forma de pequeñas ofrendas de carácter simbólico, el "desencarnado" cuida y protege a los suyos como el santo católico lo hace con quienes son sus devotos. Kagame da a saber que los *búzimu* (espíritus de los difuntos) ocupan el *kuzimu* (mundo abismal), que se halla situado bajo la tierra. Se aparta del punto de vista filosófico para admitir que de acuerdo con la Antropología cultural, en Ruanda hay otros seres inmateriales análogos a aquellos. No ocurre sólo allí, ciertamente, pues en toda el Africa negra hay abundancia de espíritus. En términos generales, algunos pertenecen a los "prjmeros padres", fundadores de los clanes. Otros poseen una "inmortalidad colectiva". Los que en la antigüedad remota formaron parte de las diferentes tribus se estratifican por orden cronológico de sus nacimientos. Todos los espíritus se ocupan de reforzar la fuerza vital de su posterioridad social, manteniéndose en estrecho contacto con los ancianos. En esta forma se ha establecido una firme y duradera solidaridad entre las generaciones sucesivas que mantiene el poder y la unidad de los grupos humanos.

Por cierto que en cuanto a Ruanda, por lo menos, lo

que acabo de expresar sobre los espíritus tiene relación con el hecho, que Kagame da a conocer, de que su filosofía se halla en la imposibilidad de formular el concepto del no-ser absoluto, la negación del ser, o, si se quiere, de concebir la no-existencia, lo que puede provenir de que para ella la existencia absoluta es independiente del tiempo y del espacio. Esto no da a entender la no-esencia, ni la no-existencia, sino más bien la no-substancia-determinada y la no-existencia-concreta. Tal concepto ayuda a comprender lo que Kagame expresa a propósito de los *bázimu:* "Nuestra filosofía está en las antípodas de la expresión europea de 'la otra vida'. En cuanto a nosotros, deberíamos decir "la otra existencia". Con la reserva que corresponde a un clérigo que escribe un libro que pasará por la censura eclesiástica, se limita a opinar que el término "vida eterna" se emplea en un sentido diferente al que parece corresponder en lengua ruandesa, y que la voz *roho* como expresión de "alma" la tomaron del árabe los misioneros, quienes han introducido todos esos vocablos.

Mbiti dice que en el Africa negra es el contenido el que define la noción de espacio, añadiendo que lo más importante para la gente es aquello que está cerca. Podría pensarse que tal característica es singular en Kenya, la patria de este autor. Pero sucede que en países tan distantes de Kenya como Togo y Dahomey (hoy Benín), en el lenguaje de los ewe nuestro pronombre 'yo' se traduce por *me* y este vocablo también significa 'centro', 'no- distancia'. Así resulta que el sujeto a quien alude la primera persona del singular, constituye el punto de cruce de las coordenadas espacio y tiempo. Esto parece natural si se tiene en cuenta, también, el antropocentrismo de la filosofía ruandesa. Al introducirse así un factor plagado de subjetividad, se incorporan imprecisiones en el empleo de los determinantes. Ello se nota cuando Kagame trata de la "tercera categoría metafísica": el "ser individualizador del movimiento". A manera

de disimulada excusa, dice que "metafísicamente", hablando, el término 'lugar' conlleva buen número de aspectos sutiles.

En realidad esos son conceptos de africanos de elevada cultura. Para comprender el asunto desde el punto de vista que nos interesa, precisa bajar de ese nivel, a fin de apreciar en la vida diaria cómo el pueblo africano *hace* el tiempo. Sólo así podremos comprender la diferencia que esto tiene con el que nosotros *recibimos*, a fin de valorar la manera en que esas dos disímiles situaciones pudieron influir en la aculturación lingüística, ya que tiempo y espacio son las coordenadas del tiempo gramatical y, con Nebrija' "las otras [palabras] sin esta no hacen sentencia alguna".

El occidental ha estructurado sus nociones de tiempo y espacio a base de los *aspectos* que estos términos presentan. Cuando se menciona el *aspecto* aparece la idea de inspección, de mirada atenta y escrupulosa, que es senda que conduce a la abstracción. En ésta germinan la noción lineal del espacio y la especialización del tiempo en *pasado, presente* y *futuro*. En el afronegro la consideración de la vida humana como un *continuus*, dinamizado sin tregua ni pausa por la *fuerza vital*, así como la distinción filosófica entre los seres vivientes tomando en cuenta sus cualidades *operativas*, necesariamente tienen que conducir al abandono de la abstracción que domina en el occidental, reemplazándola por la conceptuación dinámica de un tiempo y de un espacio que son dependientes del ritmo de la naturaleza y del ritmo de la existencia humana. En el Africa tradicional los acontecimientos no se realizan en función del tiempo cronológico. Se podría decir que, por el contrario, son los que dan realidad al tiempo. El tiempo no se registra *per se* ("en vacío", dice Mbiti), de manera que más que una enunciación matemática del mismo, existen los "calendarios fenomenológicos", otra vez con expresión de Mbiti. Lo que acontece entre dos apariciones sucesivas del sol, entre un equi-

noccio y un solsticio, o entre dos ciclos estacionales, se enuncia en virtud de los sucesos que ocurren durante tales lapsos. El concepto de un año de 365 días, dividido en doce meses que se componen de 28/31 días, y los cuales tienen 24 horas, es allí algo ficticio que los blancos llevaron. Esto se explica puesto que la vida como fenómeno dependiente de las fuerzas de la naturaleza no puede ser cronometrada a *priori*. En lugar de términos fríos en su abstracción, como 'las 6 p.m.', 'sábado', 'la tarde', 'mes de junio', 'undécimo mes lunar', o 'este niño cuenta cuatro años de edad', se emplean voces o expresiones llenas de referencia existencial, o que recuerdan hechos que acaecieron; *akasheshe* ('la hora del ordeño', en el lenguaje gikuyo), à*ábáméta* ('el día de las tres resoluciones', en yóruba), *iji-she-kpale* ('la hora en que la sombra se alarga'), 'el mes de la boca sucia' (durante el cual los niños se comen el grano recién cosechado, en el Senegal), o *o hebí duby nay* 'este niño ha conseguido cuatro estaciones de lluvia', lo que equivale a nuestros cuatro años de edad. Las tareas que se han desempeñado, o las circunstancias que dan lugar al nombre, son los factores determinantes de la duración de esos períodos de extensión relativa, de modo que 'un año' o 'un mes' occidental puede tener 390 días' o 35, respectivamente. La reacción que un hombre occidental de pensamiento experimenta al trasladarse a ese mundo temporal, puede apreciarse en una impresión que Azorín recoge en el Africa: "Hace días que se me desconcertó el reloj, y no he intentado componerlo. No tengo, por lo tanto, el gobierno del tiempo. Por el tiempo navego a la deriva, y es un dulce navegar (. . .) Dejo pasar el tiempo y no me muevo casi de la alcatifes en que estoy sentado, cruzadas las piernas. Mucho es si de tarde en tarde subo a la azotea y contemplo, allá lejos, el Atlas con sus nieves cano. El tiempo no me oprime (. . .). Africa, lección bienhechora para el escritor, lección de serenidad, de sosiego".

Así como el tiempo depende en el Africa negra del ritmo de ocurrencia de los fenómenos de la naturaleza, se halla estrechamente vinculado con el ritmo ontológico, con los dilemas existencia-nada, vida-muerte, de los cuales ya dije algo que ayudará a comprender lo que va a seguir. Mencioné que Kagame expone dos ideas metafísicas que resultan básicas: la relatividad que encierra la noción de tiempo, en general, y la sinonimia que existe entre tiempo absoluto y devenir. Las delimiaciones del tiempo tiene en el Africa negra una imprecisión que proviene de que se le considere como pasaje, como transición, es decir, en cuanto movimiento. Al tomar en consideración tanto los principios metafísicos cuanto las ocurrencias de la vida diaria del pueblo, en el concepto de sucesión temporal tal como lo entiende nuestro mundo allá aparecen elementos que se nos presentan brumosos.

En cuanto a la imagen de Dios impera el antropocentrismo; y el yoísmo constituye el punto de cruce de las coordenadas espacio-tiempo. No extraña, por eso, que las características del concepto del tiempo actual sean su egocentrismo y su pragmatismo, hasta el punto que aparezca una identidad: *yo* igual *ahora*. El presenta está constituido por las experiencias propias del ser humano como individuo y como parte de una comunidad. El *cuándo* viene a ser de esta manera, el *por qué, dónde y cómo* de la persona y cabría expresar que es el único tiempo real y completo Nosotros podríamos decir, como el personaje de un cuento de Averchenko, que la muerte es el fin del 'tiempo'. Esto no resultaría posible en el Africa negra, pues el hombre que muere, aunque "descarnado", continúa actuando en un *presente* que invade los dominis del pasado occidental, colocándose en una situación temporal que para nosotros resulta confusa. Kagame dice que "el futuro no es el tiempo (...) sino una duración en potencia"; y Mbiti da a saber que en las investigaciones que hizo en el Africa oriental no

halló palabras o expresiones que contuvieran la idea de un futuro distante.

Puesto que los conceptos metafísicos del afronegro presentan tan resaltantes diferencias con los del hombre occidental, resulta comprensible que también sean muy grandes las divergencias entre las categorizacones gramaticales establecidas por el uso y por el otro. Exigiría largo tiempo la descripción, únicamente, del abismo morfológico que el negro traído a América tuvo que cruzar para acercarse al castellano. En mi libro me he limitado a tratar de sólo un elemento primordial de la lengua. Como la actividad o estado del ser humano se piensa gramaticalmente mediante el verbo, he seleccionado a éste. Me limito ahora a resumir algunas observaciones sobre la *acción verbal* ya que consituye "la realización del verbo, que mediante ella pasa de idea por decirlo así, inorganica, a un hecho dotado de vida y de movimiento". La característica principal de la acción verbal afronegra, que ya hace veinticinco años hizo notar Labouret respecto al fulani, y que sobrevive hoy en las hablas criollas de Cabo Verde, Guinea-Bissau, São Tomé y Príncipe, según recientemente ha dado a saber Morais-Barbosa, es que el hombre de ese continente, procediendo de manera diferente al occidental, coloca en situación secundaria el modo de la manifestación temporal de la acción verbal. No le importa el cuándo sino el aspecto. Su preocupación es describir cuidadosamente la acción en desarrollo (producida por lo que Kagame llama "las facultades operativas"), la forma en que el acto se realiza; y si es instantánea, temporal o duradera, o se halla en el inicio, en obra, o finalizando. Para ello se emplean numerosos sufijos aspectuales, como los que posee el kikongo. Sin embargo, muchos lingüistas no han aquilatado en su verdadero valor tales sufijos, porque fueron arrastrados por concepciones gramaticales seculares que les resulta difícil abandonar.

Sapir dice, en el capítulo de *El lenguaje* que dedica a

las formas, que existe una tendencia "que favorece una elaboración formal que no corresponde estructuralmente a nítidas diferencias conceptuales: es el apego a construir estructuras clasificadoras dentro de las cuales es preciso hallar una colocación para todos los conceptos lingüísticos (. . .) El lenguaje necesita tener un agujero completamente exclusivo para cada pichón, no tolera a las aves vagabundas. Todo concepto que solicite ser expresado ha de someterse a las reglas clasificadoras del juego (. . .)". Esto es completamente cierto en lo que concierne al procedimiento que los europeos han adoptado al presentar los idiomas afronegros. y aparece al examinar las expresiones del tiempo verbal que se consignan en las gramáticas que los "blancos" les elaboraron en el pasado, en especial si se ofrece la oportunidad de comparar encasillamientos creados antes por europeos y hoy por los afronegros, particularmente si corresponden a períodos cronológicos bastante separados los unos de los otros. En cuanto al verbo del kikonpo, por ejemplo, a pesar de la alta calidad de Bentley y de su conocimiento de este lenguaje, hizo una clasificación forzada que dió por resultado veintidós tiempos verbales que llevan nombres muy similares a los empleados en las gramáticas de los idiomas europeos. Kagame ha escrito casi cien años después de Bentley. Ciertamente la índole de su libro es filosófica y no lingüística. Sin embargo, aclara mucho la materia , a pesar de que se refiere al kinyaruanda y no, precisamente al kikongo, mediante ciertas informaciones que suministra. Su aporte se encuentra en una acotación y en dos breves párrafos. Dice la primera: "Nuestra lengua tiene matices de concisión inaccesibles al sistema lingüistico de las culturas europeas". De como ejemplo las tres formas del pasado: 1) el pasado de hace pocos instantes, o sea *mdûmvise* 'he aprendido' (acabo de captarlo, en el instante); 2) el pasado diurno, por cierto alejado pero en el trascurso del mismo día o sea *nûmvise*. también 'he aprendido' (el hecho se ha produ-

cido hoy); 3) el pasado alejado, contenido entre la víspera y lo precedente, es decir, *nârumvise*, igualmente 'he aprendido' (ayer o anteriormente). "Un tiempo perfecto, explica, en nuestra conjugación no supone necesariamente que la acción se haya efectuado ya. Puede serlo simplemente en la intención, en la decisión. En cuanto a los tiempos imperfectos, cabe que se refieran a una serie de hechos que ya han transcurrido pero que se repiten de la misma manera". Toma como ejemplo el presente (que para él sólo consta del *actual* y del *habitual)* y cita los términos que siguen: 1) *ndûmva* 'entiendo o comprendo' (estoy entendiendo), y 2) *ndûmva* 'entiendo o comprendo' (habitualmente). "Es evidente, explica, sobre todo en el caso que presenta el último ejemplo, que se trata de una serie de actos que ya tuvieron lugar; pero el verbo está en imperfecto porque se refiere a lo inacabado, a lo que se repite constantemente". Lo que mejor demuestra la estrecha derivación metafísica de esta gramática es algo que Kagame dice sobre el radical *li:* no se le puede emplear jamás respecto a un humano mientras se halla en la matriz materna o después que ha muerto físicamente. Tampoco es posible hablar en primera o segunda persona al emplear los perfectos, y la razón es que se considera que si un individuo habla o es interlocutor de otro, el acto de existir perdura, es decir, es inacabado.

En cuanto acabo de expresar se advierten dos circunstancias: 1) la diferencia que existe entre la realización del verbo en los idiomas afronegros y en el castellano, con predominio del *aspecto* sobre el *tiempo* en los primeros, y utilizando partículas que van antes o después del verbo, en lugar de las desinencias que nosotros empleamos; y 2) la rica y ajustada precisión que los idiomas africanos consiguen a pesar que el 'localizador" puede señalar tanto el lugar como el movimiento y el tiempo. Pero también se deducen las tremendas dificultades que el negro tuvo que vencer para enunciar la acción verbal expresándose en castellano; tan

grandes que despierta admiración que los hijos de los bozales lo lograran. Pero hay que tener en cuenta que esto ocurrió con el esclavo criollo y citadino. Los que vivieron en el medio rural, en cambio, en su mayoría fueron incapaces de dominar el verbo castellano y constituyeron un foco de permanente difusión de desaciertos gramaticales. Por eso abundan en las trascripciones que de su habla tengo, numerosos ejemplos de errores cometidos en el penoso empleo de los accidentes gramaticales. Esta situación se encuentra todavía hoy en la costa peruana, aunque en menor proporción que en otros países hispanoamericanos. No disponemos, como en algunos de estos, de piezas teatrales, relatos y novelas (salvo la contemporánea *Matalaché*, de López Albújar) en que el habla afronegra aparezca con abundancia y con toda la variedad vital del diálogo. Sin embargo, aquí y allá, en particular bajo la forma poética, se hallan oraciones y frases que muestran la incorrección gramatical que, a imitación de lo que ocurrió en España, dan cómica sazón a la literatura costumbrista. En las trascripciones hallo frecuente y numeroso el empleo incorrecto del género y del número gramaticales. En cuanto a abundancia siguen las frases en que la *persona* verbal es inapropiada para el pronombre *(yo son negra, yo son ñata)* y aquella en que el negro rechaza la irregularidad verbal, en forma semejante a como procede un niño que comienza a hablar (. . . *mi casuera con que hace yo buñuera* 'mi cazuela con que hago yo buñuelos', *trasí pa la labandera* 'traje para la lavandera agua'). Aparecen también múltiples ocasiones en las que se hace un indiscriminado empleo del infinitivo para que reemplace cualesquiera de las otras formas verbales que constituyen la conjugación del castellano. Bien se podría decir que en el habla afronegra del Perú, el esclavo sólo presenta del verbo la idea indeterminada, la abstracta generalidad que el infinitivo contiene, desnuda de cualidades y determinaciones. Al enfrentarse a la complicación verbal de nues-

tro idioma no puede dar a su pensamiento, a nuestra manera, la vida y el movimiento que en castellano adquiere mediante modo, tiempo y voz verbales. Es decir, no logra apropiarse de la *acción verbal* del español en toda su plenitud. Tiene que contenerse con dar al infinitivo una vida múltiple pero anémica, la cual se ve precisado a apuntalar mediante el ademán y la entonación sicológica.

Numerosos resultarían los ejemplos que se podrían presentar sobre el papel que el infinitivo desempeña en el habla afronegra. Me limitaré a unos cuantos procurando que el infinitivo aparezca en reemplazo de diferentes *tiempos* de la conjugación: ¡*Miano,porio, no enojá!* ¡Mi amo, por Dios, no se enoje!; *Yo no faltá a su mercé* ¡No falté a su merced!; *Buerbe pue lo que robá* ¡Devuelve, pues, lo que (me) robaste!, o... (me has, robado!; ... *para que tú te llevá* ¡para que tú te lleves!; ... *avisá tu amito yo queré vele* avisa (a) tu amito (que) quiero verlo; ... *Semian quedá* Se me han quedado; *¡No tocá tan fuerte!* ... *¡Tené paciencia! Tocá ma.* ¡No tocar (o toque) tan fuerte! ...¡Tenga paciencia!. Tocó más.

Párrafo aparte, respecto a los empleos defectuosos que de las formas del verbo castellano hacían los esclavos, merece uno de ellos que muestra la preferencia que tenían en dar relieve al *aspecto* y no a la *expresión del tiempo de* la acción verbal, característica que he mencionado al tratar de la morfosintaxis de los idiomas afronegros. En *Frutos de la educación* (1829) Felipe Pardo pone en boca de Perico, un bozal de servicio doméstico que narra la llegada de un visitante (*A la se tocá la puerta* A las seis tocó la puerta,) las siguientes palabras con que el negro se refiere a sí mismo: "*Taba a rumí la escalera*". Probablemente quienes me escuchan no las entienden. Poco en cambio, la frase sería hoy pronunciada de una manera muy semejante por un nativo de Cabo Verde que se expresara en el lenguaje que emplean los habitantes de ese archipiélago,

En la clase 7 del kikongo de El Salvador (Zaire) encuentro que aparecen agrupados los siguientes sustantivos: *dinkondo*, 'platanar'; *diwu*, 'papiro'; *disa*, 'un choclo'; *diaki*, 'un huevo'; *diambu*, 'un cambio de opiniones'; *dievwa*, 'un chacal'; *disu*, 'un ajo'; *dinu*, 'un diente'. Pero precisa notar, también, que muchos negros experimentarán asombro de que el Occidente considere una 'banqueta' como pieza que pertenece al amplio grupo categorizado como "moblaje familiar", puesto que en gran número de reinos y etnias africanos es un emblema de autoridad que sólo emplean los soberanos, jefes de tribus y personajes de alto rango social. Esto se debe a que las categorizaciones que los idiomas utilizan responden a una norma para reunir las cosas, que es una consecuencia peculiar del medio social, asunto en que poco meditan los occidentales cuando consideran con criterio etnocentrista aquellas clases nominales. La categorización que establecen las afronegras se presenta al "blanco" poco avisado, como un rasgo infantil que es fruto del "animismo" o de la "mentalidad mágico-mítica". Pero no parece que la heterogeneidad que comprenden las clases proviniera de primitivismo o esoterismo. Hasta cabría aventurar la hipótesis de que quizás fueron creadas con concepto que se adelantó a ciertos planteamientos de nuestra gramática contemporánea; y puede servir para confirmar el valor que la hiponimia tiene en el sistema clasificador del vocabulario. Me parece que los lenguajes bantús han alcanzado mediante las clases nominales una situación que resulta ventajosa si se la compara con ciertos aspectos de la estructura de otros idiomas, en cuanto a la *extensión* y la *intención* de los vocablos. Considero que los lenguajes africanos que tienen clases nominales disponen de un sistema que facilita ya sea el empleo del concepto de intención (especificador), o bien del concepto de *extensión* (generalizador). El sistema de clases permite que al enunciar un término *intensivo* o específico como 'estera', se le encasille dentro de conceptos

extensivos o generales. En castellano todas las esteras serían. simplemente, sustantivos. En el kikonko también lo son; pero con una filiación clara. Una pertenece a la clase 8, tres. a la clase 10 y otra a la clase 6. No podría yo precisar las causas que han llevado a esos ensillamientos, que pueden ser debidos al material de que cada una está hecha; por ser unas tejidas y otras cosidas; por el destino que tienen; o por otras razones. Lo que aquí importa es que la primera sílaba de los nombres que a cada una corresponde, señala la clase nominal a que pertenece la estera, de tal modo que el vocablo que denomina posee, conjuntamente, una indicación de pertenencia a una generalidad distintiva, así como también posee la idea atributiva de particularidad de cada estera. Imagino que en el hablante y en el oyente ambos conceptos acuden a su mente sin mayor esfuerzo, como ocurre entre nosotros al distinguir el género del animal si oímos *perra* o *perro.*

La mayoría de lenguas bantús se caracteriza por tener una *sintaxis de posición.* El sistema establece un orden de relaciones que posee un carácter meramente implícito pues parece que tales idiomas carecen de categorías lógicas y categorías gramaticales establecidas formalmente. El sujeto y el objeto ocupan posiciones previamente conocidas y que señalan claras diferencias entre ellos. Los determinativos toman el lugar que les corresponde según la estructura oracional. Tal arreglo facilita el adecuado empleo de los pronombres, antes o después del o los verbos, así como señala el sitio que le corresponde tomar a cada complemento con respecto al verbo o entre ellos mismos. La rigidez del ordenamiento depende del genio de cada idioma. Para el kikongo. por ejemplo, Bentley da a conocer cuarenticinco reglas que han de tenerse en cuenta al asignar a cada artículo gramatical el lugar que debe ocupar en la oración.

Lo anterior significa ya una clara diferencia respecto a la sintaxis del castellano según la cual caben muchas ma-

neras de disponer el orden de colocación de las palabras que componen una oración. Gil y Gaya trae como ejemplo una oración simple formada solamente de siete palabras que en castellano puede enunciarse de veinticuatro maneras sin que pierda su sentido. Mas tal diferencia entre nuestro idioma y el afronegro es menos notable que la resultante de cierta modalidad sintáctica del kikongo que establece una característica cuyos alcances no tiene equivalencia en español. El sustantivo ejerce el señorío en la oración. Pero esto ocurre por delegación de la clase nominal a la que pertenece, la que lo inviste de poder y, como símbolo de la categoría que le ha otorgado, le permite que use al comienzo de su nombre ese elemento que los europeos llamaron "prefijo nominal" y que constituye el emblema de cada clase. El sustantivo, a su vez, impone ese prefijo a toda palabra que entre con él en relación ocacional, cualquiera que sea el lugar que ocupe. Esta suerte de tatuaje de clan se incorpora a la estructura léxica de varias palabras o, por lo menos, obliga a otras a registrarse en las huestes del sustantivo; pero en uno u otro caso impone un rendimiento de pleitesía que condiciona la manera en que cada palabra actúa en la frase. Como tal símbolo de enfeudamiento es externo, la simple enunciación del sustantivo que lleva como un emblema el prefijo de clase, es como una clarinada que llama a los suyos. No cabe vacilación y no se producirá ningún entrevero en la estructura de la frase. Mas no es esto todo. A causa de la importancia que el tono presenta en la mayor parte de los idiomas afronegros, puede considerarse como el núcleo del fenómeno de relaciones entre los niveles fonético, fonológico y sintáctico, y del sintáctico con los rasgos prosódico. Dentro de la sintaxis de posición de las lenguas bantús cabe una compleja concordancia fonológica. Esto se debe a que en el kikongo, por ejemplo, las palabras, elementos funcionales llenos de vitalidad, contienen los tonos semánticos inherentes a cada radical, que parecería que se hubieran osificado

en las sílabas con el objeto de ofrecer una firme estructura a las palabras, diluyendo en éstas su energía y dándoles una personalidad que las independiza las unas de las otras. Pero cuando las palabras pasan a formar parte del conjunto coherente de la frase, hasta el señorío de la clase nominal es avasallado por una monarquía más amplia: aquella que la *clase tonal* rige. Los tonos ascienden ahora a las situaciones de mayor prominencias: del rango fonético pasan al rango fonológico. Recuperan la vitalidad que cedieron para fortalecer la individualidad de la palabra, quien pierde libertad. Con dinámica energía atacan a las sílabas aquí y allí, produciendo en las palabras cambios fundamentales no sólo en cuanto a su melodía sino hasta en su significación. En esta forma el tono provee a ese lenguaje de un elemento dotado de gran vitalidad y de trascedental categoría sintáctica, que al proporcionar a la oración una gama amplia de matices gramaticales, posee la capacidad de aflojar la rigidez que de otra suerte podría tener la sintaxis de posición. Tales características hacen la sintaxis del kikongo tan diferente de la sintaxis del castellano que no resulta fácil presentar en forma resumida un cotejo entre ellas.

En los lenguajes afronegros (especialmente en los bantúes) el tono es el elemento más eminente. Cualquiera que sea la tesitura de una voz humana, la altura o bajura a que llegue la pronunciación de un fonema con respecto a la media normal del individuo, constituye un rasgo capaz de establecer una diferencia con respecto a otro fonema igual en todo menos en el tono. Esto ofrece posibilidades múltiples porque no sólo se tienen en cuenta los picos y las depresiones: también se consideran el sentido de los declives y la dirección del movimiento tonal. Un extraño a esos lenguajes encuentra dificultades para aislar el acento de altura como procedimiento funcional, por su alternancia con los efectos producidos por las variaciones en intensidad y en duración que también se emplean para dar la expresión lingüistica perfectamente ade-

cuada a una idea; pero puede vencer tal dificultad estudiando las bien definidas reglas según las cuales el idioma actúa. Al nativo no le ocasiona inconvenientes y, por otro parte, pone a su alcance una inusitada riqueza de formas sintácticas de construcción. La preminencia de ese elemento sintáctico llevó a Westermann a denominar "lenguajes tonales" a los idiomas afronegros que utilizan ampliamente la altura para diferenciar significados (en efik *apka* es 'río', 'primero' y 'él mueve', según la relación de alturas que se establezca entre las sílabas; y en ewe *havi* puede ser 'cerdo joven' o 'amigo') o bien formas gramaticales (en ibo, según las alturas de sus tres sílabas, *onezu* es 'él roba', '¿roba?' o 'no roba')

Si de inmediato percibimos como insólito el hábito lingüístico de un natural de Francia que se expresa en español, aunque en este caso se trata de alguien cuyo idioma nativo es primo del nuestro, resulta explicable que dada la gran diferencia de entonaciones, al hombre blanco del Perú le pareciera infantil o hasta salvaje la línea melódica que el esclavo utilizaba para expresarse, y que en el negro existiera similar sentimiento respecto al idioma que oía. No puedo adentrarme aquí en detalles sobre esta situación. Es suficiente que exprese que como correspondía a un grupo humano de alto dinamismo sicológico, de inquieto carácter, de vida social desarrollada en tensión síquica, el lenguaje afronegro mostraba, también en este aspecto, una gran diferencia con el castellano. De entonación variada, en muchas palabras puede haber hasta cuatro o cinco picos tonales, no sólo por razones síquicas sino además por la necesidad de emplear tonalmente cualidades melódicas que expresen, por ejemplo, una gran distancia, desenvolvimiento rápido, una orden, etc. Esto sonó para el español como gritería, por razones muy explicables. Salvo en lo que concierne al acento de expresividad, del cual sólo el bajo pueblo abusaba, el castellano peninsular que al comienzo hablamos en el Virreina-

to, no muestra variaciones acentuales pronunciadas, porque los cambios que en sílabas y palabras produce el acento de intensidad se diluyen, primero, en el grupo fónico y, luego, en la entonación del conjunto de la frase. La voz parte de una nota que suele ser algo más baja que el tono normal, se eleva para alcanzar el normal en la primera sílaba acentuada y se mantiene horizontal en el medio, con ligeras ondulaciones hasta que en la última sílaba acentuada asciende o desciende según la clase del enunciado (afirmación, pregunta, mandato). Tal equilibrio da al discurso digna gravedad. Que éste, no fue el resultado de la normalización gramatical que comenzó el siglo XVI, sino un reflejo del espíritu español, se constata sin necesidad de recurrir a la gramática histórica. En un documento literario como el *Mío Cid*, que es poesía de juglar y medioeval, ya aparece la grandeza sin énfasis que permite exponer agravios y exigir reparaciones del honor, con habla que rechaza toda estridencia.

No terminaban allí las diferencias, como se advierte al leer los clásicos españoles. En el castellano de los siglos pasados el discurso ha preferido las frases largas. La intención sicológica contenida en las oraciones tenía que mantenerse latente en los períodos muy prolongados, hasta llegar a la culminación final, mediante comas y puntos y comas, signos ortográficos que en el kikongo, por ejemplo, casi no se emplean. Pero sucede que en esos grandes escritores españoles la energía del fuego cerebral que alimenta el alambique del lenguaje, se regula mediante la intensidad expresiva de la oración que debe resultar acendrada, pura, libre de excrecencias, sin palabras o sílaba superflua. Por el contrario, en la civilización de la oralidad, que por serlo ha carecido de la palabra en forma de símbolo gráfico, es el sonido el elemento que impera, sin que exista ningún acatamiento a la escritura como valladar sólido y permanente. Quizás a ello se deba que se hallen pronunciadas diferencias entre el kikongo y el castellano. En el lenguaje afronegro se recha-

za la frase de sólo una palabra, y en vez de *nkwiza* 'vengo' se utiliza *nkwisa nkwisa* 'viniendo vengo'. La frase muy corta no es elegante y en la comparación que lleva adverbios y adjetivos, por ejemplo, se emplea el camino prolongado: 've más ligero' es *kwende malembe ko* ('no vayas lentamente') y 'hazlo más largo' es *kuvangi kio kiandwelo ko* ('no lo hagas pequeño'). Puede ser influencia afronegra un alargamiento del discurso que se advierte en nuestra costa, por el goce que produce la abundancia de palabras, en especial si son "bonitas", y aunque no añadan a lo dicho nada conceptual, pese a que introduzcan en la oración elementos semánticamente inapropiados. Esta sobrevivencia se halla bien ejemplarizada en una frase en que el mulato *Compadre Guisao,* de Alcalde Mongrut, hace memoria de una mujer: "Cada que la recuerdo se me rejuvenece el alma y se me activa la circulación de la remembranza". Tal actitud mental y esta técnica locutiva, por asociación de ideas me lleva a un grupo bantú que habita el sud-oeste del lago Victoria. Farb ha comentado que los rundi emplean en su discurso las reglas del *imfuva* y la estrategia del *ubgenge* para decir algo que puede estar lejos de la verdad, pero que permite obtener el fin que se persigue, mediante el empleo de una expresión poética y elegante. Dice que un mendigo que se cubre con harapos y tiene el calzado roto, no pide a alguien dinero para comprar zapatos nuevos. Le pronuncia, mas bien, un pequeño discurso sobre cómo no debe ocultarse la desgracia propia pues tarde o temprano se descubrirá. Añadirá que él, el mendigo, conoce a un pobre viejo enfermo que lleva en el cuerpo una lanza y a quien no puede salvarse. A continuación hará notar que su roto calzado sólo se ajusta aún al pie gracias a una "lanza": un imperdible. Parecería que estuvieran relacionadas con lo que precede, las causas que llevaron a nuestro pueblo a crear el verbo *palabrear,* que no tiene antecedentes españoles, pues es errónea la suposición de que pueda haberse originado en

'apalabrar', si se atiende a su origen y a su significado. En los comienzos del siglo XVI y en la región noroccidental del Africa, los portgueses convirtieron en *palavra* el término local *palabe* (con tono agudo medio uniforme en la primera *a* y que quería decir 'asunto', 'proceso'), "*provavelmente porque en todos os negocios os negros discursan a valer*", según un viajero de aquella nacionalidad. *Palabe* pasó al inglés de la trata de esclavos como *palaver*, al francés como *palavre*, y en el Perú, muy probablemente, formamos el verbo. Nuestro verbo significa hablar mucho, más por el placer y entretenimiento que ello proporciona, que para conseguir algo a base de que se cuenta con la buena disposición receptiva en que el embrujo de las palabras coloca al oyente. Obliga, por cansancio, a conceder lo pedido. Quebranta la voluntad del padre de familia, del patrón, o del profesor que inicialmente se ha propuesto castigar una falta, porque mueve a la piedad, o porque provoca una sonrisa ante el borboteo de razones justificatorias que se presentan especiosas. Como un alucígeno, hace "volar" a la hembra hacia paraísos imaginados, con el fin de conseguirla en rendición sexual. Ha sido, incuestionablemente, un intuitivo sicólogo social quien creó la frase con que se hace propaganda a una bebida que se elabora en Lima: "Conversa que te conversa... ¡Cerveza Cristal!".

Llego al final de este discurso, alentado por la esperanza que la benevolencia que los señores Académicos han mostrado al admitirme a compartir sus elevedos propósitos y afanes, se haga extensiva al enjuiciamiento de cuanto he tenido el honor de exponer ante ellos. Les ruego que consideren mi disertación teniendo en cuenta la finalidad que persigue, la cual, repitiendo lo que he dicho antes, es sugerir algunas hipótesis de trabajo. Tal objetivo implica que en ningún caso haya intentado presentarles conclusiones definitivas. Aún las ideas que hayan podido aparecer en forma muy afirmativa, deben considerarse como proposiciones

enunciadas para suscitar un interés en el asunto tratado, a fin de que personas más capacitadas que yo estudien las características que la aculturación lingüistica del esclavo afronegro presentó en nuestra zona litoral. Es este un fenómeno que forma parte de otro más amplio y que por espíritu justificieron debe ser esclarecido: el verdadero papel histórico que ese *ser humano* ha desempeñado en el Perú.

Se deja constancia de que en varios casos no se han empleado, en la impresión y con respecto a los vocablos afronegros, los acentos tonales que el autor consignaba en su manuscrito. La razón es que se carece de los símbolos adecuados ya que es la primera vez que se encuentra la necesidad de utilizarlos en el Perú.