

lexis

Vol. XXXIII (I) 2009

revista de lingüística y literatura

DEPARTAMENTO
DE HUMANIDADES



FONDO
EDITORIAL

El habla de los afroparaguayos: un nuevo renglón de la identidad étnica

John M. Lipski

Universidad del Estado de Pennsylvania

RESUMEN

El presente trabajo presenta un estudio etnolingüístico de tres comunidades afroparaguayas: Emboscada (fundada en el siglo XVIII por pardos libres) y Camba Cua y Laurelty (fundadas en el siglo XIX por soldados negros libres que llegaron con el general uruguayo José Gervasio Artigas). Los datos confirman la existencia de configuraciones lingüísticas que establecen vínculos claros con otras comunidades de habla afrohispanicas, entre ellas el Valle del Chota (Ecuador), los Yungas (Bolivia), Sama-Las Yaras (Perú), el Chocó (Colombia) y Helvécia (Brasil). Entre las características claves se destacan los plurales invariables y con una sola marca de plural (las persona, los militar), los verbos invariables para persona y número y la ausencia del género nominal femenino (loh mujere, algún comida).

Palabras clave: afroparaguayo - afrodescendiente - lenguas criollas - habla bozal

ABSTRACT

The present work offers an ethnolinguistic study of three Afro-Paraguayan communities: Emboscada (founded in the 18th century by free blacks), and Camba Cua and Laurelty (founded in the 19th century by free black soldiers who arrived with the Uruguayan general José Gervasio Artigas). The data confirm the existence of linguistic structures that link Afro-Paraguayans with other Afro-descendent communities, such as the Chota Valley (Ecuador), the Yungas (Bolivia), Sama-Las Yaras (Peru),

Chocó (Colombia), and Helvécia (Brazil). Among the principal traits are invariant plurals with a single plural marker (*las persona, los militar*), verbs invariant for person and number, and lack of feminine gender concord (*loh mujere, algún comida*).

KEYWORDS: Afro-Paraguayan - Afro-descendent - creole languages - bozal language

Introducción

La reconstrucción del aporte africano al español de América es una de las tareas más importantes dentro de la dialectología. Hasta ahora los principales planteamientos sobre las posibles huellas lingüísticas afrohispanicas se han basado bien en documentos literarios de siglos pasados —en su mayoría parodias e imitaciones hechas por autores blancos— bien en las comunidades negras de las naciones hispanoamericanas, donde solo quedan remanentes parciales de lo que puede haber sido un antiguo dialecto “afro”. La búsqueda de fragmentos auténticos del lenguaje empleado dentro de las comunidades afrohispanicas en tiempos coloniales se ve obstaculizada por la escasez de muestras vivas de lenguaje reestructurado. Como es bien sabido, el africano que adquiría el español de adulto raras veces alcanzaba un dominio completo, sino que hablaba con las características de una segunda lengua: lapsos de concordancia, un léxico limitado, modificaciones fonéticas de acuerdo a las lenguas de base y una morfosintaxis simplificada. El africano que hablaba el español con dificultad se conocía como *bozal* y se ha producido un nutrido debate en torno a la posible consistencia del habla bozal a través del tiempo y el espacio y la posibilidad de que el español pidginizado de los bozales se haya convertido en lengua criolla como el palenquero del Palenque de San Basilio, Colombia, y el papiamento de Curazao y Aruba. Lipski (2005a) resume los principales puntos del debate.

Dejando al lado las imitaciones literarias —que pueden ser válidas como testimonios sociolingüísticos pero no reflejan el lenguaje real— para obtener muestras confiables del habla afrohispanica de antaño es necesario estudiar los vestigios lingüísticos posbozales

que se encuentran en las comunidades de habla afrolatinoamericanas más aisladas. El trabajo que se desenvuelve a continuación presenta datos recién obtenidos en una comunidad nunca estudiada dentro del marco de la lingüística afrohispanica, como complemento a los trabajos existentes.

1. Los africanos en el Paraguay colonial

La presencia de africanos esclavizados en el Paraguay nunca fue considerable, aunque hacia el final del período colonial alcanzaba casi un 11% de la población nacional (Pla 1972; Argüello Martínez 1999; Boccia Romañach 2004; Williams 1974).¹ Frente a las inevitables presiones demográficas, los descendientes de los afrocoloniales paraguayos son escasos y apenas visibles en aquella nación de perfil netamente euro-mestizo.² Poco se sabe del tráfico de africanos al Paraguay colonial, salvo los datos más fundamentales, que implican el puerto de Buenos Aires así como el contrabando a través de Brasil como las principales fuentes de mano de obra africana. Según los pocos documentos que informan sobre la esclavitud durante el período colonial, podemos deducir que la cantidad de africanos bozales era muy pequeña después del siglo XVII (Cooney 1995); en efecto los viajeros suizos Rengger y Lompchamp (1828), en sus comentarios sobre un viaje al Paraguay en 1825, afirman que la mayoría de los negros paraguayos en aquella época eran criollos, ya que “desde hace mucho tiempo no se han introducido negros bozales” (Boccia Romañach 2005: 80). Los mismos autores declaran (1828: XIX) que “se hallan muy pocos negros en el Paraguay, tanto libres, como esclavos”. Pastor Benítez (1955: 81) nota la baja presencia de

¹ Un indicio indirecto de la presencia de africanos en el Paraguay colonial es la costumbre de llevar máscaras que originalmente representan rostros negroides en ciertos días festivos (Pla 1972: 168). Estas figuras enmascaradas eran conocidas como *Kamba Ra'angá* ('figura de negro' en guaraní), y la tradición se ha mantenido hasta el momento actual en algunas comunidades paraguayas (Colombino 1986).

² Durante la dictadura del doctor Gaspar Rodríguez de Francia (1814-1840), se declaró que los blancos no podían casarse con otros blancos, sino solo con negros, mulatos e indios (Williams 1971: 272), acelerando aun más el inevitable proceso de mestizaje.

la esclavitud en el Paraguay colonial, debido a la ausencia de minas y grandes plantaciones: “La esclavitud era más bien casera; los siervos adoptaban el apellido del dueño. Las paraguayas prefieren amantarse al hijo, antes de confiarlo al aya negra”. Sin embargo hay noticias de negros bozales en el Paraguay hasta bien entrado el siglo XIX, y aun tenemos noticias del cimarronaje en algunos pueblos (Argüello Martínez 1999: 67) y aun un documento jurídico de 1789 que atribuye a un negro africano un lenguaje reducido (Argüello Martínez 1999: 95): *¡Sargento! ¡No haber de llevar!*

Durante el período colonial, la mayor concentración de afrodescendientes se encontraba en Asunción. También se fundaron varios pueblos de negros esclavizados y libres, que todavía existen pero con pocos vestigios de la población afrodescendiente. Según un estimado en 1682 los negros representaban un 6% de la población nacional y un 11% de la población de Asunción (Argüello Martínez 1999: 69). Un censo de los pardos llevado a cabo en 1782 reveló 10.838 negros esclavizados y libres (Pla 1972: 36); en 1790 Azara (1904: 426) reconoció unos 10.000 negros y mulatos en Paraguay, entre cautivos y libres. Natalicio González (1938: 216) declara sin citar sus fuentes que “En 1790 existían en el Paraguay cinco blancos para cada negro, mientras que en Buenos Aires esa proporción era de cinco a cinco y en el resto de la América española, de un blanco para cada cuarenta y cinco africanos”. Para 1800 la población de negros esclavizados y libres era de 11.000, casi 11% de la cifra nacional. Cuando se considera que un 31% de la población era indígena —entre ellos muchos que no participaban en la cultura hispánica— la proporción de la población negra sube a casi 18% (Andrews 2004: 41). Un censo de jóvenes entre las edades de 11 y 16 realizado en 1854 detectó 385 niños blancos y 294 niños *pardos* (Pla 1972: 33). En la década de 1860 se estimaba que un 10% de la población paraguaya era negra o mulata (Pla 1972: 37; Rout 1976: 206). Según un estimado de 1925, había unos 10.000 paraguayos de ascendencia africana definitiva; otro estimado de 1935 sugería una cifra de 31.500, y en 1951 un estimado extraoficial daba en 3,5% la proporción nacional de afrodescendientes (Rout 1976: 208).

2. Los afroparaguayos contemporáneos: invisibles por ser invisibilizados

A pesar de estas cifras, para los comienzos del siglo XX la población afroparaguaya había disminuido hasta tal punto —sobre todo en las ciudades— que muchos paraguayos creían sinceramente que no había negros en el Paraguay. Así por ejemplo el historiador paraguayo Juan Stefanich había comentado la ausencia de una población negra en Paraguay, al describir un viaje a Lima, Perú en 1912 para asistir a un congreso de educadores: “El bajo pueblo ofrece idénticas analogías con la nuestra. Hay, sin embargo, en sus filas elementos exóticos, que no existen en nuestro país. Chinos y negros” (Stefanich 1914: 88). Alrededor de 1970 el historiador afroestadounidense Leslie Rout declaró que “As far as most citizens in the capital city are concerned, the total physical assimilation of the Afro-Paraguayan has already occurred” (Rout 1976: 208). Rout había visto unos residentes de aparente origen africano cerca del río en Asunción, pero huyeron cuando Rout los llamó (según Rout, habrían pensado que él era brasileño). Aun en la primera década del siglo XXI persiste la noción de que el Paraguay no tiene una población negra, a pesar del amplio reconocimiento del grupo cultural Ballet Kamba Cuá, que presenta espectáculos de música y danza a través de Paraguay y en los países vecinos, y cuya celebración de San Baltasar el 6 de enero atrae espectadores de toda la nación. Para combatir la invisibilidad de los afroparaguayos un grupo de activistas, encabezado por Lázaro Medina, director del Ballet Kamba Cuá y presidente de la Asociación Afroparaguaya Kamba Cuá, y José Carlos Medina, director de desarrollo de Kamba Cuá, organizaron un censo de los afrodescendientes paraguayos, enfocando tres comunidades de reconocida presencia afroparaguaya: Camba Cua, en las afueras de Asunción; Kamba Kokué, en las afueras de Paraguari; y la ciudad de Emboscada (AAPKC 2008). El censo contó con el apoyo de la Fundación Interamericana de los Estados Unidos y Mundo Afro de Uruguay. Los resultados finales revelan que en Camba Cua residen unos 418 residentes; en Kamba Kokué unas 385 personas, y

en Emboscada 2686 en la zona urbana y 4524 en el área rural, todos de declarada ascendencia africana; la cifra total es de 8.013 afrodescendientes paraguayos. Esta cifra es incompleta, una fracción de la cantidad total de afrodescendientes paraguayos: el censo no alcanzó a todos los residentes, sobre todo de Emboscada; algunos residentes encuestados no se identifican como afrodescendientes; hay otras concentraciones de afrodescendientes paraguayos así como individuos de origen africano por todo el país que no fueron incluidos en el censo. Es imposible estimar la verdadera cantidad de afrodescendientes en el Paraguay contemporáneo, pero las investigaciones de Lázaro Medina sugieren que fácilmente se duplicaría la cifra del censo de 2007. El presente trabajo se enfocará en las tres comunidades afroparaguayas identificadas en el censo de afrodescendientes, así como la pequeña comunidad de Laurety, vecina de Camba Cua y que comparte la misma historia. La razón de esta selección es que si quedan matices sociolingüísticos afroparaguayos, han de encontrarse exclusivamente en los núcleos poblacionales autoidentificados como de afrodescendientes.

Todos los afrodescendientes paraguayos hablan guaraní, al igual que los demás paraguayos. No hay hablantes monolingües del guaraní pero los residentes de edad avanzada hablan el castellano como segunda lengua y algunos lo hablan con dificultad. Sin embargo, según los testimonios personales y los datos históricos la lengua castellana nunca desapareció del todo de los hogares de Camba Cua, Laurety y Kamba Kokué razón por la cual pueden existir remanentes del habla bozal poscolonial. También se sabe que el Dr. Francia acogió a muchos negros prófugos del Brasil, entre los cuales figuraban bozales que hablaban un portugués pidginizado (Pla 1972: 28-29, 48-52; Boccia Romañach 2004: 233-234), que también puede haber influido en el dialecto afroparaguayo de Camba Cua y Laurety. Debido al aislamiento y la marginalidad de las comunidades afroparaguayas, condiciones socioculturales que favorecen la retención de elementos etnolingüísticos de generaciones anteriores, es interesante estudiar el habla afroparaguaya contemporánea para evaluar el posible aporte del habla bozal y posbozal del siglo XIX.

3. El pueblo de pardos libres: San Agustín de la Emboscada³

Durante el período colonial se fundaron varios pueblos de negros esclavizados y libres en Paraguay, principalmente como resultado de la hostilidad de los grupos indígenas. El primer pueblo de negros paraguayos, Tabapy (hoy llamado Roque González de Santa Cruz) fue fundado en 1653 (Silva 2005: 36; Williams 1977).⁴ Otros pueblos negros fundados en la misma época son Areguá y Guarambaré; hoy en día quedan muy pocos afrodescendientes en Tabapy, Areguá y Guarambaré y no hay conciencia de sus orígenes afrocoloniales. Alrededor de 1740 (las fechas sugeridas oscilan entre 1740 y 1744) se fundó el pueblo de San Agustín de la Emboscada, debido a los constantes ataques de los indígenas mbayás. Un destacamento de negros y pardos libres fue trasladado de Tabapy a Emboscada; otros llegaron desde las comunidades religiosas de Asunción. Aparentemente los negros y mulatos reubicados en Emboscada recibieron su libertad condicional por medio de unos amparos oficiales, a fin de que participaran en las guarniciones militares; por lo tanto, Emboscada se conoce como el pueblo de los pardos libres, a pesar de que muchos de los pobladores originales eran negros esclavizados (Blujaki 1980; Granda 1983). Azara (1904: 47-49, 61-62, 69) en un relato publicado en 1790 describió la población negra y mulata de Emboscada, Areguá y Tabapy, que todavía era notable hacia finales del siglo XVIII. Hoy día Emboscada es una ciudad moderna de tamaño mediano (casi 13.500 habitantes según el censo de 2002). Aunque el censo de afrodescendientes de 2007 encontró que el 58% de la población de Emboscada es de origen afrocolonial, hay poca conciencia colectiva de ser afrodescendientes, fuera de algunas celebraciones en días feriados. La formación de la Misión de Afrodescendientes de

³ Las encuestas en Emboscada se llevaron a cabo en junio 2008. Agradezco a Patricio Zárate, de la Misión de Afrodescendientes de Emboscada

⁴ En 1813 unos cuarenta hombres negros y mulatos fueron enviados a la fuerza de Tabapy a la frontera norte del Paraguay para formar la comunidad fortificada de Tevegó (Williams 1971; Viola 1986: 142-156); esta comunidad experimental duró poco tiempo y no sobrevivió la Guerra de la Triple Alianza de 1864-1870.

Emboscada es un evento reciente y todavía no se ha pasado al rescate de los posibles elementos folclóricos que puedan quedar en la comunidad. Hay que reconocer que aunque el núcleo urbano de Emboscada comparte completamente los patrones de vida de cualquier ciudad paraguaya, algunas vecindades rurales (por ejemplo, Minas) son más marginadas y contienen poblaciones más concentradas de afrodescendientes. Ya que los últimos bozales nacidos en África habrían desaparecido de la región de Emboscada por lo menos hace unos 250 años, no quedan remanentes de lo que puede haber sido un antiguo dialecto afrocolonial; el habla de los emboscadeños no se diferencia de acuerdo al origen racial sino conforme su estatus socioeconómico y su nivel de escolaridad.

4. La comunidad afroparaguaya de Camba Cua⁵

Además de los descendientes de africanos esclavizados en el Paraguay colonial, el país cuenta con otras comunidades de afrodescendientes que remontan a las primeras décadas de la independencia, cuando el general uruguayo José Gervasio Artigas se exiló en el Paraguay en 1820, llevando consigo unos 250 soldados negros. El dictador paraguayo Dr. Gaspar Rodríguez de Francia le concedió tierra y asilo político, para después enviar a Artigas al exilio interno lejos de Asunción. Francia reubicó a los lanceros negros en varias comunidades, siendo la más grande Lomas Campamento (o Campamento Loma) —conocida por su nombre popular en guaraní Camba Cua (cueva o agujero de los negros)— en las afueras de Asunción. La comunidad de Camba Cua todavía existe, y el censo de afrodescendientes de 2007 contó unos 418 residentes y 89 viviendas. En 1967 los residentes de Camba Cua fueron despojados de la mayoría de sus tierras por agentes de la dictadura del Gral. Stroessner (Machado

⁵ Las encuestas en Camba Cua se realizaron en mayo de 2006 y en mayo y junio de 2008. Ofrezco mi profundo agradecimiento a Lázaro Medina, Carlos Medina, Eulalia Medina, Santiago Medina, Julia Elena Sánchez Medina y todos los residentes de la comunidad de Camba Cua, quienes me brindaron su colaboración y su apoyo durante mis visitas. Los resultados preliminares se presentan en Lipski (2006d).

2000; Montañó 1997: 201-210; Carvalho Neto 1971: 29-130; Cooney 1995). Frente a la imposibilidad de vivir de la tierra los negros de Camba Cua se han visto obligados a buscar trabajo en Asunción y otros poblados cercanos, las mujeres en el servicio doméstico y los hombres en la construcción. Aunque dentro de la comunidad se mantiene una clara identidad étnica como afrodescendientes, el gobierno paraguayo no reconoce a la comunidad como enclave étnico y por lo tanto los residentes siguen sumergidos en la pobreza. Hoy en día la comunidad cuenta con una escuela primaria pero los residentes de edad avanzada son en su mayoría casi analfabetos. A partir de la década de 1990 los dirigentes de la comunidad se vincularon a los movimientos activistas de afrodescendientes a través de Hispanoamérica; formaron la Asociación Afroparaguaya Kamba Cuá y el Ballet Folklórico de Kamba Cuá, un conjunto artístico que ha recibido una amplia acogida dentro y fuera del país.⁶ El 6 de enero se celebra la fiesta de San Baltasar con los bailes y los tambores tradicionales y llegan turistas y dignatarios paraguayos y de países vecinos para festejar al caserío de Camba Cua. A pesar del éxito artístico y los reportajes escritos y filmados por los medios de comunicación paraguayos los afrodescendientes de Camba Cua todavía enfrentan una vida llena de escasez y esperanza frustrada.

5. Los otros “Artigas-cue”: Laurelty

Hay otro grupo más pequeño de “Artigas-cue” (los que llegaron con Artigas) en la vecina comunidad de Laurelty, hoy día un barrio marginal de unas pocas cuadras de calles de tierra y casas humildes, de la limítrofe ciudad de Luque. A diferencia de los afrodescendientes de Camba Cua, en Laurelty se ha perdido casi toda la conciencia de su origen, menos la celebración anual de San Baltasar en la capilla del

⁶ El grupo ha grabado un DVD de su actuación, que se publicará en breve. Varios videos caseros del Ballet Folklórico de Kamba Cuá se encuentran en YouTube, bajo las palabras claves “Kamba Cuá”. La revista electrónica *Quilombo* ha publicado un documental radiofónico sobre los afroparaguayos de Kamba Cuá: <<http://www.revistaquilombo.com.ar/revistas/38/q38.htm>>.

Santo Rey. Durante un tiempo las comunidades de Camba Cua y Laurelty mantenían lazos estrechos y competían de forma amistosa para la celebración de San Baltasar, pero en la última generación estos contactos han desaparecido. Los activistas de la Asociación Afroparaguaya Kamba Cuá reconocen el parentesco de los afrodescendientes de Laurelty y piensan incorporar a los residentes en los programas de reivindicación de los derechos civiles, donde también se celebra el día de San Baltasar y donde hay un activismo incipiente entre los afrodescendientes.

A pesar de que los residentes de Camba Cua y Laurelty reconocen sus orígenes comunes en el exilio del cacique uruguayo Artigas, las referencias bibliográficas son muy confusas. Algunas mencionan solo Laurelty aunque Camba Cua es más conocido; otras citas confunden Laurelty y Camba Cua o afirman que los dos nombres se refieren a la misma comunidad. Montaña (1997: 204) observa con ambigüedad que “El que sean dos las denominaciones que han superado el paso del tiempo, es un motivo elocuente de que se piense en la existencia de dos poblaciones [...] Quienes han logrado rescatar algún aspecto de aquellas poblaciones no han sido lo suficientemente claros en lo referente a individualizar una y otra”. Cita a Lázaro Medina (de una entrevista de 1 noviembre 1996): “uno de los descendientes de aquellos Cambá Cuá, Lázaro Medina, nos ha asegurado la supervivencia de las dos comunidades en forma independiente”. Así, por ejemplo, Rout (1976: 208) habla de una sola comunidad afroparaguaya en Laurelty “which was started in 1820 by fifty black and mulatto followers of the vanquished Uruguayan patriot, José Artigas”. Su visita a Laurelty en la década de 1960 le convenció de que “the time of the disappearance of the last black person in the settlement cannot be far off”. Granda (1983: 231, nota 1), quien había vivido en Asunción, afirma que “En el municipio de San Lorenzo existe otro núcleo de población negra, Laurelty. Pero su origen es exógeno, ya que surgió como tal a consecuencia del asentamiento en dicha área de un grupo de negros uruguayos que acompañó a Artigas en su destierro al Paraguay durante la dictadura del doctor Francia”. El musicólogo paraguayo Sánchez Quell

(1947: 189), compositor de una obra musical basada en la fiesta de San Baltasar, al describir la Asunción colonial, habla de “la aldea de negros denominada Laurelty [...] uno de los sitios donde se habían establecido. Allí celebraban anualmente la tradicional fiesta de San Baltasar, el Rey Mago negro [...] enorme cantidad de gente iba llegando a la capilla de Laurelty, donde se veneraba la imagen de San Baltasar”. Decoud (1930: 18) describe la comunidad afroparaguaya de Laurelty como “distante como dos leguas de la capital, en la jurisdicción del departamento de San Lorenzo del Campo Grande, sobre la orilla de una abra o cañada que, por un extremo, comunicaba con la calle pública que une dicho pueblo con el de Luque y, por el otro, con el campo llamado Ñu Guazu (Campo Grande)”. Dice que el nombre *Campamento* resulta de la exclamación de los guraníes que dijeron ¡*Cambá, memetéro chamento!* ‘de verdad son negros’; “estos vocablos nativos, con el transcurso del tiempo, fueron transformándose hasta quedar definitivamente castellanizado, bajo el nombre de ‘Campamento’, el cual conserva hasta hoy, existiendo siempre algunos de los descendientes que dieron origen a tal denominación, que muchos aún están radicados en las tierras que fueron de sus remotos antepasados...”. Decoud (1930: 13) describe la fundación de Laurelty en 1843 sobre el camino entre San Lorenzo y Luque. Bejarano (1960: 63) habla de “una imagen del SANTO REY Baltazar, a quien un año festejaban en Campamento Loma o Kambakuá, y otro año en Laurelty, compañías próximas habitadas por sus familias, descendientes de los negros que acompañaron a Artigas”. Continúa: “Tanto los de Laurelty (pasando San Lorenzo), como los de Campamento Loma (al norte del Colegio Nacional de Agronomía Mariscal Estigarribia), se esfuerzan en hacer fiestas mejores que los contrincantes” (1960: 64). Ruiz Rivas de Domínguez (1974: 251) menciona Campamento Loma (Cambacua) y Laurelty como comunidades distintas. “Un pequeño grupo de familias negras se ubicó en *dos* compañías de la ciudad de San Lorenzo, denominadas Campamento Loma o Cambacua (cueva de negros) y Laurelty”. Boettner (1956: 192) explica así: “Los negros de Artigas, es decir, los que lo acompañaron cuando se expatrió en el Paraguay,

fueron ubicados cerca de San Lorenzo. Hoy persisten dos comunidades llamadas Loma Campamento y Laurely. No pasan de pocas familias. El pueblo designa esos sitios como CAMBACUÁ (Cueva de negros). Tienen algunos ritos negros para el día de San Baltazar [...] usan tambores para las procesiones, atavíos rojos, coronas de reyes [...] el tiempo ha borrado los recuerdos africanos”. Pereda Valdés (1964) observa que “En el Paraguay, a dos leguas de la ciudad de Asunción existe un lugar llamado Laurely también denominado Cambá Cuá [...] donde habita desde hace muchos años un núcleo de descendientes de africanos que mantienen sus tradiciones”. Pereda Valdés (1964) cita un artículo de Félix Cáceres (1964), quien a su vez cita al historiador paraguayo Juan Stefanich sobre la fundación de Laurely por soldados negros del ejército artiguista. Según Carvalho Neto (1971: 109), quien había realizado encuestas en Camba Cua en la década de 1960, “El actual negro paraguayo vive en colonias de negros, geográficamente distantes entre sí [...] tuvimos referencias de las siguientes: Campamento o Campamento Loma o también Campamento Laurely, Emboscada, Camba-Cuá, Lavretá, Fernando de Lamora y San Baltasar. Sin embargo nos dijeron que hay otras más, inclusive una en la cual los negros hablan el guaraní pero también el alemán, por la proximidad con una colonia alemana [...] Campamento Loma o Laurely es aún hoy aquel mismo sitio donado por el dictador Francia a algunos de los negros orientales que acompañaron a Artigas al Paraguay en 1820”. Rodríguez (2001) solo menciona la comunidad de Camba Cua en sus referencias a los afroparaguayos descendientes de los soldados artiguistas. En sus viñetas literarias, el escritor uruguayo Galeano (1984: 149-150) solo se refiere al “Campamento Laurely” al hablar de la llegada de los soldados artiguistas al Paraguay.

La cantidad de referencias confusas sobre la identidad de Laurely se ve reflejada hoy en día en numerosos sitios de la red y sirve para subrayar la dificultad en investigar la historia de los grupos más marginados. Aunque pocos residentes de Laurely se identifican con la cultura de los afrodescendientes, su grado de marginalidad sociocultural sugiere la posibilidad de unas retenciones etnolingüís-

ticas que remontan a la época en que llegaron los soldados afrouruguayos.

7. La comunidad afroparaguaya de Kamba Kokué⁷

Como resultado de las investigaciones que antecedian al proyecto del censo de afrodescendientes paraguayos, se dio a conocer la existencia de una pequeña comunidad negra que no había figurado en las descripciones anteriores y que no era conocida de los demás paraguayos de origen africano. Se trata del barrio de Kamba Kokué en las afueras de la ciudad de Paraguari, a unos 70 km al sureste de Asunción. Este barrio, cuyo nombre significa ‘chacra de los negros’ en guaraní, fue rebautizado con el nombre de Barrio Virgen de Cacupé, pero los vecinos todavía emplean el nombre tradicional. Hoy en día Kamba Kokué consiste de unas cuerdas rurales en la entrada de Paraguari, entre el cementerio y unas tierras baldías; el censo de afrodescendientes de 2007 registró unos 385 habitantes distribuidos entre 90 viviendas. Debido a la discriminación y los comentarios despectivos, muchos residentes no se consideran afrodescendientes, y el largo período de mestizaje ha conducido a la dilución de los fenotipos prototípicos, pero el nuevo activismo ha efectuado un notable cambio en las actitudes frente a la condición de afrodescendientes. El barrio cuenta con dos oratorios rústicos; el más nuevo ostenta un letrero que reza “Oratorio Virgen del Rosario Kamba Kokué”. Los jóvenes activistas han formado la Comisión Afroamericana Kamba Kokué y participaron en las encuestas del censo de afrodescendientes.

Según la memoria colectiva de las personas mayores de Kamba Kokué la comunidad remonta a los tiempos coloniales, muy probablemente de las estancias de las órdenes religiosas. Al igual que el Valle del Chota en Ecuador, los jesuitas manejaban la mayoría de

⁷ Realizamos entrevistas en Kamba Kokué en junio 2008. Agradezco de manera especial a la profesora Susana Arce, así como a Delia Rivas, Silvia Galeano y Primitiva Rivas.

las estancias esclavistas en el Paraguay colonial hasta su expulsión hacia mediados del siglo XVIII; las haciendas de Paraguairí pasaron a manos de los ignacianos. Según Boccia Romañach (2004: 223, 2005: 80) y Maeder (1996), al ser expulsados los jesuitas, había unos 519 esclavizados en Paraguairí, cifra que creció en los años siguientes. Aun en 1837 había unos 160 esclavizados en las haciendas rurales de Paraguairí (Boccia Romañach 2004: 224; Argüello Martínez 1999: 74). Aunque Kamba Kokué nunca estuvo aislado geográficamente de la vecina ciudad de Paraguairí, la condición de esclavizados y luego de pardos libres garantizó la marginalidad social y lingüística de esta pequeña comunidad. De acuerdo a la tradición oral en Kamba Kokué la imagen de la Virgen del Rosario, que actualmente se encuentra dentro del oratorio, fue encontrada por una mujer negra en tiempos coloniales. Los mismos vecinos cuentan que el viejo pozo —que todavía se usa ocasionalmente para obtener agua potable— era el principal suministro de agua para la población negra en épocas pasadas.

Los afroparaguayos de Kamba Kokué no celebran la fiesta de San Baltasar, sino la de la Virgen del Rosario. El mismo culto a la Virgen del Rosario se practicaba entre los afroargentinos del Buenos Aires colonial, en el convento de Santo Domingo (Andrews 1989: 168; Cirio 2002b: 99), lo cual establece otro vínculo entre los residentes de Kamba Kokué y las comunidades de afrodescendientes rioplatenses.

8. Características lingüísticas afroparaguayas

Además de los rasgos típicos del paraguayo que no domina completamente el castellano,⁸ los residentes mayores de Camba Cua, Kamba Kokué y Laurelty manifiestan rasgos lingüísticos que coinciden con el habla bozal colonial, y con el habla de otras comunidades

⁸ Por ejemplo, Corvalán (1977), Corvalán y Granda (1982), Granda (1988), Krivoshein de Canese y Corvalán (1987), Malmberg (1947), Meliá (1974), Usher de Herreros (1976), Welti (1979).

de afrodescendientes en Latinoamérica, pero que difieren por lo menos cuantitativamente del habla de los paraguayos fuera de la comunidad afro.

8.1. Lapsos de concordancia adjetivo-sustantivo

Camba Cua

la motivo é... ; é jodido la cosa que tiene...; loh mujere; todo mih cosa; algún comida; esas oracione legítimo que han traído; aquí demasiado plata; hasta el propio justicia; láhtima que de la raza negro ya quedamo muy poco; tenemoh gente jóvene sano; toda la ciudad tranquilo; comprar yerba importado, lo peor que puede suceder; unoh fuente de trabajo; un canción

Kamba Kokué

fue una casa colonial muy antiguo; nuestro comunidad es muy respetada dentro de la sociedad de Paraguarí; madera tierno que se saca; una pare(d) francés; mucho mucho había gente negro; la miel de caña es rico; hay mucho hierba para curar; el hierba buena

8.2. Plurales invariables

Camba Cua

las tropa los camión, lo militar; esos militar que venía unifor-mao; había parterah particular; tuvimo atropello de militar; tie-ne niñoh, adolescente y grupoh mayor; fueron loh soldadoh fiel de Artigas; llegaron loh militar; tuvimo enfrentamiento con loh militar; siempre con loh militar; eran personah muy mayor; loh embajadore, loh cónsul

Kamba Kokué

anteh comíamo lah cosa natural

8.3. Plurales “desguazados” (la /s/ solo se marca en el primer elemento)

Camba Cua

lah tropa; loh muchacho ya hablar cahtellano; loh chico de acá; unoh fuente de trabajo; hay muchoh chico quiere ehtudiá y no puede; ahí fue que se le murió muchoh soldado; loh muchacho en seguida aprendió; loh hombre que trabaja en la chacra

Laurelty

se celebra con los promesero; se celebra con los cambia; esta zona era, según los antaño, se plantaban muchos árboles

Kamba Kokué

después lah casa vieja de ante era casa de paja; anteh comíamos lah cosa natural; mi abuelo trabaja en lah máquina; esoh boliviano vino a cavar allá

8.4. Lapsos de concordancia sujeto-verbo

Camba Cua

mandó [mandé] hacer [el tambor]; loh muchacho ya hablar [hablan] cahtellano; servicio militar aprendé [aprendí] cahtellano; hay mucho muchacho que no trabaja... falta[n] ehtudio; ya murió [murieron] todo(s) ya; alguno(s) aprendió [aprendieron] loh chico de acá; nosotros no tenía [teníamos] apoyo; cómo noh dihicriminó [discriminaban] loh policía; hay muchoh chico quiere [quieren] ehtudiá y no puede [pueden]; loh padre ehtán con el corazón el la mano ehperando [que] lo chico llega [lleguen] del colegio; porque así nuehtró chico ehtá [están] cerca de nosotros; lah abuela siempre deja [dejaban]; ese fulano y mengano é nuehtró [son] pariente; Ello hice [hicieron] otra cosa; quiere que nosotros abandone [abandonemos] la tierra; ello ehtá [están] gestionando; si uhtede quiere [quieren]...; ahí fue que se le murió [murieron] muchoh soldado; loh muchacho en seguida aprendió [aprendieron]; aquí todo loh día pasa [pasan] doh señora que vende [venden] menudencia; loh hombre que

trabaja [trabajan] en la chacra; siempre se ha visto que no existe [existen] afrodescendientes; en mucha ciudad de nuestro país existe [existen] afrodescendientes; ello hace [hacen] su fiesta; una virgen que ello venera [veneran]; de ahí sale [salen] cosas muy importante; y que todo lo que ehtado piense [piensen] que de que nosotros también tenemos derecho de ser ciudadano comunes; nuestro abuelo no contaba [contaban] siempre cómo fue la historia cómo llegó este grupo de raza negra a Paraguay; los negros de África que llegó [llegaron] a Montevideo; gracias a Dios, yo en esa época eh [era] muy jovencita; qué se va hacer, si las cosas cambian [cambian]

Laurelty

casi todo(h) sabe [saben] tocar; se descompuso [descompusieron] todos los tambores

Kamba Kokué

ello mihmoh le proveía [proveían] otra vez; ya se terminó [terminaron] la casa vieja de lo que vivía [vivían] antes; después la casa vieja de antes era [eran] casa de paja; venía [venían] ello el día de la virgen; mi tía y eso mi mamá y eso no eh [son] casada; mah ignorante pobrecito, no entiende [entienden]; eso boliviano vino [vinieron] a cavar allá

- 8.5. Además existe una preferencia notable por el tiempo presente, aun cuando el contexto se refiere claramente al pasado

Camba Cua

aquel tiempo pertenece [pertenece] a San Lorenzo; hace [hacíamos] [conciertos] alguna vez; se van [fueron] lo militar y después lo policía; yo tengo [tenía] vacas, bueyes, chancho; yo tengo [tenía] [en la época de] la guerra del Chaco doce años; había ciertas personas que hacen [hacían] [el carbón]

Laurelty

casi todo(h) sabe [sabían] tocar; mah o meno hay [había] Eugenio Morel, González

Kamba Kokué

no formamos [formábamos] parte de la sociedad; yo por ejemplo con mujereh tengo [tuve] los hijos; nosotros nos sacamos cuando alguien viene [venía]; cuando yo siento [sentía] esa cosa antes; ahora cuando viene [vino] el padre Luna es cuando sabemos [supimos]; mucha gente no quiere [quería] recibir los que hacen [hacían] el censo; yo digo que eh mejor anteh; cuando viene [venía] la virgencita siempre le hace [hacía] fiesta ahí; mi abuelo es [era] muy generoso, mi abuelo trabaja [trabajaba] en lah máquina... y a su señora le hace [hacía] vestido; no sé si eh profesión o aprende [aprendió] no mah; yo no sé si vende [vendía] o lo que hace [hacía]; el señor eh [era] hijo de italiano, no eh [era] negro, pero la señora eh [era], ehclava; murieron toda la gente que conoce [conocía]; no sé qué le pone [ponía]; se sentaba la mujer cuando va [iba] a tener hijo; mi papá vive [vivía] aquí cerca la cancha Sudamérica; mamá vive [vivía] acá; nosotros ya estamos [estábamos] con nuestro abuelo, y ella viene [venía] de noche; colegio también hay [había] pero muy poco; yo no hablo [hablé] con elloh; mi abuelo lu hace [hacía], y pintaba todo; Ehtroner era muy querido acá en Paraguarí, todoh le queremos [queríamos]; mi papá eh [era] combatiente

9. Rasgos compartidos con otras comunidades de habla afrohispanicas

Los rasgos lingüísticos que caracterizan el habla de las comunidades afroparaguayas de Camba Cua, Laurety y Kamba Kokué no son fenómenos aislados sino que coinciden con otras comunidades de habla afrohispanicas y con las representaciones literarias y folclóricas del habla afrohispanica de tiempos pasados. A continuación presentamos algunos ejemplos representativos.

9.1. Lapsos de concordancia adjetivo-sustantivo:

Ninguna lengua africana marca el género gramatical y ninguna lengua criolla de base afroibérica realiza distinciones de género gramatical.

La neutralización de los géneros masculino y femenino es esporádica en el habla afroecuatoriana del Valle del Chota, sobre todo con el adjetivo *mismo* pospuesto al sustantivo (Lipski 1986a), ocurre en el castellano vernacular de San Basilio de Palenque, Colombia⁹ y consistente en el habla afroboliviana de los Yungas (Lipski 2005b, 2006a, 2006b, 2006c, 2007a, 2007b, 2007c, 2008b), además de figurar en casi todos las imitaciones afrohispanicas de épocas pasadas.

Chota, Ecuador

sobre la materia *mismo* [misma] de cada pueblo
 la gente *mismo* [misma]... se dañó, no quiere trabajar
 yo *mismo* [misma] tenía chanchos
 remedios que ellas *mismos* [mismas] han ido a criá
 en esa quebrada *mismo* [misma] sabía salir [el duende]
 por qué ella es intelectual, porque ella *mismo* [misma] lo buscó
 las casas eran de paja de la caña *mismo* [misma]
 les pongo **todo** [todas] estas cosas
 bien *cortado* [cortadas] las uñas
 con el *poco* [la poca] leche que tenían
 la paga era muy *poco* [poca]
 en *el* [la] casa del difunto
 la vida era más *cómodo* [cómoda]
sembradito [sembradita] tengo la manzanilla
 trabajé dos horas, *hichadísimo* [hinchadísima] la cara

San Basilio de Palenque, Colombia

cogió una amplitud *amplísimo* [amplísima]
 ta mal *alineao* [alineada] la cosa
 eso é como *lo* [la] gente de acá
 yo tengo *un* [una] botella
 una presa bien *parejo* [pareja]
 la gente comía arepa(s) *asao* [asadas]
 esta civilización ta má *fregao* [fregada]

⁹ Realicé encuestas en San Basilio de Palenque en agosto 2008. Agradezco a Víctor Simarra y a Bernardino Pérez por su valiosa ayuda durante mi investigación in situ.

Habla tradicional afroboliviana

las mujeres *altos* [altas]
siempre contaba *algunos* [algunas] cosa
esos [esas] fiesta
lob [las] persona mayó
los hombre con camisa *blanco* [blanca]
han quedao *hartos* [hartas] viuda
unos [unas] quince mula
comunidad *entero* [entera] iba

9.2. Plurales invariables

Son frecuentes en el habla afroecuatoriana del Chota (Schwegler 1996: 282, 392; 1999: 240; Lipski 2008b), en el castellano vernacular de San Basilio de Palenque, Colombia y en el habla tradicional afroboliviana:

Chota, Ecuador

como a *los dos mes...*
la gente mismo... se daño, no quiere trabajar, teniendo
sus propiedá...
hahta los *los mimo patrón* eran malos
los pobre peón trabajaban como burros
hacían abrigarles *los pulmón*
los mayor no había esa costumbre
nosotros vamos a *las dirección*
nos remangamo *lus pantalón*
no había como ahora la ciencia de *lus dotor*
yo alcancé sembar, sin *esas curación*
yo tenía pánico a *los hospital*

San Basilio de Palenque, Colombia

hay que ponerle flores, plantarle *árbol*
después de esos aportes *sobrenatural*
en todah parte hay *mujé* pa cuaquíé hora
cuando hay cinco hombre y cuatro *mujé* eh mejó

Habla tradicional afroboliviana

Los patrón y loh mayordomo no dejaba que venía polecía
 todito *lu mujé* [toditas las mujeres]
 Ese presión complica disí al corazón, a *loh riñón*
Lu profesor [los profesores] taba jai marchandu
 Yo lo hacía como hacía *los mayó* [los mayores]
 con *sus tambó* [tambores]

9.3. Plurales “desguazados” (la /s/ solo se marca en el primer elemento):

Entre todas las lenguas africanas, ninguna marca el plural más de una vez en los sintagmas nominales. En muchas variedades lingüísticas afrohispanicas y afroportuguesas encontramos plurales “desnudos” o “desguazados”, donde la /s/ se marca solo en el primer elemento, casi siempre un determinante (artículo, posesivo, demostrativo); son frecuentes en los dialectos afrohispanicos del Chota, Ecuador, los Yungas, Bolivia y el Chocó, Colombia (Caicedo 1992; Schwegler 1991), además que en el castellano vernacular hablado en San Basilio de Palenque, Colombia:

Chocó, Colombia

Se despiertan *los lucero*
 Despué *quesas cosa* le hacía jaltá
 Tengo *seiscientos navío*
 Hoy leroy [le doy] *sus coca* y lorejo jrito [lo dejo frito]

San Basilio de Palenque, Colombia

así se acaban *los tiempo* hata que se muera uno
 pero ahora con los grandes *libro*
los hermano peruano, los haitiano
 hay *algunas fibra* que hacen sonido
 igual *las magre* a los hijo
 a todo *los compañero y compañera*
las lengua hay que respetarlo
 Palenque con *esas casa* de paja
Los hijo lloraban que la plata no valía nada

Chota, Ecuador

las casita eran de paja, entonce...
si me desafía a *los puñete*
cogíamos *nuestras pala...*
unas tiritita que nos daban izqui di huasipungo
tanto golpe que tienen que sufrir de *las pierna*
los mayores a *los guagua...*;
hacían *unas mecha* di trapo
compraron *sus piso* e hicieron *sus casa*

Habla tradicional afroboliviana

Huahua iba recogiendo *esuh moneda*
Había que llevá *personas responsable*
Tiene un señor aquí, acorda pueh de *loh baile* de *loh negritu*
¿Han venidu *esus médico* di Cuba?
en idioma antiguo di *mis abuelo*

9.4. Lapsos de concordancia sujeto-verbo

Ninguna lengua africana conjuga los verbos por medio de sufijos (en la mayoría de las lenguas, el verbo permanece invariable), y lo mismo sucede en las lenguas criollas de base afroibérica y en el habla bozal colonial. En general los verbos invariables en el habla afroibérica se derivan de la tercera persona del singular, siendo la forma más frecuente en el habla espontánea, pero a veces también se derivan del infinitivo. En la actualidad el habla afroboliviana no conjuga los verbos de acuerdo al número y persona del sujeto, sino solo con respecto al tiempo; el verbo se deriva siempre de la tercera persona singular. El lenguaje afroecuatoriano del Chota y el castellano vernacular de San Basilio de Palenque, Colombia manifiestan lapsos ocasionales de concordancia sujeto-verbo.

Chota, Ecuador

murió [murieron] los chanchos murió [murieron] las gallina no
tengo es nada
así *eh* [son] las cosa

los mayor no *había* [habían/tenían] esa costumbre
se *pone*[n] lo guagua medios mal de cuerpo

San Basilio de Palenque, Colombia

aquí *nació* [nacieron] cuatro o cinco jugadore
todo loh nombre aquí *era*[n] “cho” y “cha”
pero si los hijos *coge*[n] cinco

Habla tradicional afroboliviana

Nojotro *tiene* [tenemos] jrutita
Yo *creció* [crecí] junto con Angelino
¿De qué nojotro pobre *va* [vamos] viví?
Nojotro *trabajaba* [trabajábamos] hacienda
Lo que nojotro *ta* [estamos] hablando este rato
Yo *quiere* [quiero] ti preguntá un cosa

9.5. El uso del tiempo presente en vez de los tiempos del pasado

El uso del tiempo presente en vez de los tiempos del pasado no es usual en las otras comunidades afrohispanicas contemporáneas, aunque es muy probable que los africanos que adquirían el español como segunda lengua no hayan dominado todos los tiempos verbales. En el caso del habla afroparaguaya puede tratarse de la influencia de la lengua guaraní, que en muchas circunstancias permite que la referencia temporal se exprese una sola vez en una oración por medio de un adverbio o una partícula, sin flexionar los verbos para indicar el tiempo gramatical (Krivoshein de Canese y Acosta Alcaraz 2001: 92-95; Krivoshein de Canese y Corvalán 1987: 54-56). Algunos paraguayos que no dominan completamente el castellano también emplean el tiempo presente en vez de los tiempos del pasado (Usher de Herreros 1976: 68-69), aunque mis encuestas sugieren que este fenómeno es más frecuente en las comunidades de afrodescendientes.

10. El habla afroparaguaya como muestra lingüística afrohispanica

El conjunto de coincidencias presentadas en la sección anterior sirve para reforzar la hipótesis de que el lenguaje afroparaguayo proviene parcialmente de habla posbozal del Paraguay y Uruguay en tiempos coloniales. Aunque los paraguayos que no dominan completamente el castellano suelen cometer errores de , además de otras discrepancias morfosintácticas, los lapsos son menos consistentes y los plurales invariables son poco frecuentes. Los lapsos de concordancia sujeto-verbo en el habla de los paraguayos poco proficientes en castellano no favorecen la tercera persona del singular, sino que resultan en una distribución casi aleatoria de variantes verbales (Welti 1979; 1982: 660-665; Usher de Herreros 1976: 40-41): *yo trabajos, yo piensan, mi amigo me contaron, mi padre trabajo, mi madre trabajan, [yo] trabaja, piensa, mi abuela y mi tía te manda*. Asimismo los lapsos de concordancia adjetivo-sustantivo en el habla paraguaya popular se dividen de igual por igual entre los dos géneros gramaticales (Welti 1979; 1982: 656-658; Usher de Herreros 1976: 37-38): *mi taller propia, alguno trabajos buenas, persona bueno y aseado*. El habla afroparaguaya residual prefiere la tercera persona del singular como verbo invariable, al igual que las otras modalidades lingüísticas afrohispanicas, así como el género masculino como género no marcado. Tampoco son usuales los plurales invariables en el habla paraguaya fuera del ámbito de las comunidades de afrodescendientes; en otras comunidades de habla afrohispanicas se encuentran muchos plurales invariables, por ejemplo en el habla tradicional afroboliviana de los Yungas y en la comunidad afroecuatoriana del Valle del Chota.

No existen datos biográficos de los lanceros negros que acompañaban a Artigas al Paraguay, pero en 1820 la proporción de negros bozales era todavía muy alta en el Río de la Plata (Fontanella de Weinberg 1987; Lipski 2001). Se sabe, por ejemplo, que antes de abandonar el territorio uruguayo, Artigas y sus parientes poseían varios africanos esclavizados, casi todos de las etnias benguela, con-

go, angola y mozambique, es decir, posibles bozales hablantes de lenguas de la familia bantú (Isola 1975: 285). En Montevideo, la importación directa de africanos empezó en 1756; para 1767, las enfermedades que azotaban a la población negra se habían extendido por toda la ciudad. El censo de 1781, llevado a cabo justamente antes de la construcción del Caserío (una área amurallada que contenía africanos recién llegados), indica que había unos 2600 negros y mulatos, de una población total de 10.000, aproximadamente un 25%. Ya que los negros estaban concentrados en áreas específicas, las cifras verdaderas eran mucho más altas en los barrios de negros. En 1843, cuando la trata africana al Plata ya había cesado, unos 4300 negros vivían en Montevideo, cuya población total era 31.000. En Buenos Aires, las cifras son comparables: en el censo de 1777, los negros representaban un 30% de la población de Buenos Aires (Comadrán Ruíz 1969). El censo de 1810, en vísperas de la independencia, también registraba un 30% de pobladores negros y mulatos (García Belsunce 1976: 72; Goldberg 1976). En 1822, los negros esclavizados alcanzaban el 12% de la población, pero los negros y *pardos* libres eran mucho más numerosos (García Belsunce 1976: 89). En el censo de 1836, la cifra oficial de negros y mulatos es de 26%, aunque es probable que muchos mulatos y *pardos* ya fueran contados como blancos, sobre todo si habían luchado al lado de los *criollos* en las guerras de independencia. Siendo así, podemos extrapolar una cifra de por lo menos 30% para la población negra y mulata de Buenos Aires, por lo menos hasta mediados del siglo XIX. Hay que reconocer que casi todos los negros y *pardos* libres habían nacido en la colonia y hablaban el español sin las características del bozal; aun muchos de los negros esclavizados eran hablantes nativos del español, lo cual implica que la cantidad de negros bozales era mucho menor que la población negra total. El lenguaje bozal también persistía hasta los últimos años del siglo XIX. Por ejemplo, Wilde (1960: 126), quien en 1881 describía la vida de las décadas anteriores en Buenos Aires, habla de las reuniones de los *candombes* o grupos musicales de negros: “era digno de presenciarse las discusiones allí sostenidas y de oír perorar en su *media lengua* al señor presidente y

a los señores consejeros”. Wilde también habla de las conversaciones sostenidas entre los *hormigueros* (exterminadores de insectos): “pero el interés del espectador y oyente aumentaba cuando se juntaban dos profesores, y en los casos difíciles, tenían una consulta, en castellano chapurreado” (Wilde 1960: 128). En Montevideo, Magariños Cervantes (1878: 387), al analizar las imitaciones bozales del poeta uruguayo Acuña de Figueroa, declaró que “El Canto de los Negros ofrece una curiosa muestra de la especie de dialecto inventado en nuestro continente por los africanos bozales [...] nuestros nietos ya no oirán hablar esa graciosa jerga...”. No cabe la menor duda que la *media lengua*, la *jerga*, y el *castellano chapurreado* se refieren al español pidginizado hablado por los bozales rioplatenses. Los residentes de Buenos Aires y Montevideo conocían profundamente el lenguaje bozal, lo cual nos permite concederles cierta autenticidad a las imitaciones literarias afrorrioplatenses producidas en el siglo XIX. Por lo tanto es muy probable que entre las tropas de Artigas haya habido manifestaciones lingüísticas del habla bozal rioplatense.

Otro dato que vincula la comunidad de Camba Cua y la cultura afrorriplatense es la existencia de un barrio nombrado Cambá Cuá en la ciudad de Corrientes. Hasta comienzos del siglo XX era un barrio plenamente afroargentino, donde se celebraba la fiesta de San Baltasar por medio de danzas y tambores, al estilo candombe (Salas 1990; Cirio 2006). La misma fiesta también era popular entre los afroargentinos de Buenos Aires durante el período colonial (Cirio 2002b; Andrews 1989: 167-168). En los últimos años se ha vuelto a celebrar la fiesta de San Baltasar en la capital de Corrientes y en las comunidades de Empedrado y Saladas (Cirio 2000, 2002a, 2006; Cirio y Rey 2002). También hay manifestaciones del culto a San Baltasar en las provincias argentinas de Santa Fe, Chaco y Formosa (Cirio 2002b: 95), y en las comunidades de Wilde y Moreno en la provincia de Buenos Aires (Cirio 2002b: 100), entre migrantes paraguayos y correntinos, respectivamente. Artigas y sus tropas permanecieron en la provincia argentina de Corrientes de 1814 a 1820, es decir, justamente antes de entrar al Paraguay, y es muy probable

que existan vínculos directos entre los afroparaguayos de Camba Cua y los afroargentinos correntinos (Quereilhac de Jussrow 1980: 103-105).

La coincidencia de los rasgos vestigiales del habla afroparaguaya y el lenguaje de otras comunidades de habla afrohispanoamericanas nos permite plantear la posibilidad de que algunas de las neutralizaciones morfosintácticas encontradas en el habla afroparaguaya sean vestigios posbozales, reforzados por la presencia de variedades pidginizadas del castellano habladas por otros paraguayos de escaso dominio del castellano. Desde luego los datos preliminares presentados aquí no son suficientes para llegar a conclusiones definitivas, pero señalan la importancia de ampliar la búsqueda de muestras lingüísticas afrohispanicas en regiones alejadas de las zonas tradicionales de presencia africana.

A medida que se despierte la conciencia de las comunidades de afrodescendientes en el Paraguay, se rescatarán los remanentes culturales que establecen los vínculos con el pasado afrocolonial y con las hermanas comunidades afrolatinoamericanas en la actualidad. El lenguaje es un componente integral de la cultura, y el estudio de los rasgos lingüísticos de las comunidades tradicionales puede aportar datos nuevos en la reconstrucción moderna de la identidad afroparaguaya.

Bibliografía

- ANDREWS, George Reid
2004 *Afro-Latin America, 1800-2000*. Oxford: Oxford University Press.
- ARGÜELLO MARTÍNEZ, Ana María
1999 *El rol de los esclavos negros en el Paraguay*. Asunción: Centro Editorial Paraguayo.
- ASOCIACIÓN AFRO PARAGUAYA KAMBA CUÁ (AAPKC)
2008 *Censo de población y viviendas de tres comunidades afroparaguayas*. Fernando de la Mora: AAPKC.

- AZARA, Félix de
[1790] 1904 *Geografía física y esférica de las provincias del Paraguay y misiones guaraníes*. Ed., Rodolfo Schuller. Montevideo: Anales del Museo Nacional de Montevideo.
- BEJARANO, Ramón
1960 *Carai vosá: elementos para el estudio del folklore paraguayo*. Asunción: Toledo.
- BLUJAKI, Agustín
1980 *Pueblo de pardos libres: San Agustín de Emboscada*. Asunción: Imprenta Militar.
- BOCCIA ROMAÑACH, Alfredo
2004 *Esclavitud en Paraguay: vida cotidiana del esclavo en las Indias Meridionales*. Asunción: Servilibro.
2005 “La esclavitud en el Paraguay. La ruta del esclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias”. En <<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001509/150922s.pdf>>.
- BOETTNER, Juan Max
1956 *Música y músicos del Paraguay*. Asunción: Edición de Autores Paraguayos Asociados.
- CÁCERES, Félix
1964 “Artigas en Curuguaty: leyendas y verdades de 25 años de silencio”. *El Plata*, 18 de junio.
- CAICEDO, Miguel
1992 *El castellano en el Chocó (500 años)*. Medellín: Lealon.
- CARVALHO NETO, Paulo de
1971 *Estudios Afros-Brasil-Paraguay-Uruguay-Ecuador*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- CIRIO, Norberto Pablo
2000 “Antecedentes históricos del culto a San Baltazar en la Argentina: La Cofradía de San Baltazar y Animas (1772-1856)”. *Latin American Music Review/Revista de Música Latinoamericana*. 21, 2, 190-214.
2002a “Prácticas musicales de procedencia afro en el culto a San Baltazar. La ‘charanda’ de Empedrado (provincia de Corrientes, Argentina)”. *Revista Musical Chilena*. 56, 197, 9-38.

- 2002b “¿Rezan o bailan? Disputas en torno a la devoción a San Baltasar por los negros en el Buenos Aires colonial”. En *Mujeres, negros y niños en la música y sociedad colonial iberoamericana*. Ed., Víctor Rondón. Santa Cruz: Asociación Pro Arte y Cultura APAC, 88-100.
- 2006 “La desaparición del candombe argentino: los muertos que vos matáis gozan de buena salud”. *Comunicação e Política*. 24, 3, 130-154.
- CIRIO, Norberto Pablo y Gustavo Horacio REY
2002 “Son negros por la fe’. Acerca de la africanidad del culto a San Baltazar en el Litoral mesopotámico argentino”. *Revista de Investigaciones Folclóricas*. 17, 69-79.
- COLOMBINO, Carlos
1986 *Kamba Ra’anga: las últimas máscaras*. Asunción: Textos de Cultura Popular, Museo del Barro.
- COMADRÁN RUÍZ, Jorge
1969 *Evolución demográfica argentina durante el período hispano*. Buenos Aires: Eudeba.
- COONEY, Jerry
1995 “El afroparaguayo”. En *Presencia africana en Sudamérica*. Ed., Luz María Martínez Montiel. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 449-525.
- CORVALÁN, Graziella
1977 *Paraguay: nación bilingüe*. Asunción: Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos.
1983 *¿Qué es el bilingüismo en el Paraguay?* Asunción: Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos.
- CORVALÁN, Graziella y Germán de GRANDA (eds.)
1982 *Sociedad y lengua: bilingüismo en el Paraguay*. 2 vols. Asunción: Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos.
- DECOUD, Héctor Franciso
1930 *El campamento Laurelty*. Montevideo: Imprenta El Siglo Ilustrado.
- FONTANELLA DE WEINBERG, María Beatriz
1987 “Variedades lingüísticas usadas por la población negra rioplatense”. *Anuario de Lingüística Hispánica*. 3, 55-66.

GALEANO, Eduardo

1984 *Memoria del fuego (II): las caras y las máscaras*. México: Siglo XXI.

GARCÍA BELSUNCE, César

1976 *Buenos Aires y su gente 1800-1830*. Buenos Aires: Emecé.

GOLDBERG, Marta

1976 "La población negra y mulata de la ciudad de Buenos Aires, 1810-1840". *Desarrollo Económico*. 16, 75-99.

GRANDA, Germán de

1983 "Origen, función y estructura de un pueblo de negros y mulatos libres en el Paraguay del siglo XVIII (San Agustín de la Emboscada)". *Revista de Indias*. 43, 229-264.

ISOLA, Ema

1975 *La esclavitud en el Uruguay desde sus comienzos hasta su extinción (1743-1852)*. Montevideo: Talleres Gráficos A. Monteverde y Cía.

KRIVOSHEIN DE CANESE, Natalia y Feliciano ACOSTA ALCARAZ

2001 *Gramática del guaraní*. Asunción: Instituto Superior de Lenguas, Universidad Nacional de Asunción.

KRIVOSHEIN DE CANESE, Natalia y Graziella CORVALÁN

1987 *El español del Paraguay*. Asunción: Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos.

LIPSKI, John

1986 "Lingüística afroecuatoriana: el valle del Chota". *Anuario de Lingüística Hispánica*. 2, 153-76.

2001 "Panorama del lenguaje afrorrioplatense: vías de evolución fonética". *Anuario de Lingüística Hispánica*. 14, 281-315.

2005a *A history of Afro-Hispanic language: five centuries and five continents*. Cambridge: Cambridge University Press.

2005b "Nuevas fronteras de dialectología afrohispanica: los Yungas de Bolivia". En *Conferencias sobre la lengua y cultura del mundo de habla hispana*. Kyoto: University of Foreign Studies, 53-72.

2006a "Afro-Bolivian Spanish and Helvécia Portuguese: semi-creole parallels". *Papia*. 16, 96-116.

- 2006b “El dialecto afroyungueño de Bolivia: en busca de las raíces el habla afrohispanica”. *Revista Internacional de Lingüística Hispanoamericana*. 3, 2, 137-166.
- 2006c “Afro-Bolivian language today: the oldest surviving Afro-Hispanic speech community”. *Afro-Hispanic Review*. 25, 1, 179-200.
- 2006d “Un remanente afrohispanico: el habla afroparaguaya de Camba Cua”. *Lingua Americana*. 10, 19, 11-20.
- 2007a “Afro-Yungueño speech: the long-lost ‘black Spanish’”. *Spanish in Context*. 4, 1-43.
- 2007b “La formación de la partícula ta en los criollos de base afroibérica: nuevas vías de evolución”. En *La Romania en interacción: entre historia, contacto y política: homenaje a Klaus Zimmermann*. Eds., Laura Morgenthaler y Martina Schrader-Kniffki. Frankfurt: Vervuert-Iberoamericana, 443-455.
- 2007c “Afro-Bolivian Spanish: the survival of a true creole prototype”. En *Synchronic and diachronic perspectives on contact languages*. Eds., Magnus Huber y Viveka Velupillai. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 175-198.
- 2008a *Afro-Bolivian Spanish*. Madrid y Frankfurt: Vervuert-Iberoamericana.
- 2008b “Afro-Choteño speech: towards the (re)creation of a ‘Black Spanish’”. *Negritud*, en prensa.

MACHADO, Juan Pedro

- 2000 *The Afro-Paraguayan community of Cambacua*. Londres: Minority Rights Group y Mundo Afro.

MAEDER, Ernesto

- 1996 “Magnitud y destino de las temporalidades del Paraguay”. *Anuario de la Academia Paraguaya de la Historia*. 36, 187-220.

MAGARIÑOS CERVANTES, Alejandro

- 1878 *Album de poesías coleccionadas, con algunas breves notas*. Montevideo: Imprenta La Tribuna.

MALMBERG, Bertil

- 1947 *Notas sobre la fonética del español en el Paraguay*. Lund: Gleerup.

- MELIÁ, Bartomeu
1974 “Hacia una ‘tercera lengua’ en el Paraguay”. *Estudios Paraguayos*. 2, 2, 31-72.
- MONTAÑO, Oscar
1997 *Umkhonto: la lanza negra: historia del aporte negro-africano en la formación del Uruguay*. Montevideo: Rosebud.
- NATALICIO GONZÁLEZ, Juan
1938 Proceso y formación de la cultura paraguaya. Tomo I. Asunción y Buenos Aires: Guaranía.
- PASTOR BENÍTEZ, Justo
1955 *Formación social del pueblo paraguayo*. Asunción y Buenos Aires: América-Sapucaí.
- PEREDA VALDÉS, Ildefonso
1964 “¿Los negros de Laurely descienden de soldados del ejército artiguista?”. *La Mañana* (Montevideo). 8 de julio, 6.
- PLA, Josefina
1972 *Hermano negro: la esclavitud en Paraguay*. Madrid: Paraninfo.
- QUEREILHAC DE KUSSROW, Alicia
1980 *La fiesta de San Baltasar: presencia de la cultura africana en el Plata*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, Ministerio de Cultura y Educación.
- RENGGER, Johann Rudolph y Marcelin LOMPCHAMP
1828 *Ensayo histórico sobre la revolución del Paraguay y el gobierno dictatorio del Doctor Francia*. París: Imprenta de Moreau.
- RODRÍGUEZ ROMERO, Jorge
2001 “The Afro populations of America’s Southern Cone: organization, development, and culture in Argentina, Bolivia, Paraguay, and Uruguay”. En *African roots/American cultures: Africa in the creation of the Americas*. Ed., Sheila Walker. Lanham: Rowman & Littlefield, 314-331.
- ROUT, Leslie
1976 *The African experience in Spanish America, 1502 to the present day*. Cambridge: Cambridge University Press.

- RUIZ RIVAS DE DOMÍNGUEZ, Célia
1974 *Reseña histórica de la danza en el Paraguay y nociones sobre el folklore*. Asunción: Imprenta Makrografic.
- SALAS, Andrés Alberto
1990 *Los cambia, el cambia-cuá y Cambaltazar*. Corrientes: Aguarradas.
- SÁNCHEZ QUELL, Hipólito
1947 *Estructura y función del Paraguay colonial*. Buenos Aires: Ediciones Tupã.
- SCHWEGLER, Armin
1991 “El español del Chocó”. *América Negra*. 2, 85-119.
1996 “*Chi ma nkongo*”: lengua y rito ancestrales en *El Palenque de San Basilio (Colombia)*. 2 vols. Frankfurt: Vervuert.
1999 “Monogenesis revisited: the Spanish perspective”. En *Creole genesis, attitudes and discourse*. Eds., John Rickford y Suzanne Romaine. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 235-262.
- SILVA, Mario Ángel
2005 “Reseña de la esclavitud en la Región Sur. La ruta del esclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias”. Memoria del simposio llevado a cabo en Montevideo (Uruguay) en 2004. En <<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001509/150922s.pdf>>.
- STEFANICH, Juan
1914 *Hacia la cumbre*. Asunción: H. Kraus.
- USHER DE HERREROS, Beatriz
1976 “Castellano paraguayo: notas para una gramática contrastiva castellano guaraní”. *Suplemento Antropológico*. 11, 1-2, 29-123.
- VIOLA, Alfredo
1986 *Origen de pueblos del Paraguay*. Asunción: Ediciones Comunitarios.
- WELTI, María Cristina R. de
1979 “Bilingüismo en el Paraguay: los límites de la comunicación”. *Revista Paraguaya de Sociología*. 16, 46, 63-97.

WILDE, José Antonio

1960 *Buenos Aires desde setenta años atrás (1810-1880)*. Buenos Aires: Universitaria.

WILLIAMS, John Hoyt

1971 "Tevegó on the Paraguayan frontier: a chapter in the Black history of the Americas". *Journal of Negro History*. 56, 4, 272-283.

1974 "Esclavos y pobladores: observaciones sobre la historia par-
da del Paraguay en el siglo XIX". *Revista Paraguaya de So-
ciología*. 31, 7-27.

1977 "Black labor and state ranches: the Tabapi experience in Pa-
raguay". *Journal of Negro History*. 62, 4, 378-389.