

Fundamentos sociológicos y documentales del afroamericanismo léxico*

Juan Antonio Frago Gracia
Universidad de Zaragoza

1. Si se descubren deficiencias en el inventariado y descripción tanto diatópica como sociocultural del americanismo léxico de ascendencia hispánica con referencias a nuestra misma sincronía, carencias y distorsiones que se acentúan considerablemente en la perspectiva diacrónica, qué no sucederá en relación con los afronegrismos, de más ardua fijación documental en varias de sus voces, con determinación sociolingüística más compleja que la correspondiente a los términos de estirpe hispánica, circunstancia que no precisa de mayor encarecimiento y de seguridades etimológicas incomparablemente menores, en cuyas propuestas tantos casos dudosos se plantean y tanto gato por liebre se ha dado. Pero el afronegrismo léxico, sobre el que ya hay investigaciones muy aprovechables, requiere especial atención no ya como componente que es del español de América, sino porque, habiéndose atribuido por algunos una gran importancia, desmedida a mi modo de ver, al elemento africano en la transformación y diferenciación dialectal del español trasplantado al Nuevo Mundo, será bueno aquilatar al máximo todo lo concerniente a las aportaciones léxicas al español americano por parte de los contingentes de esclavos que durante siglos fueron conducidos desde las costas de África a las de América, así como por sus des-

* Del Proyecto BFF2001-2461.

endientes criollos. Aspecto capital éste, dado que el préstamo que más fácilmente se produce en el contacto entre lenguas es el léxico, muchísimo más factible que el fonético-fonológico o el gramatical, lo cual en toda la historia de nuestra lengua se comprueba con meridiana claridad, de modo que si la recepción de vocablos de origen africano en el español de América ha sido poco numerosa y menos todavía los préstamos de esta estirpe que han logrado una difusión general o muy amplia, aquí se encuentra un indicio bastante fundado de lo que en otros niveles lingüísticos ha podido ocurrir.¹

Así, pues, en primer lugar habría que tratar de establecer la nómina de los afronegrismos léxicos actualmente vivos, así como conocer los que tuvieron vigencia en el pasado y que la han perdido en el transcurso del tiempo, porque la mortandad léxica parece haber sido notable en las voces de esta tipología lingüística, lo cual de alguna manera abona la escasa incidencia sociolingüística del elemento africano sobre el español americano. Ni qué decir tiene, la tarea es ardua y en no pocos aspectos de muy difícil consenso científico, como suele suceder cuando el estudio etimológico se refiere a palabras de procedencia controvertida, y oscura de por sí es la de no pocos afronegrismos, pues fue grande la diversidad de lenguas y dialectos del África subsahariana que se trasplantó a América con naturales de tan amplios dominios, porque esas lenguas también han cambiado y su evolución es peor conocida que la de lenguas con gran acervo documental y que han merecido la atención de los historiadores. Todo ello sin contar con que los americanistas tenemos escasos y superficiales conocimientos sobre los dominios lingüísticos africanos, de manera que los acérrimos defensores de antiguos pidgins o criollos afroamericanos deberían ir con más prudencia y más de la mano de los auténticos especialistas en lenguas del África negra.

2. De procedencia africana es para Morínigo *tamango* y portuguesismo o leonesismo para Corominas, que también atribuye al acervo hispánico *burundanga*, voz de Cuba y Puerto Rico, con variantes antiguas *borondanga* y *morondanga*, en puntos rurales de Aragón conservado como *morrondanga*, como netamente castizo es *mondongo* en

¹ Con alguna extensión he expuesto en otra parte mis argumentos y referencias históricas sobre toda esta cuestión (Frago Gracia 1999: 179-198).

la Península ibérica, absurdamente incluido en alguna lista de afro-negrismos: a éstos y otros vocablos de supuesto origen africano me refiero en el libro antes citado (1999: 199). Que *mondongo* pueda presentarse como voz no hispánica resulta algo difícil de disculpar, pues para convencerse de lo contrario bastaría con consultar el diccionario etimológico de Corominas y Pascual (1980-1991) o, simplemente, varias entradas del de la Real Academia Española (2001), que tienen que ver con dicha voz y con otras de su familia. Y, si no fuera exigir mucho, no poco ayudaría en esta cuestión la simple lectura de los clásicos, también para aclarar la genuina estirpe española de aquel octosílabo, *Que aunque neglo, gente como*, increíblemente propuesto como testimonio de una “lengua afro-hispana” (v. 3). En el caso de *mondongo*, varias veces lo registra el *Quijote* apócrifo, así por la cita “¿o acaso comió jamás del *mondongo* que yo guisaba?”, igual que ofrece un sufijado suyo en unos cuantos testimonios, verbigracia el de “que vivo del trabajo de mi honrado oficio de *mondonguera*” (Avelaneda [1614]1975: 1352, 1426).

López Morales (1998: 101) anota *macuenco* ‘flaco, enclenque’ entre los afronegrismos de Las Antillas, sobre cuya etimología Morínigo (1998), que también lo localiza en otras zonas americanas, no se pronuncia y que Corominas tiene por vocablo hispánico, aunque de origen incierto, junto a *macuco*, *macuico* y *macucón* (1980-1991), así como el investigador cubano afirma que *tonga* “ya como cubanismo en el *Diccionario* académico, reproduce el congo *tonga* ‘medida, gran tamaño’” (1998: 100), si bien Corominas y Pascual en su diccionario le conceden étimo latino, igual que la Real Academia Española en el suyo, donde se recoge *tonga* ‘pila o porción de cosas apiladas en orden’ como cubano y canario, en Aragón y Colombia ‘tarea’.² Discutible asimismo es que *gatatumba* constituya un afronegrismo caribeño perdido como otros “al desaparecer algunos bailes típicos de los negros” (López Morales 1998: 97); pero posiblemente estemos ante una creación onomatopéyica, por el ruido que producía el bomo, o la bomba en el folclore de los negros de América, y mucho

² La gran difusión y el polisemantismo de *tonga* en América (Morínigo 1998), así como su presencia en el norte peninsular, no sólo en Aragón, sino al menos también en Navarra y Cataluña, inducen a pensar que efectivamente se está ante un hispanismo originario, de étimo latino, *Macuco* ‘astuto’, ‘torpe’, ‘grandullón’ asimismo es conocido en hablas aragonesas y navarras, y no parece que sea de procedencia americana.

antes por la zambomba tocada como acompañamiento de los villancicos de España, en uno de los cuales, muy tradicional y particularmente arraigado en Andalucía, figura dicha palabra, que la Academia (2001) considera formada de *gata* y *tumbar* con la acepción coloquial ‘simulación de obsequio, de reverencia, de dolor u otra cosa semejante’, y la variante *catatumba*, no desconocida en España, con la de ‘voltereta’, como mejicanismo:

Gatatumba, tumba, tumba,
con panderos y sonajas;
gatatumba, tumba, tumba,
no te metas en las pajas;
gatatumba, tumba, tumba,
toca el pito y el rabel,
gatatumba, tumba, tumba,
tamboril y cascabel.³

Por cierto que en *zambomba* se halla como elemento de composición *bomba*, seguramente variante genérica de *bombo*, que no ha de ser necesariamente afronegrismo, aun cuando como tal figure en algunas relaciones de americanismos de ascendencia africana. De problemática clasificación etimológica son también voces como *guarapo*, *samba* y *tafia*, entre otras, y ni siquiera *chévere*, que documento en texto musical cubano de finales del XVIII bajo la forma *zébere* (1999: 187), es para todos los estudiosos incuestionable africanismo. Así, pues, la lista de afroamericanismos ha de expurgarse de los términos que sin ningún género de duda no le pertenecen, y deben mencionarse como dudosos los casos que efectivamente lo son o, por el contrario, manejar razones que los confirmen en uno u otro sentido. Si no se empieza por reconocer los hechos como en realidad son, si por conveniencia o capricho se mantiene la ficción científica que a bastantes falsos o supuestos afroamericanismos envuelve, continuaremos moviéndonos por un terreno muy trillado, pero en el cual aún no se ha separado convenientemente el grano del polvo y de la paja; en ocasiones no parece sino que la simple apariencia de rareza en la forma de una palabra (*burundanga*, *gatatumba*, *mondongo*)

³ La misma composición defienden Corominas y Pascual (1980-1991) para *gatatumba*, que toman del *Diccionario de Autoridades*, según estos autores propiamente ‘voltereta’, ‘cortesía exagerada’.

sea razón suficiente para colgarle tal etiqueta tipológica. Y, finalmente, no estará de más insistir en que se hace necesario manejar con rigor no sólo la documentación antigua, sino también la bibliografía moderna, pues, por ejemplo, *bongo*, todavía sin étimo para la Academia (2001), es considerado por Morínigo (1998) probable antillanismo, y en otra monografía sin referencia bibliográfica se recoge entre los vocablos tradicionalmente aceptados como afroamericanismos (Quesada Pacheco 2000: 139), procedencia africana del referido vocablo que con varios argumentos he procurado justificar (1996: 351-354), asimismo defendida, aunque en una relación para mí discutible con *bongó*, por Álvarez, quien, citando a Megenny, le propone como étimo un duala *mbongo* ‘palo, viga’ (1987: 70, 103).⁴

3. La historia del influjo lingüístico ejercido en América por las gentes originarias del África subsahariana no puede desligarse de su historia social y principalmente de las relaciones de toda índole que mantuvieron con otros habitantes del Nuevo Mundo (españoles y grupos de extranjeros, criollos e indios), relaciones que en el aspecto idiomático necesariamente hubieron de darse mediante la lengua española, y no al revés. Pero antes de comentar algunos datos sobre esta cuestión por referencia a los dominios indios, traeré a colación lo que al respecto se ha escrito de los negros afincados en España, y muy particularmente en la ciudad de Sevilla, que “debieron de manejar, como mucho, un español pidginizado rudimentario”, aunque “este pidgin nunca se estabilizó hasta formar un criollo o un “español negro” etnolingüísticamente peculiar en alguna parte de España”, para a renglón seguido ofrecerse esta estrambótica estampa histórica:

Los artesanos africanos formaron sus propios gremios y sociedades en el sur de España. Fundaron cofradías o hermandades religiosas exclusivamente africanas y celebraban la Semana Santa al lado de los demás españoles. La mezcla con los españoles blancos era la consecuencia inevitable, y el habla pidginizada descrita anteriormente desapareció tras una sola generación. Algunas piezas léxicas referentes a música, bailes, etc., fueron conservadas como parte de las cofradías, o por su valor histriónico para las audiencias blancas en los equivalentes del siglo XVI a las

⁴ Morínigo para fijar el origen de *bongo* se atiene a Lenz, quien en su etimología indica que “probablemente es voz de las Antillas” ([1905-1910]1980: 149).

demostraciones juglarescas, donde los africanos negros ejecutaban danzas y rituales “típicos” para los espectadores europeos (Lipski 1996: 118-119).

Indudablemente, se está confundiendo un supuesto “español pidginizado” con las personales dificultades de aprendizaje idiomático que tendrían los esclavos traídos a Sevilla y a otras ciudades, cuyas consecuencias lingüísticas nadie en realidad conoce ni ha descrito con el menor fundamento, como absurdo es hablar de su extinción “tras una sola generación”, cuando fueron sucesivas y continuas las remesas esclavistas durante mucho tiempo traídas por el infame comercio: lo que el cambio generacional conllevaba era la plena integración lingüística, el definitivo paso de la condición de bozal a la de ladino, en España igual que comúnmente ocurría en América. En cuanto al aspecto social del problema, se alude a los “artesanos africanos”, como si los esclavos hubieran venido dominando oficios (de herreros, carpinteros, sastres, etc.), cuando si los aprendieron hubo de ser al ritmo en que dejaban de ser bozales, y se afirma gratuitamente que “fundaron cofradías o hermandades religiosas”, siendo que fue la Iglesia la que así los organizó con fines religiosos y humanitarios, bajo cuya supervisión funcionaron las cofradías de negros, como las de blancos, lo mismo en España (Moreno 1997) que en el Nuevo Mundo (López Gutiérrez y Roda Peña 1999). Pero lo sorprendente del caso es que se presuponga la Semana Santa andaluza como marco adecuado para la manifestación del folclore africano y que esas “piezas léxicas” sobre música y bailes “fueran conservadas como parte de las cofradías...”, pues, ni rastro de ellas hay en las actas y demás papeles de la sevillana cofradía de los Negritos, estando su fondo documental escrito en puro español, pero con rasgos grafémicos de índole dialectal andaluza, claro está, como la mayoría de los textos que por entonces se redactaron en Sevilla.

Las susodichas “piezas léxicas”, que en realidad suelen ser poemas religiosos, en gran número navideños, representados en cualquier parte de España y de América, en modo alguno constituyen muestras de una “lengua afro-hispana”, porque son composiciones literarias tópicas y en buena medida lingüísticamente artificiales, hechas por hispanohablantes cultos, muchos anónimos y alguno que otro de nombre bien conocido, así la poetisa Ana Caro de Mallén,

autora de una *Loa en cuatro lenguas*, incluida la de guineo, para las fiestas del Corpus de Sevilla de 1639, en la cual figura el verso *Y aunque negla, gente samo*, del cual evidentemente será correspondiente el que se hallará en las Indias como *Que aunque neglo, gente somo*, indebidamente atribuido al habla “afro-hispánica” (Frago Gracia 1999: 193-194). Pero piénsese, respecto de lo ficticio de semejante lenguaje, que seguramente fue un único actor quien recitó en las cuatro “lenguas” (López Estrada 1976: 272-273), y que en la del negro ni una sola palabra africana hay, algo habitual en esta clase de textos, probablemente ni siquiera en el estribillo *Sanguangua, gurugumanga / sanguangua gurugu mangué* (también *gurugumangué*), con una posible alteración del galleguismo *zanguanga* ‘ficción de una enfermedad o impedimento, para no trabajar’, ‘zalamería’. En fin, los mencionados versos, como su variante *Aunque niegla, no tiznamos* de comedia de Lope de Vega, en el *Quijote* de Avellaneda *Aunque negras, no tiznamos*, no pertenecen a “habla pidginizada” de ninguna clase, sino que son de impronta literaria hispánica, como el refrán cubano “*Negro somo, no tiznamos; hombre somo, corazón tenemo,*” y no de origen negro o mulato, según he puesto de relieve en el lugar que acabo de citar.⁵

4. Cualquier referencia histórica requiere el correspondiente saber especializado, documental principalmente, y aun cuando la referencia diacrónica no se plantee explícitamente, será inevitable desde el momento en que se tenga en cuenta una “desviación gramatical” de las pautas propias del estándar actual, así los casos de *un mi amigo* y *fuera venido* atribuidos al bilingüismo en un español “semifluido” del Paraguay (Lipski 1996: 333); pero no se trata de “construcciones sintácticas aparentemente extra-hispánicas”, como tampoco es rasgo morfosintáctico del afronegrismo antillano actual “algún desvío de la norma preposicional española, como *voy en casa de María*” (López Morales 1998: 100). Nada de eso hay, pues los mencionados usos pertenecen a la tradición castellana, fueron corrientes en época medieval y todavía frecuentemente registrados en textos del Siglo de Oro, y, aunque hayan desaparecido de la norma culta, perviven en otros niveles sociolingüísticos: *ir en cas de* es muy popular en Sevilla

⁵ Con este mismo refrán encabeza el capítulo “África en América” López Morales (1998: 79).

y se encuentra en el cancionero judeoespañol, *ir en ca de* se oye en muchos pueblos de Castilla la Vieja, no muy lejos de Madrid, *ir en casa de* en otros de Aragón, así en la misma ciudad de Jaca. Tampoco tiene por qué ser traducción de una fórmula africana la maldición *mal rayo te parta*, como supone López Morales (1998: 90): estará muy extendida en Cuba, pero asimismo en todo el mundo hispánico y, por supuesto, es castiza en España.

En España, y particularmente en Andalucía, hubo numerosos grupos de negros esclavos, muchos de los cuales alcanzarían la condición de hombres libres, los unos y los otros en general sujetos al servicio doméstico o al desempeño de oficios en la época tenidos por serviles, aunque ambas circunstancias sociales favorecían su aprendizaje del español. La *Lozana andaluza* presenta una negra de nombre estereotipado, *Penda* ‘prenda’, también se menciona el onomástico ya tópico *Comba*, y de convencional hablar, que es tanto de la esclava como de la misma Lozana, no se pierda de vista este detalle, y que ni por asomo puede tomarse por representación de pidgin alguno (Frago Gracia 1986: 113):

Cortesana. Suba.

–Va tú, Penda, que esta marfuza no sabe decir ni hacer embajada.

Esclava. Xeñora llamar.

Lozana. ¡Oh qué linda tez de negra! ¿Cómo llamar tú? ¿Comba?

Esclava. No, llamar Penda de xeñora.

Lozana. Yo dar a tí cosa bona.

Esclava. Xeñora, xí. Venir, venir, xeñora decir venir.

En novela de autor sevillano se hace intervenir a “un esclavo negro, entre bozal y ladino”, que lapidariamente se expresará en el asendereado cliché lingüístico, “¡Ah, Dios! Cuánta se le ve, que se le puede hacele”, mientras que a cierta esclava “mulata” se le atribuye una misiva escrita en perfecto español (Alemán [1604]1984: 188-189, 439-441), lo cual no deja de ser mero artificio literario. Otro caso se halla en el Tratado Primero del *Lazarillo de Tormes*, el de un negro empleado en el bajo quehacer de caballerizo, amancebado con la madre de Lázaro, quien no es pintado con particularismo lingüístico de ninguna clase.

Por su parte, el gran médico Nicolás Monardes al describir el tabaco y tratar de sus propiedades escribe lo siguiente ([1574]1988: 48):

Los negros que han ydo destas partes a las Indias han tomado el mismo modo y uso del tabaco que los indios, porque cuando se veen cansados lo toman por las narizes y boca, y les acontece lo que a los indios, estando tres y quatro horas amortecidos[...], y ha venido el negocio a tanto, que sus amos los castigan por ello y les queman el tabaco porque no vsen dello, y ellos se van a los arcabucos y partes escondidas para hazerlo, que como no se pueden emborrachar de vino porque no lo tienen, huelgan de emborracharse con el humo del tabaco. Yo los he visto aquí hazerlo y acontecerles lo dicho.

Así, pues, en la Península ibérica hubo importantes focos de población negra, de lo que hay abundante constancia documental, con no pocos ecos literarios asimismo, verbigracia el que en el *Quijote* apócrifo presenta a los amantes huidos a Lisboa “comprando juntamente para el servicio della un negro y una negra” (Avelaneda [1614]1975: 1312). Incluso desde América se recomendaba la adquisición de esclavos en Sevilla, sin duda por no ser aquí muy caros, en cuyo Arzobispado según el P. Sandoval había más de seis mil bozales a principios del XVII ([1627]1987: 405). Téngase en cuenta que este consejo daba en 1591 a su mujer, habitante de la capital del Guadalquivir, Hernando López, emigrado andaluz residente en Cartagena, uno de los principales puertos negreros de Indias: “También lleva el señor Gerónjmo Rruiz otros çien pesos de plata; éstos son para que compre *vn negro* o *vna negra*, para que os vengán sirviendo.”⁶

5. Sin embargo, en España el elemento africano no dio lugar a pidgin alguno y los textos en que figuran versos como los citados o diálogos como el de la *Lozana andaluza* son meros remedos literarios, al parecer no muy logrados, del hablar titubeante de los boza-

⁶ Archivo General de Indias, Indiferente General, legajo 2099. No sólo en Sevilla, pues en Cádiz, donde también hubo una Cofradía de los Morenos, los esclavos africanos se contaron por millares y la documentación gaditana a cada paso ofrece testimonios como el de la “Libertad de Joseph, *negra*, dada por el señor don Francisco de Baras y Baldés, del Consejo de S.M.”: *Abecedario de escrituras publicas* del legajo 4248 del Archivo Histórico Provincial de Cádiz, anotación del año 1719.

les antes de hacerse ladinos, y en América la cuestión textual es de semejante corte. Efectivamente, en el Nuevo Mundo el negro practicó costumbres no muy distintas, recuérdese lo dicho por Monardes, y sobre todo fue habitual su proximidad al español y al criollo, circunstancia que habría de tener consecuencias lingüísticas. De este hecho desde muy pronto hay innumerables constancias documentales, entre ellas la proporcionada por el mismo P. Sandoval, uno de los mejores conocedores del medio afroamericano, quien recuerda lo siguiente:

concedieron facultad y licencia para que hiziesse en la Etiopía Occidental armazones de esclavos de tantas y tan no vistas naciones de negros guineos con que empezaron a comunicársenos, y ya en tanta abundancia que casi son más la hera de agora que nuestros españoles; y no es de maravillar, pues fue tan grande la abundancia de los que al principio vinieron, que, como escribe un grave Autor, avía el año de 54 tantos negros en el Perú, que en aquellos primeros levantamientos se pudo formar una Capitanía de más de treientos arcabuceros ([1627]1987: 506).

Qué duda cabe que el contacto de los integrantes de ese contingente militar con los mandos españoles favorecería su asimilación al idioma de éstos, propiciada también por la imposibilidad de comunicarse entre los que hablaban lenguas africanas distintas. Conocía el jesuita citado lo que era la mixtura lingüística del pidgin, cuando atribuye su predicación en ella a San Francisco Javier, quien “llegava a hablar el portuguez como la gente de la tierra, trocado y medio negro, como ellos lo hablan” (Sandoval [1627]1987: 327). Pero este autor nunca se refiere a la mezcla de africano y español, menos en el marco americano, en el que sólo distingue los negros “bozales” de los “ladinos”, que serán intérpretes en la confesión de los primeros, advirtiendo seguramente los diferentes grados de dominio lingüístico cuando alude a los “muy ladinos”, a los que aconseja excluir del papel de lenguas “por ser más bachilleres y resabidos” (466).⁷ Y reiteradamente hará notar el P. Sandoval la enorme variedad de len-

⁷ Es natural que en el proceso de aprendizaje lingüístico se dieran grados muy diversos según los individuos. El P. Sandoval ofrece un ejemplo extremo con aquella “morena de casta bañona” que era famosísima intérprete mientras su hermana la necesitaba para poder entenderse con él, o con otra “morena de nación mandinga,” que “si no acertara a ser tan ladina, no parece pudiera entendella”, a pesar de lo cual se confesó “trabajosamente” ([1627]1987: 604-606).

guas llevadas por los africanos a América, la falta de una lengua general entre ellos, aunque tiene a la “casta angola” por la más extendida, y la grandísima dificultad de mutuo entendimiento que esto les provocaba (141, 382, 389, 600). Sin duda son circunstancias que por un lado limitan, lo que no es igual a anular, el influjo de los africanos en el español americano y, por otro, favorecen su aculturación lingüística.

En América el negro en muchos sitios se vio encuadrado en organizaciones cofradieras, que seguían los patrones de las españolas, aunque a veces tuvieran devociones muy particulares. A finales del siglo XVI las hermandades de indios, mulatos y negros habían cobrado un enorme auge en Lima; la de negros congos bajo la advocación de Nuestra Señora del Rosario tenía su capilla en el convento de los dominicos. Y es curioso observar cómo a principios del XVII se anota que “después de haverles ynstruido en estas cossas familiarmente, un padre que save la lengua predica a los yndios en ella y otro a los morenos” (López Gutiérrez y Roda Peña 1999: 148). Lo cual ni más ni menos indica que mientras los cofrades indios requerían un predicador en quechua, o había un fraile que dominaba esta lengua general, a los negros se les enseñaba la doctrina en español, porque eran capaces de entenderla en este idioma y, probablemente, también porque su director espiritual no tenía otro medio de dirigirse a ellos. Y en frecuente constancia documental se verifica el interés de la Iglesia por difundir la doctrina cristiana entre los que sufrían la esclavitud y atender a su salud corporal, con las cofradías como instrumentos asistenciales, en cuya defensa estuvo siempre el clero frente a otras instancias que procuraban su desaparición. Véase, verbigracia, este pasaje de un memorial dado en México el año 1603:

Que ha muchos días que los negros tienen allí vna confradía y de por sí hazen proçession de disciplina, y esto ha ydo siempre en creçimjento y siempre se a dado y tomado en parecer que traya jnconvinientes y nunca se tomó resolución en quitalla y no dexalla, y en esta jndeterminación por la fuerça que los religiosos hazían en sustentarla diziendo que heran la gente más desamparada y neçessitada de doctrina que hauía en aquella tierra y que era justo los dexasen juntar.⁸

⁸ Archivo General de Indias, México, 19, N. 74, 1, 24. Pero este agrupamiento separado de negros, mulatos e indios organizado por la Iglesia en Nueva España a semejanza de las Hermandades cofradieras de los españoles venía de tiempo atrás, pues “de treynta

La única mención lingüística que se descubre en este texto alude a las expresiones bajas y soeces que intercambiaban los negros en la procesión cuaresmal de Veracruz con los hombres armados que los vigilaban por temor a tumultos: “y por quitar esta plática no sabe si sería acertado que las processiones se hiziesen de día y se acabasen quando anochece y quitar *vn lenguaje tan rruin*.”⁹ Está además la alusión a la considerable libertad de movimientos que los esclavos tenían, que a algunos de ellos les permitió escapar de Nueva España a Santo Domingo, algo que sólo sería posible mediante su dominio del español:

hizieron otra fama diciendo que los negros se querían leuantar y con esto los alcaldes, por hauerse dicho heran vnos negros que estauan huydos en Santo Domjngo por vellaquerías que hauían hecho, y estauan en el patio fuera de la yglesia, mandaron prenderlos y con buena orden, la qual no guardaron los executores y los negros, que entráronse huyendo en la yglesia, adonde hauía mucha gente, y los que los hauían de prender tras ellos, y como la gente estaua alterada de lo que antes se hauía dicho, alborotáronse más de lo que hera menester.¹⁰

Por referencia a Quito aduciré la siguiente cita del P. Rodríguez ([1684]1990: 94):

Y en quanto a la congregación de los negros, se ha cogido el mesmo fruto que de las otras: tienen sus comuniones y fiesta, que es la de la Transfiguración, y tienen padre que los asista y, siendo tan pocos al principio, sucedía que en una tarde un mismo padre hazía tres o quatro pláticas diferentes a diversas horas, según la diversidad de las personas de estas congregaciones, tan importantes que ya aora tienen a su cuidado diversos padres.

6. Así, pues, la Iglesia mediante su acción proselitista sin duda atrajo también a los negros al conocimiento de la lengua española, y ya entrado el siglo XIX aún disponían los obispos de Venezuela que “ningún amo se sirva de los negros de Guinea no bautizados con

años y más a esta parte cada quaresma... quando anda la procesión tienen determinado de alçarse” (*ibidem*, f. 25). El memorial va firmado por el Conde de Monterrey el 27 de mayo de 1603 y está dirigido al Rey.

⁹ *Ibidem*, f. 25.

¹⁰ *Ibidem*. Del número de esclavos que a principios del XVII había en el área veracruzana da una idea la observación que en este informe se hace: “y que los negros los curen sus amos, porque con qualquier ocasión de estas se juntan dos mill negros y más” (f. 26).

perjuicio del tiempo que necesiten para la instrucción, que a lo menos será a tres horas por la mañana, mediodía y noche” (Campo del Pozo [1822]1988: 212). Pero nótese que únicamente se habla de los *negros de Guinea* o bozales, y sólo a ellos se les atribuye ignorancia o escaso dominio del español, hasta el punto de que se les prepara para el bautismo con un “Catecismo menor para primera instrucción de los indios y negros que vengan de Guinea y otros rudos, cuyo talento sea tan corto que no puedan de fácil instruirse en el mayor” (124).

Lisa y llanamente, el negro se asimilaba progresivamente al español tras varios años, muchos o pocos según los casos, de estancia en América y desde luego se hacían hispanohablantes sus descendientes criollos; en el marco hispanoamericano es natural que así fuera y es lo que afirma Concolorcorvo en su relato, de no poco crédito, donde distingue entre los llegados de África bozales, de lengua áspera y dura, y los de la primera generación criolla, que ya hablaban español con propiedad ([1773]1938: 255). Mientras duró el sistema esclavista hubo una continua renovación de individuos de condición bozal, y esto fue así desde el comienzo de la Colonia hasta avanzado el siglo XIX, recuérdense los pasajes venezolanos decimonónicos con referencias a los negros de Guinea, no interrumpiéndose del todo la llegada de africanos hasta 1873 en Puerto Rico y 1886 en Cuba, fechas de las respectivas aboliciones de la esclavitud. Por consiguiente, en todo este largo periodo nunca faltó la posibilidad de referencia, generalmente hecha en términos burdos y tópicos, a las dificultades lingüísticas del negro en América, habiendo pervivido en las Antillas hasta bien entrado el siglo XX individuos originarios de África.

El esclavo de origen africano en la América española estuvo sujeto a una estricta reglamentación en todos los órdenes de la vida, incluso en su vestimenta: no hay más que comparar las estampas del negro fumando en pipa o de la negra con machete en tarea agrícola con las del mulato y mulata o del zambo y zamba, de Martínez Compañón ([1786]1985: 43-48). Mas la prohibición de que los negros se engalanasen con sedas y joyas o de que portasen armas era frecuentemente conculcada y, precisamente, si tanto se insistía en legislar sobre cuestiones raciales es porque las normas de diferenciación social no siempre se cumplían, aparte de que la manumisión

por diversos conceptos y conductos era frecuente. En definitiva, el simple contacto del negro con la comunidad hispanohablante era causa de integración lingüística, en dirección de todo punto evidente, y hasta en los menesteres y actividades propios del esclavo éste solía estar en relación con el usuario del español, de lo cual las láminas de Martínez Compañón vuelven a ofrecernos retazos de realidad histórica, con la de “Saca y beneficio de la brea del mineral de Amotape” (112), donde figuran varios esclavos junto a un herrero blanco, y en la “Danza de bailanegritos” (140) los bailarines actúan para un joven de raza blanca.

La separación racial que las leyes y usos sociales dispusieron en la América española fue diluyéndose con el tiempo, de modo que se llegó a “un mundo confuso en el que ya nada podía verse con la sencillez primitiva”, y así “las cosas se confundieron y no se pudieron sustentar” (Alvar 1987: 44-45). En efecto, las fuentes indianas hasta la saciedad afirman la frecuencia con que los oficios, funciones y tratamientos se mezclaron entre las diferentes castas, y la permeabilidad cada vez mayor entre éstas y los españoles y criollos, lo cual no podría darse si de compartimientos lingüísticos estancos se tratara. Y el mestizaje habría de promover la extensión del español, algo evidente en el destino idiomático de los numerosísimos mulatos; efectivamente, en situaciones, tan corrientes por otro lado, como la que el año 1700 fray Lorenzo de Zaragoza denuncia en Venezuela, “aunque las yndias dizen están amañebadas con dichos negros...,”¹¹ ¿cuál sería sino el español el idioma más frecuentemente empleado? Y si se mira al trabajo agrícola de los esclavos, es cierto que hubo grandes haciendas en las cuales se empleó a muchos de ellos, pero también fue corriente la convivencia más próxima del negro con el español, como la que revela el bachiller Jiménez Cuadrado en carta escrita en Cartagena de Indias el año 1590 a su cuñado residente en la cordobesa Belalcázar: “Sebastián es muchacho y no es para lo que yo lo e menester; tiene dos negros que andan a jornal.”¹² Negros y mulatos desde muy pronto se vieron asociados a los españoles en diversos grados y distintos órdenes de la vida, incluso por la mala influencia que todos ellos podían ejercer sobre

¹¹ Archivo General de Indias, Santo Domingo, legajo 642, f. 2r de la carta.

¹² Archivo General de Indias, Indiferente General, legajo 2099.

los indios; de entre las abundantes menciones que al respecto cabría aducir, citaré la siguiente providencia dada en Popayán: “Ytem, que no consyentan entre los dichos naturales anden negros ny mulatos ny otros españoles de mal enxemplo y por todas vías procuren de evitarles y apartarles todo mal y daño espiritual y tenporal” (López Medel [1558-1559]1989: 103).

7. La situación del negro en esclavitud era penosa, en muchas ocasiones tristísima, de ahí las frecuentes fugas individuales o en pequeños grupos, aunque desde muy pronto, ya en la primera mitad del siglo XVI, los huidos en buen número a veces lograron formar comunidades en rebeldía, que la autoridad hubo de combatir y cuya autonomía casi siempre fue objeto de transacción política o de simple reconocimiento de hecho, y esto durante todo el período colonial y en diferentes lugares (Frago Gracia 1999: 188-191). Resulta innegable la repercusión social que este fenómeno tuvo en América, de lo que es prueba la trascendencia léxica que alcanzó, con la acuñación semántica de términos como *cimarronera*, *cumbe*, *guarimba*, *maniel*, *palenque*, *quilombo* y *rochela*.

En estos enclaves teóricamente hubiera sido posible la creación de idiomas criollos, mixtos de lengua africana y de español, y alguno como tal se ha identificado (San Basilio de Palenque, en el Chocó), pero muy difícilmente realizable en la práctica, por la enorme variedad lingüística que las gentes procedentes de África traían, por la inexistencia de una lengua general entre ellas y porque dichos reductos no solían mantenerse indefinidamente separados del medio de predominio hispanohablante. En cualquier caso, su difusión meramente local limitaría el impacto que los supuestos lenguajes afrohispanos pudieran ejercer en el español de América, sin contar con que de haberse formado tales hablas híbridas en varias poblaciones de negros cimarrones, todas estaban llamadas a acabar diluyéndose en el español de su entorno.

A propósito de lo que acaba de señalarse, la documentación americana abona la idea de que ni en los sitios más inhóspitos habría tenido lugar siempre, ni mucho menos, una completa separación del negro y de los demás hispanoamericanos, y en esa línea parece que han de interpretarse algunos pasajes del P. Rodríguez semejantes a éste:

La otra suerte de personas que las traganan y habitan son algunos españoles de los de acá o que nacen allá y sus criados, familias y cuadrillas

de negros que llevan para sacar el oro, de que ay mucho en algunas montañas, de que son las más célebres las de Mocoa, el Chocó y las Barbacoas ([1684]1990: 66).

Sin que faltara la presencia de misioneros en aquellos recónditos lugares, según el mismo autor afirma:

y, continuadas las entradas, se han hecho después aun a habitar entre ellos, y al presente ay minas de españoles y cuadrillas de algunos en aquellas montañas de noanamas y chocoes, cuyos assientos se llaman Reales de Minas; y ay instituída doctrina de clérigos que los assiste, teniendo socorros de las ciudades de Cali, Buga y Anserma, aviendo ya caminos, aunque malos, para entrar y salir, y canoas para comerciar por los ríos (Rodríguez [1684]1990: 80).

Por otro lado, el cimarronaje no fue exclusivo de los esclavos negros; lo practicaron igualmente los indios y no hay constancia de que entre ellos se originara lengua alguna mixta de idioma indioamericano y de español. El jesuita citado refiere un ejemplo de las selvas del Amazonas para el siglo XVII:

que todas o las más naciones son de gente fugitiva, que no por comodidades de aquellos montes, sino por su retiro, los abitaron, siendo la *rochela* escondida que buscaron para gozar del ocio apetecido de su natural, y por mantenerse en las costumbres bárbaras de su gentilismo (Rodríguez [1684]1990: 643).

Un siglo después Doz y Guerrero en su exploración de la ruta llanera del Apure, del año 1757, encuentran algunos asentamientos de población marginal, cuyo régimen legal les causa asombro. La siguiente anotación de los dos guardiamarinas, que tomo de Arellano Moreno (1970: 225), descubre un emplazamiento de indígenas que muy de cerca recuerda a los más característicos palenques de negros:

En el sitio que llaman La Soledad se halla un crecido número de indios *arrochelados*, cuyo caudillo es uno llamado Juan Marcos, con el título de haber ganado una Real Provisión de la Audiencia de Santa Fe para sujetarse a las justicias ordinarias de Barinas o al capitán de las Misiones, a la voluntad de ellos lo uno o lo otro, de que usan según y cómo les conviene.

Tampoco debe soslayarse en esta cuestión la huída de negros desde las Antillas extranjeras hacia dominios españoles, seguramente porque sentían que su suerte era más dura bajo la posesión de fran-

ceses, ingleses u holandeses. El capuchino fray Sebastián de Puerto Mahón, misionero en Cumaná, dirige un escrito al Rey, en el cual le informa:

Dize también el suplicante que entre las yslas que llaman de Barlobento ay vna que se llama la de San Vicente, la qual está poblada de yndios y negros, cuios negros son libres y no están sugetos a nadie, antes bien pertenecen a la Real Corona de vuestra magestad por viuir en dicha ysla, y dichos negros piden poblarse en la prouincia de Cumaná con fin de ser christianos y viuir en política diuina y humana. Auiendo diferentes veces llegado a las misiones, en donde los a visto el suplicante y por el temor de que no los hagan esclavos, como ha sucedido, no se atreben a poblar, lo qual harían si tubiessen el seguro y amparo de alguien para gozar de su libertad.¹³

En las resoluciones que el Consejo de Indias adopta el 17 de julio de 1696 sobre lo comunicado por dicho capuchino, adjuntas al texto de esta carta, se lee: “y por lo que mira a la población de indios y negros libres, se ordene al gouernador procure reducirlos guardando con ellos lo dispuesto por leyes, de forma que se acaricien y no se exasperen.” Un año después a propósito de los esclavos huidos de las Antillas el mismo Consejo recomendando que

sólo se debiera admitir si *los negros tráfugas* fuesen de nación con quien no estubiese publicada guerra, porque si fuesen de las demás naciones parciales, se representaría queja y, siempre que pidiessen *sus negros esclavos*, sería preciso boluérseles si ya no es que con el zelo cathólico algún español quisiese comprarlos y dar satisfacción de su ualor a los dueños para que se quedasen entre los christianos y se les administrase el sacramento del bautismo,

y ello porque el capuchino fray Lorenzo de Zaragoza había advertido que

muchos negros que están en las islas de los extranxeros desean reñiuir la fé, si uien, temerossos de que no los hagan exclavos en uiniendo a estas prouincias, como a suzedido, no se atreuen a uenir; passo a suplicar a vuestra magestad que, si es seruido... defienda, ampare y pueble a dichos negros que vinieren en busca de la fé de dichas yslas de extranxeros, sin que los gouernadores ni oficiales reales de vuestra magestad

¹³ Archivo General de Indias, Santo Domingo, legajo 641.

intervengan en cossa alguna, que con esso... creo se uendrán muchos y logrará vuestra magestad con esso el alto fin de su cathólico zelo.¹⁴

Mestizos de indios mosquitos y de negros, en buena parte fugitivos de la esclavitud en las Antillas no hispánicas, los llamados zambos, poblaron un sector de la costa caribeña de Honduras y Nicaragua, en zona que durante mucho tiempo estuvo bajo dominio inglés, situación que tiene descripción cartográfica de 1716 con la siguiente leyenda: "Poblasones de los enemigos zambos e yngleses en Punta Gorda y mosquitos y las costas y parajes adonde hazen daños y prezas."¹⁵

8. A pesar de las circunstancias en principio favorables a la formación de un pidgin en este territorio centroamericano, tampoco llegó a producirse en él semejante hibridez idiomática. Y sobre la problemática en cuestión ejemplo sobresaliente nos proporciona el estudio de la comunidad afrovenezolana de Chuao, desde el siglo XVII dedicada al cultivo intensivo del cacao, que contó con gran número de esclavos para su laboreo, fue otorgada en 1669 por su propietaria, doña Catalina Mexía de Ávila, a la iglesia bajo el régimen de obra pía, por cierto que en el escrito notarial de donación se lee un *conselben* corregido en *conserben*, localidad cuya población en su mayoría todavía es descendiente de los antiguos esclavos africanos. Pues bien, a pesar de todo esto, del aislamiento y absoluto predominio negro de este enclave y de que en él también se produjo el cimarronaje, asimismo la manumisión, sólo se incorporaron elementos de su cultura africana a las celebraciones cristianas y otras manifestaciones de la vida social, pero el español de la zona no se ha visto influido, sensiblemente al menos, por las lenguas que hablaban las distintas levas de africanos que en dicho territorio se afincaron (Alemán 1997). Es más, en la herencia africana de Chuao falta la santería yoruba y la evangelización acabó delegándose en los esclavos viejos, que habían aprendido la doctrina cristiana por tradición oral y así la transmitían a las nuevas generaciones, y esto sólo en un ambiente hispánico puede explicarse, aunque Alemán ha recogido

¹⁴ Archivo General de Indias, Santo Domingo, legajo 641, carta del 2 de julio de 1697.

¹⁵ Archivo General de Indias, Mapas y Planos, Guatemala 17.

de su principal informante la especie de que algunos de los últimos esclavos de Chuao hablaban loango (1997: 407-410).¹⁶

En la investigación de Alemán se compagina la encuesta de campo con la referencia documental y se tienen en cuenta los factores sociológicos, los modos de vida y costumbres establecidas que durante siglos han regido en la comunidad afrovenezolana de Chuao, modelo de estudio que para tantos enclaves semejantes puede servir y que, aun no estando orientado desde el punto de vista lingüístico, el historiador de la lengua sacará enseñanzas bastante fundamentadas sobre el medio idiomático en que muchos negros esclavos se movieron y, consiguientemente, sobre sus posibilidades de influir en el español americano. El manejo de la abundante y variada documentación relativa a la esclavitud sin duda ayuda a centrar en sus justos términos aspectos que tienen que ver con los comportamientos lingüísticos de quienes sufrieron esta lacra, pero asimismo es útil para ir precisando cada vez mejor puntos concretos del afroamericanismo, aunque sólo sea en el nivel léxico.

Así, las opiniones recogidas por Corominas y Pascual (1980-1991) en el sentido de que *quilombo* “sería voz de la lengua bunda o quimbundo” se ven ratificadas por la cita “un niño llamado Francisco, de edad de siete años, de nación angola, natural del pueblo de *Quilonbo*” (Sandoval [1627]1987: 71), y lo mismo sucede a propósito de *cola* ‘semilla de un árbol ecuatorial muy estimada por sus cualidades tónicas y reconstituyentes’, que según estos autores “procede de una lengua indígena del África occidental”. Efectivamente, el citado jesuita describe el consumo y comercio de la nuez de cola por referencia al dominio mandingo:

Los zozoes están veinte leguas la tierra adentro, a cuyo emperador llaman Concho. Después se sigue el río de los Cazes, porque passa en medio del reino de este nombre; es río de mucho contrato, donde cada año llegan catorze navíos a cargar *cola*, que es una fruta a manera de castañas que se come antes de beber agua, porque save muy bien sobre ella, la cual los mandingas y zozoes dan en comer pareciéndoles ser en la que pecaron nuestros primeros padres y que quita el dolor de cabeza,

¹⁶ *Loango*, localidad costera de la República Popular del Congo, en la región de Kouilou, fue capital del reino del mismo nombre, fundado por los vili. En Venezuela (Estado Miranda y Caracas) *loango* ‘se dice del que no pronuncia claramente’ (Tejera 1993).

y estimanla en mucho y sírveles de moneda, como entre algunas partes de los nuestros se usa el cacao (Sandoval [1627]1987: 108-109).

Del rioplatense *bombero* ‘explorador’, ‘espía’, aunque su difusión americana seguramente fue mayor, ofrece este autor exacta información sobre el origen angoleño del vocablo:

Los vezinos y moradores de Loanda tienen algunos negros, que llaman *pumberos*, que vale cada uno mil pesos. Estos se parten en compañía de otros que llaman cargadores, llevando a cuestras la hazienda para el rescate la tierra adentro, trecho de ochenta leguas, donde hallan unas grandes ferias, y juntos para rescatar en ellas muchos negros a quienes llaman genses, que quiere dezir mercaderes, que han venido de más de doscientas y trecientas leguas con muchos negros de diferentes reinos para rescatarlos por varias mercaderías a los *pumberos*, los cuales en aviendo comprado se buelven a dar cuenta a sus amos (Sandoval [1627] 1987: 145-146).

La cita de Sandoval da pie a creer que, efectivamente, este afro-negrismo pudo haberse extendido por varias zonas de la América española, aunque en el Río de la Plata fuera donde consiguiera una mayor implantación, quizá con apoyo brasileño, si bien no necesariamente con absoluta determinación, pues negros de la referida zona angoleña fueron llevados a muchos sitios del Nuevo Mundo. Ahora bien, en los años de la Independencia su uso ya debía ser principal o exclusivamente rioplatense, y en el *Correo del Orinoco* sólo un parte militar bonaerense de 1821 lo incluye: “con el objeto de reconocer y atacar varias partidas de la enemiga, que, según noticias de mis *bomberos*, recogían las caballadas y asolaban el territorio de Corocorto” (Rivas Moreno 1998[1822]: 517). Y el tratadista jesuita asegura la presencia en Cartagena de Indias de la voz *moleque*, probablemente de una lengua angoleña, que es o ha sido usual en Colombia, Venezuela, Antillas y Río de la Plata, variantes *muleque* y *mulecón* (Malaret 1946), y que en el portugués del Brasil conserva plena vitalidad:

Recorriendo un día las armazones, llegué ya noche a una, donde, por serlo y por parecerme poco el mal de un muchachuelo de doze años, dexé su examen para otro día..., que bolviendo allá también ya tarde, me dixeron en entrando que el *moleque*, así llaman comúnmente a los muchachos, era ya muerto ([1627]1987: 597-598).

9. También incluye el P. Sandoval en su obra vocablos que refiere empleados por negros en África, pero con tanta precisión semántica o sinonímica, que no extrañaría que asimismo hubiera verificado su presencia en América. Por ejemplo, *calambe*, dado como usual entre los guineos:

Las donzellas traen ceñida por la cintura y otras partes unas sargas de gruesas cuentas azules y de otras colores, y pendiente de una dellas un pedazuelo de paño o lienzo o otra cosa, que llaman *calambe* o *pampanilla*, que denota su virginidad ([1627]1987: 111),

vocablo que probablemente se corresponde, semántica y formalmente tal correspondencia es aceptable, con el afrovenezolanismo *calembe* ‘ropa vieja, andrajo’ (Álvarez 1987: 60) o, con otros muchos casos más, de los cafres macarangas del Quiteve afirma que “su ordinaria bebida es vino que hazen de millo y llaman *pombé*” ([1627] 1987: 162). De la tierra de Luanda dice Sandoval que cierto árbol tenía el nombre de *ensanda* y que las gentes “sólo se cubren con cortezas de unos árboles que llaman *alicondos*” y que “de ganado vacuno y cabruno, que llaman *encombos*, tienen más abundancia”, que al millo lo denominan *mazafioli* y *mazamambala* y al maíz *mazamamputo*, a cierto caracolillo *cimbo*, “que es la mejor moneda que corre en Loanda y Congo”, o que uno de sus dioses es conocido como *Zambiampungo*, y finalmente, para no alargar demasiado la nómina, nuestro tratadista observa que los angoleños “usan de unas guitarri-llas llamadas *banzas*, que tienen seis cuerdas y la cabeza de la guitarra ponen en el pecho y tocan a modo de harpa muy aguda” ([1627] 1987: 133-134): ¿tendremos aquí el precedente del inglés *banjo*, en español de América también *banyo*?

La toponimia americana de impronta africana también debe escurriarse sincrónica y diacrónicamente, entre otras cosas porque algunos afroamericanismos han funcionado lo mismo como nombres de lugar que como apelativos. Es el caso de *cumbe*, o el del corográfico colombiano *Malambo*: “que en número de alguna consideración estaban reunidos en *Malambo*” es cita del año 1820 de un oficio dirigido al gobernador de Santa Marta (Rivas Moreno [1822]1998: 326), siendo *malambo* ‘baile popular masculino’ en Argentina, Chile y Uruguay, ‘palmera del género *Geonoma*’ en Colombia, ‘árbol tropical de corteza amarga’ en Cuba y Venezuela, ‘baile en que una

pareja danza zapateando y escobillando el suelo' en Chiloé (Morínigo 1998), y también 'clase de machete' en el español antillano según López Morales (1998: 101).

El cruce de documentaciones resulta asimismo de indudable interés histórico, y, así, ocurre que de los dos testimonios que en el *Correo del Orinoco* hallo sobre *bongo* el primero se refiere a una zona colombiana de numeroso poblamiento afroamericano y el segundo al área de Tabasco y Chiapas en la cual para unos años antes atestigüé el empleo del mismo vocablo (Frago Gracia 1996): "y en corto tiempo abrió un canal entre los ríos Atrato y San Juan, llamado desde entonces el Canal de la Raspadura; anchas canoas (*bongos*) cargados de cacao efectivamente pasaban por él", "estos ríos... son navegables en todas estaciones para anchos botes (*bongos*) y durante las crecientes tienen agua suficiente para buques mayores" (Rivas Moreno [1822]1998: 396, 424); asimismo al Yucatán pertenece la mención cartográfica "Canal chico de Bacalar para *bongos* y piraguas" del final del XVIII.¹⁷ Con estas menciones textuales la geografía lingüística de *bongo* se precisa hacia finales de la época colonial, igual que más arriba se ha visto con las citas referentes al rioplatense *bombero*.

La documentación enseña que aun cuando a *bombo* y *bomba* no hay por qué atribuirles sin discusión procedencia africana, que probablemente no la tengan, tampoco puede negárseles sin discusión, pues la forma se halla en lenguas del África negra, incluso en elementos toponímicos: "Confina esta tierra con otro reino de zapes, que llaman *Magarabomba*" (Sandoval [1627]1987: 109). Y, ni que decir tiene, la ampliación del expurgo documental fácilmente acarreará la identificación de más afronegrismos léxicos, pues, por ejemplo, encontraremos *mabonto* en la *Carta al licenciado Miranda de Ron* escrita por Eugenio de Salazar el año 1573 que publica Martínez (1984: 289): "todo lo más que se come es corrompido y hediondo, como el *mabonto* de los negros zapes".

¹⁷ Archivo General de Indias, México 198, Mapas y Planos. Al Nuevo Reino de Granada pertenecen casi todas las documentaciones de *bongo* que Boyd-Bowman aporta para el XIX (1984: 425), y el *Corpus Diacrónico del Español (CORDE)* de la Real Academia Española en mi última consulta arrojaba 48 registros para Venezuela, 24 para Colombia, con sólo uno para Argentina y Perú, el más antiguo de 1896.

10. Algunas documentaciones aquí aducidas son de indudable interés, destacables quizá las concernientes a *bombero* y *moleque*, cuyas referencias textuales ayudan a explicar la presencia de ambos afronegrismos en el español americano. He propuesto el mismo origen a *bongo* y más recientemente (Frago Gracia 1999: 186) a *jolofa*, que con la variante *golofa*, de fácil justificación fonética, designa varias clases de insectos en Venezuela: fray Jacinto de Carvajal en su *Descubrimiento del río Apure* (c. 1647) alude a ciertas hormigas, “a las cuales llaman *jolofas*, las cuales son de hechura de las avispas grandes o de abejones negros.” Pues bien, a no dudar se trata de un gentilicio que, como sucedió con *congo*, *guineo* o *mandinga*, se hizo nombre común en América, un *jolofó* o *jolofe*, denominación de casta guineana con extendida representación en el Nuevo Mundo, de la cual hay aprovechamiento literario en corpus colombiano de 1652: “para que con eso saliese la luna como una dueña *jolofa*, reina de Monicongo, arrebujada de arrugas, crespa de mechaz y atezada de globo.”¹⁸

El camino en la investigación sobre el afroamericanismo léxico es claro en cuanto a procedimiento metodológicos, difícil en cambio por lo que atañe a sus aplicaciones prácticas. Es preciso recolectar los términos de origen africano aún desconocidos y que puedan estar vigentes en hablas hispanoamericanas, pero su identificación no será posible sin los pertinentes saberes etimológicos o sin la precisa documentación (caso de *jolofa*). En esta cuestión el expurgo documental resulta indispensable, primeramente porque con su apoyo habrá alguna posibilidad de señalar el inicio del préstamo y su posterior difusión; en segundo lugar, porque no son pocos los afronegrismos que han caído en la mortandad léxica desde que llegaron a América. Por mi parte, en trabajo anterior he reunido atestiguaciones dieciochescas de precisa localización para *cachumba*, *cacimba*, *chévere*, *congo*, *cumbe*, *cusucu*, *guarapo* y *samba*, si estos dos vocablos son de procedencia africana, *macandá*, *maniel* y *marimba*, junto a la constatación de que *banana*, *malagueta* y *ñame* eran voces ya conoci-

¹⁸ En párrafo de la obra *Lucifer en romance de romance en tinieblas...* de Hernando Domínguez Camargo, que incluye el *CORDE*. Por cierto, *malembe* ‘son o baile’, ‘tambor de San Juan’ (Álvarez 1987: 84) probablemente también es un gentilicio originario, de los *malembras*, casta guinea.

das por algunos españoles que viajaron al Nuevo Mundo en el siglo XVI (Frago Gracia 1999: 180, 186-192).

La nómina de los afroamericanismos, en la cual ni están todos los vocablos que son ni son todos los que están, es por varios conceptos defectuosa en las varias propuestas que de ella se hacen; pero en materia de vocabulario –por número de préstamos, por extensión de usos léxicos y por limitación de campos semánticos– hay suficientes indicios que niegan una profunda influencia de las lenguas africanas en el español de América. Menor aún habrá sido, por consiguiente, en la fonética y en la gramática, aspectos en los cuales la ponderación del lingüista tiene que ser máxima, siempre teniendo presentes las posibles precedencias hispánicas en cada supuesto, entre otras cosas porque bien sabido es que en estos dos campos el préstamo es mucho más difícil y raro que en el del léxico. De modo que, verbigracia, quien afirme que la construcción *ir en casa* constituye un calco de la sintaxis africana no hará sino evidenciar una preocupante incompetencia en historia del español, y hasta suscitarán reservas sus conocimientos sobre la situación actual de nuestra lengua y de sus hablas populares.

BIBLIOGRAFÍA

Alemán, Mateo

[1604]1984 *Guzmán de Alfarache* (Segunda Parte). Ed. Benito Brancaforte. 3ª ed. Madrid: Cátedra.

Alemán, Carmen Elena

1997 *Corpus Christi y San Juan Bautista. Dos manifestaciones rituales en la comunidad afrovenezolana de Chuao*. Caracas: Fundación Bigott.

Alvar, Manuel

1987 *Léxico del mestizaje en Hispanoamérica*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.

Álvarez, Alexandra

1987 *Malabi Maticulambi. Estudios afrocaribeños*. Montevideo: Monte Sexto.

Arellano Moreno, A.

1970 *Documentos para la historia económica en la época colonial. Viajes e informes*. Caracas: ANH.

Avellaneda, Alonso Fernández de

[1614]1975 *Segundo tomo del ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Ed., Martín de Riquer. 5ª ed. Barcelona: Planeta.

Boyd-Bowman, Peter

1984 *Léxico hispanoamericano del siglo XIX*. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies.

Campo del Pozo, Fernando, ed.

[1822]1988 *Síndicos de Mérida y Maracaibo de 1817, 1819 y 1822*. Madrid: CSIC.

Concolorcorvo

[1773]1938 *El lazarillo de ciegos caminantes desde Buenos Aires a Lima*. París.

Corominas, Joan y José A. Pascual

1980-1991 *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos.

Frago Gracia, Juan Antonio

1986 "Tópicos lingüísticos y tipos cómicos en el teatro y en la lírica de los siglos XVI-XVIII". *Philologia Hispalensis* I: 85-116.

- 1996 "Bongo, un falso indoamericanismo rescatado para el fondo afroamericano". *Revista de Filología Española* LXXVI: 351-354.
- 1999 *Historia del español de América. Textos y contextos*. Madrid: Gredos.
- Lenz, Rodolfo
[1905-1910]1980 *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas*. Santiago: Universidad de Chile.
- Lipski, John M.
1996 *El español de América*. Madrid: Cátedra.
- López Estrada, Francisco
1976 "Una loa del Santísimo Sacramento de Ana Caro de Mallén, en cuatro lenguas". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* XXXII: 263-274.
- López Gutiérrez, A. J. y J. Roda Peña, eds.
1999 *Signos de evangelización. Sevilla y las Hermandades en Hispanoamérica*. Sevilla: Fundación el Monte.
- López Medel, Tomás
[1558-1559]1989 *Visita de la Gobernación de Popayán. Libro de tributos (1558-1559)*
Madrid: CSIC.
- López Morales, Humberto
1998 *La aventura del español en América*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Malaret, Augusto
1946 *Diccionario de americanismos*. Buenos Aires: Emecé.
- Martínez Compañón, Baltasar Jaime
[1786]1985 *La obra del obispo Martínez Compañón sobre Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Monardes, Nicolás
[1574]1988 *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias occidentales que sirven en medicina*. Sevilla: Padilla Libros.
- Moreno, Isidoro
1997 *La antigua "Hermandad de los Negros" de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*. Sevilla: Universidad de Sevilla-Junta de Andalucía.

- Morínigo, Marcos A.
 1998 *Nuevo diccionario de americanismos e indigenismos*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Piqueras, José Antonio, ed.
 2002 *Azúcar y esclavitud en el final del trabajo forzado*. Madrid-México: Fondo de Cultura Económica de España.
- Quesada Pacheco, Miguel Ángel
 2000 *El español de América*. Cartago: Editorial Tecnológica de Costa Rica.
- Real Academia Española
 2001 *Diccionario de la lengua española*. 22^a ed. Madrid: Espasa-Calpe.
- Rivas Moreno, Gerardo, ed.
 [1822]1998 *Correo del Orinoco (Angostura 1818-1822)*. Bogotá: Panamericana, Formas e Impresos.
- Rodríguez, Manuel
 [1684]1990 *El descubrimiento del Marañón*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sandoval, Alonso de
 [1627]1987 *Un tratado sobre la esclavitud*. Ed. Enriqueta Vila Vilar. Madrid: Alianza Universidad.
- Tejera, María Josefina, dir.
 1993 *Diccionario de venezolanismos*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.