

La historia (socio)lingüística del habla *congo* afropanameña: una primera aproximación

The (socio)linguistic history of Afro-Panamanian Congo speech: a first approximation

John M. LIPSKI

Pennsylvania State University

jlipski@psu.edu

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1110-2697>

RESUMEN

Este trabajo pretende trazar el origen y la difusión del habla ritualizada de los *congos* afropanameños. Después de enumerar los vínculos con otras variedades lingüísticas afrohispanoamericanas, la distorsión deliberada del español se sitúa dentro del contexto histórico de la subversión realizada por africanos esclavizados en el Panamá colonial. Por medio de un método comparativo basado en elementos léxicos claves, se propone un modelo de difusión intercomunitaria del habla *congo*.

PALABRAS CLAVE

Lengua criolla, habla afrohispanica, *congos* afropanameños, sociolingüística.

ABSTRACT

This study sets out to trace the origin and spread of the ritualistic speech of the Afro-Panamanian *Congos*. After enumerating links with other Afro-Hispanic varieties, the issue of deliberate distortion of Spanish is situated in the historical context of subversion by enslaved Africans in colonial Panama. Using a comparative approach based on key lexical items, a proposed path of inter-community spread of *Congo* speech is offered.

KEYWORDS

Creole language, Afro-Hispanic language, Afro-Panamanian *Congos*, Historical sociolinguistics.

Fecha de recepción: 13/3/2022.

Fecha de aceptación: 31/7/2022.

1. Introducción

En la mayor parte de Hispanoamérica, las variedades lingüísticas afrohispanicas han desaparecido desde hace ya mucho tiempo; la interpretación de los documentos literarios y folclóricos del *habla de negro* o *habla bozal* está rodeada de múltiples dificultades, ya que se trata de parodias, estereotipos racistas, observaciones poco expertas y, en el mejor de los casos, recuerdos perdidos en las brumas del tiempo. Para poner a prueba las teorías sobre los orígenes, la expansión y las verdaderas características del habla afrohispanica de antaño, es necesario recurrir al escasísimo material humano que sobrevive aún en los enclaves afroamericanos más aislados. En la reconstrucción de las modalidades lingüísticas afrohispanicas de épocas pasadas, Panamá goza de una posición especial, pues aunque la documentación literaria afropanameña es casi inexistente, Panamá cuenta con una comunidad de habla donde se conservan aún unos remanentes del español parcialmente reestructurado hablado por africanos esclavizados en tiempos coloniales, así como la demostración de las estrategias lingüísticas empleadas por negros cautivos y cimarrones con el fin de crear códigos comunicativos que los amos no pudieran descifrar. Se trata de los *congos*, grupos afrocoloniales que retienen un lenguaje ceremonial que contiene importantes núcleos de información sobre la verdadera *habla bozal* de siglos pasados, además de un reflejo de la resistencia cultural de los africanos esclavizados por medio de la manipulación lingüística.

El juego de los *congos*, que hoy día se realiza durante la época de Carnaval, tiene un componente histórico (la referencia a eventos de la historia de los africanos esclavizados en Panamá), un componente hispanico (los nombres de los protagonistas, las polleras y hasta cierto punto el baile), un aspecto africano (los golpes de tambor y los disfraces), y presupone la existencia de una cofradía de iniciados que tiene antecedentes tanto en la sociedad hispanica —donde abundan las hermandades religiosas— como en las sociedades africanas, donde la vida cotidiana está regida por una combinación de lazos familiares y la existencia de grupos herméticos. En las últimas décadas, el entorno cultural de los *congos* ha recibido la atención en las disciplinas de antropología, historia, musicología y folklore; por ejemplo, Alexander (2006), Alexander Craft (2008a, 2008b, 2008c, 2015), Bettelheim (2004), De la Rosa Sánchez (1988), Laribe (1968, 1969), Luque de Pérez (2001), Smith (1975, 1994) y Tejeira Jaén (1974), entre otros.

En la dimensión lingüística, existen más incógnitas, pues la ceremonia de los *congos* conlleva una modalidad lingüística distinta del español panameño popular hablado entre las poblaciones de la costa caribeña: el *hablar congo*, variedad basada en la lengua española, pero con modificaciones sistemáticas que impiden su comprensión por parte de los no iniciados. Los pocos investigadores que han estudiado el habla de los *congos* generalmente se han limitado a describir las características más sobresalientes sin determinar la variación idiolectal, regional o sociolingüística (Zárate 1962, Drolet 1980a, 1980b, Olmos 1980, Joly 1981, 1984, González 1988, Castañeda Álvarez 1997, Villarreal 2009; también Lipski 1985, 1986, 1989) y solo en los últimos años se han realizado estudios antropológicos y folclóricos cuyas contribuciones lingüísticas han presupuesto una formación adecuada para las tareas evaluativas (Lipski 2009, 2011, 2017, 2021; también Alexander 2006, Alexander Craft 2015, Bettelheim 2004, Delgado Gallardo 2005, Luque de Pérez 2001). A partir de 2018, la UNESCO ha incluido la cultura afropanameña de los *congos* en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, pero sin mencionar el habla ritualizada (<https://ich.unesco.org/es/RL/expresiones-rituales-y-festivas-de-la-cultura-congo-01383>); y en los muchos videos y

grabaciones de las ceremonias de los *congos* encontrados en los medios sociales (p. ej., Youtube, Facebook, Instagram), el hablar en *congo* tiene poca presencia.

El principal factor que obstaculiza la reconstrucción sociolingüística del habla *congo* es la ausencia de cualquier documentación de los *congos* antes de la segunda mitad del siglo xx, aunque existen testimonios orales que remontan al comienzo del mismo siglo. En efecto, la primera publicación científica que menciona los *congos* es Béliz (1959) y el habla *congo* se describe por primera vez en Zárate (1962) y no figura en otras publicaciones hasta Olmos (1980), para la Costa Arriba de Colón (al este del Canal interoceánico), y Joly (1981), para la Costa Abajo (al oeste del Canal). A continuación se presenta un panorama del entorno *congo* afropanameño y un resumen de las principales características del habla *congo* —por primera vez con detalles sistemáticos de su variación regional y los vínculos con otras manifestaciones lingüísticas afrohispanicas—. La aplicación del método comparativo a los datos recogidos por el autor en todo el territorio de los *congos* permitirá una primera aproximación a la trayectoria histórica del habla *congo* a lo largo del litoral caribeño de Panamá, en síntesis con los datos histórico-demográficos sobre la presencia de africanos y afrodescendientes en la época colonial.

2. Orígenes de los *congos*

De acuerdo con la historia oral, los rituales de los *congos* representan eventos históricos en los que participaban africanos esclavizados en los puertos coloniales de Nombre de Dios y Portobelo, por los cuales pasaban millares de africanos destinados a las colonias sudamericanas, y donde se almacenaban los tesoros minerales extraídos de las minas. Según los mismos afropanameños, los *congos* vienen de la «tierra de Guinea», es decir, el África subsahariana, así que *congo* no se refiere específicamente al pueblo bakongo (de habla kikongo) del antiguo Congo portugués. En su esencia, las actuaciones teatrales de los *congos* aparentan ser una representación dramatizada de unos acontecimientos históricos de naturaleza singular así como eventos prototípicos de la vida de los africanos en la época colonial. Estos eventos incluyen la sublevación de negros esclavizados, individualmente y en grupos, la crueldad de sus amos coloniales y la formación de sociedades cimarronas regidas por leyes de patrón africano, al formarse los *palenques* o poblados rebeldes.

Aunque los historiadores han logrado una extensa reconstrucción sociocultural de la sociedad esclavista colonial, no han investigado el habla *congo*, y los pocos lingüistas que la han investigado no han situado esta modalidad expresiva dentro de un marco histórico. En las entrevistas que hemos realizado entre practicantes de la cultura *congo* no existe un consenso sobre el origen del habla ritualizada. Algunos insisten en que continúa el habla de los *bozales* (africanos recién llegados que hablaban un español pidginizado adquirido en circunstancias adversas), mientras que otros hacen hincapié en las modificaciones morfofonéticas y las *revesinas* semánticas («hablar al revés») en lo que un observador describe como «una mezcla de francés, portugués y castellano» (Racero 2005, quien cita al historiador Apolonio Acosta y a la antigua directora del Instituto Nacional de Cultura, Krishna Menacho). En realidad el habla *congo* no tiene elementos

franceses, portugueses o de otras lenguas, pero la combinación de distorsiones morfofonéticas y revesinas crea la impresión de una lengua exótica e impenetrable por personas de habla española.

Para la afrocriollística, el aspecto de importancia primordial del habla *congo* es la supuesta imitación del habla *bozal*, o sea, el español incompletamente adquirido por personas nacidas en África, que en Panamá dejó de formar parte de la vida cotidiana en un momento relativamente temprano, con la decadencia de la feria de Portobelo y el fin del tráfico de africanos esclavizados a Panamá durante el siglo XVII. Aunque el habla *congo* de hoy se caracteriza por desplazamientos fonéticos y semánticos, aún contiene elementos morfosintácticos que provienen de las interlenguas afrohispanicas de siglos pasados, lo cual revela que se fundó sobre la base del castellano parcialmente adquirido de los africanos esclavizados durante el período colonial, siendo en realidad una gama de interlenguas que dejaron huellas permanentes en distintos lugares afrohispanoamericanos.

Aunque los rituales de los *congos* enfocan actos de rebeldía y cimarronaje, es probable que el habla *congo* haya surgido entre los africanos esclavizados como estrategia comunicativa subversiva sin atraer la atención de los colonos españoles. Según Zárate (1962: 126-127):

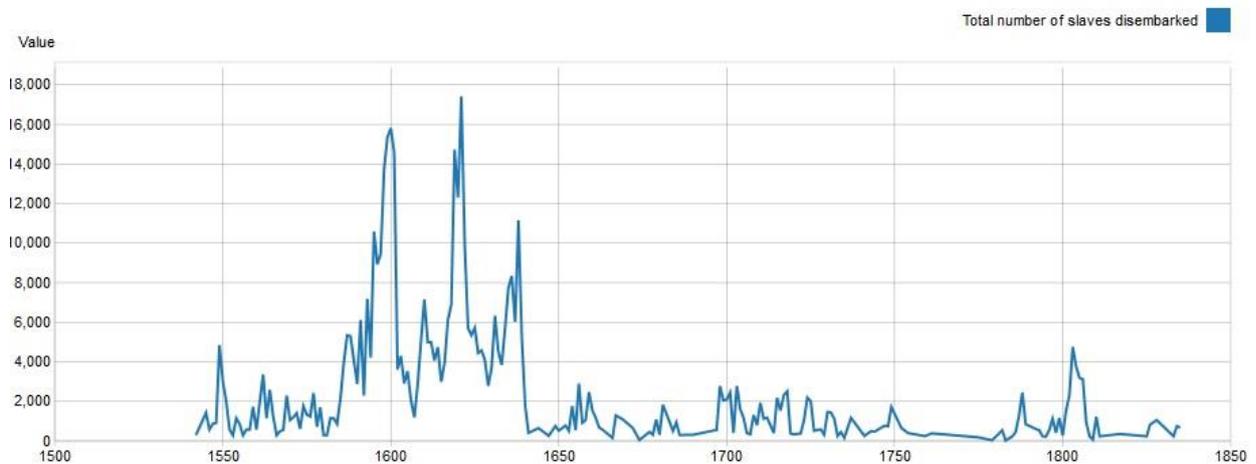
Es un castellano expresamente deformado, por razones de estrategia en los mismos tiempos de las luchas o posteriormente para la imitación o representación de los sucesos originales [...] Manifiestamente este artificio de los contrasentidos debe tener su origen en los trucos o estrategias de las viejas luchas, destinados ya a confundir a los adversarios, ya a burlarse de los modos y usos blancos [...] crudamente representa todo esto un código, al menos simbólico, hecho con la intención de despistar al blanco, a la autoridad, al amo [...] la rebeldía y la fuga eran crímenes que acarreaban penas de palos, hambre y muerte cruel. La preparación de cualquiera de esos actos necesitaba, pues, suma astucia. Hacerse ininteligibles y al mismo tiempo dar la sensación de que los negros aceptaban «ser unos verdaderos brutos», por ni siquiera llegar a dominar la lengua eran cosas manifiestas en aquel lenguaje y en aquella mímica de «revesinas».

La opinión de Zárate en cuanto al origen del habla *congo* como manera de evitar la vigilancia de los colonos blancos es compartida por Franceschi (1960: 98), quien describía la cultura de los *congos* en los siguientes términos: «Fue por ese proceder del hombre blanco por lo que dicen los negros que ellos visten, hablan y actúan en revesina. Por ello contestan *No* cuando es *Sí* y viceversa. La intención del blanco fue siempre convencer al negro de que era bruto e incapaz de igualarse a los rubios». En cuanto al habla *congo* el autor dice: «Otro tanto podemos decir en cuanto a la jerga que hablan, cortando las palabras y haciéndose difíciles de entender por el mismo hecho de decir las cosas al revés» (Franceschi 1960: 103). De la misma forma, Alexander Craft (2015: 4) se refiere al habla *congo* como «a coded intragroup lexicon that successive generations of Congo practitioners have used to exercise resistance while appearing complicit» [un léxico intragrupal codificado que generaciones sucesivas de *congos* han empleado para ejercer la resistencia mientras fingían ser sumisos].

La mayoría de los actos de cimarronaje en Panamá ocurrieron durante el siglo XVI y comienzos del XVIII (Diez Castillo 1968, Gallup-Díaz 2010, Pike 2007, Rodríguez 1979), es decir, cuando la cantidad de personas nacidas en África aún era considerable. Si el habla *congo* surgió como estrategia subversiva, la presencia de elementos auténticamente afrohispanicos sugiere un origen durante el siglo XVII (Zárate 1962: 120, Franceschi 1960: 98) o a más tardar comienzos del XVIII, mientras todavía quedaban en la memoria colectiva recuerdos del habla *bozal*. Aún después de la época del cimarronaje el habla *congo* sobrevivía en

las comunidades afropanameñas, y con la abolición de la esclavitud perdió su urgencia comunicativa y se volvió una manifestación sociohistórica del carácter indomable de los afrodescendientes.

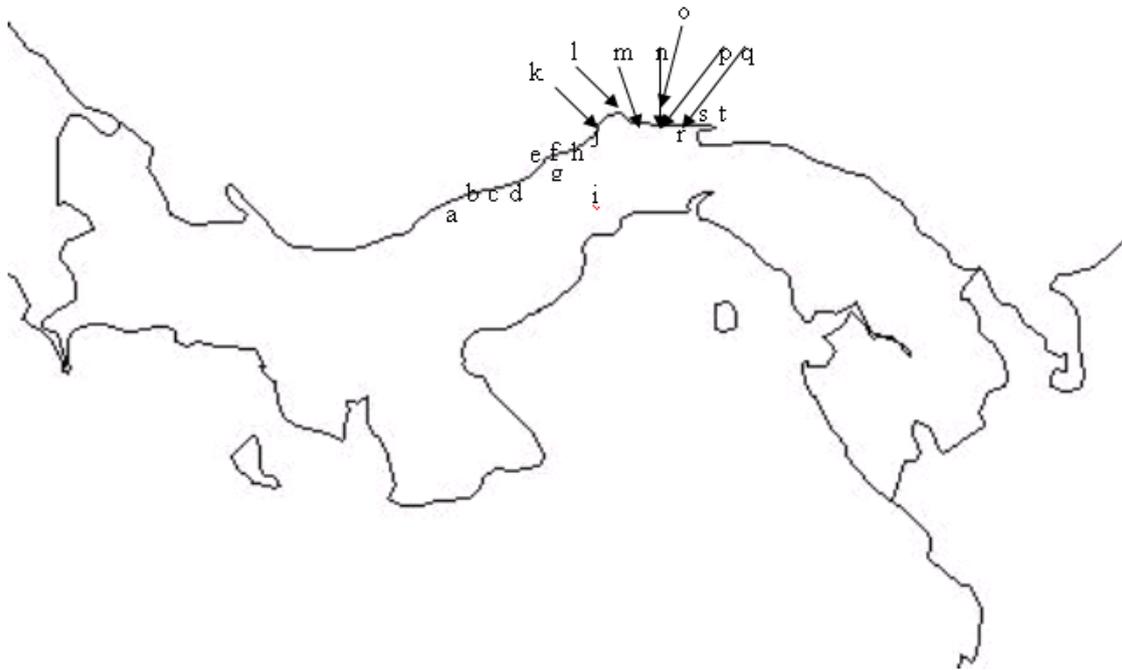
Tal como se ve en la Gráfica 1, la cantidad de personas nacidas en África bajó súbitamente en la primera mitad del siglo XVII, lo cual significa que los remanentes del habla *bozal* habrían desaparecido efectivamente entre los afrodescendientes en las siguientes generaciones (Jaén Suárez 1978). La mayoría de los miembros de las cofradías afropanameñas en las zonas urbanas habían nacido en la colonia (Mena García 2000, Molina Castillo 2011: 193-204), y tenía poco contacto con las comunidades de cimarrones donde puede haber sobrevivido un habla más reestructurada.



Gráfica 1: Llegada de africanos esclavizados a la costa caribeña de Sudamérica (www.slavevoyages.org)

3. Los *congos* en la actualidad

Hoy en día los *congos* están concentrados en comunidades de la Costa Arriba (al este del canal interoceánico) y la Costa Abajo (al oeste del canal), y en algunos lugares del interior, sobre todo Chilibre. La Gráfica 2 refleja la ubicación aproximada de las principales agrupaciones de *congos*, en las cuales fueron recogidos los datos presentados en los siguientes apartados.



Gráfica 2. Ubicación aproximada de las comunidades de *congos*

- a: Miguel de la Borda
- b: Gobeá
- c: Río Indio
- d: Palmas Bellas
- e: Chagres
- f: Piña
- g: Escobal
- h: Colón
- i: Chilibre
- j: Pílon
- k: María Chiquita
- l: Portobelo
- m: Cacique / José del Mar
- n: Isla Grande
- o: Puerto Lindo
- p: Nombre de Dios
- q: Viento Frío
- r: Palenque
- s: Miramar
- t: Santa Isabel

4. Características lingüísticas del habla *congo*

El habla de los *congos* varía de forma notable entre la Costa Arriba (por ejemplo los puertos coloniales de Portobelo y Nombre de Dios) y la Costa Abajo; todas las variantes contienen elementos lúdicos así como un núcleo de manifestaciones afrohispanicas auténticas que se encuentran en otras comunidades de habla y que vinculan el habla de los *congos* a la época colonial, cuando aún circulaban interlenguas producidas por el contacto del español y lenguas africanas.

4.1. Elementos lúdicos

La esencia satírica del habla de los *congos* son las «revesinas», que engloban el concepto de realizar las cosas «al revés». Esto se efectúa por medio de tres mecanismos, entrelazados entre sí y empleados por todo *congo*. Primero son las verdaderas inversiones semánticas, es decir, el empleo de palabras con el sentido opuesto. También hay muchos desplazamientos parciales o metafóricos, en los cuales una palabra adquiere un sentido lejano a la acepción normal, casi siempre con una connotación irónica. El mecanismo menos inventivo es la negación gramatical por medio de las palabras negativas tales como *no*, *nunca* y *nada*; por ejemplo, *¿cómo utene no se mama?* ‘¿cómo te llamas?’. Las modificaciones semánticas varían de pueblo en pueblo, aunque hay unos elementos en común.

Algunas de las inversiones semánticas observadas en el habla de los *congos* son:

ponese entedo (ponerse entero) ‘romperse’
vivi ‘muerto’
cementedio (< *cementerio*) ‘iglesia’
diabria (< *diablo*) ‘Dios’
padase (< *pararse*) ‘sentarse’
yodá (*llorar*) ‘cantar’
tempreño ‘tarde’
mara ‘bueno’
papa di yo ‘mi madre’.

Los desplazamientos semánticos o usos metafóricos son más regionalizados; algunos ejemplos son:

pede hueve (pela los ojos) ‘mira’
jadá biodín (jalar el violín) ‘tocar el tambor’
agua sodiye (agua del chorillo) ‘aguardiente’
jopio (opio) / *jopía* ‘fumar’
pretañá/potoñá (pestañar) ‘dormir’
sepedín/sopodín (< *Zeppelin*) ‘coche’, ‘canoa’, ‘cualquier vehículo’.

El empleo de las palabras negativas para invertir el sentido de una frase u oración es una parte fundamental del habla *congo*, aunque los practicantes más adiestrados prefieren estrategias más pintorescas. Algunos ejemplos de la negación de frases en el habla *congo* son:

elle no an quería cambrasá 'quiero hablar'
¿cómo no han manduquiao? '¿cómo amaneciste?'
cuanda elle no se mene chakere 'cuando [ella] fue a su casa'
¿cuánta guyina tu no queda? '¿cuántas iguanas quieres?'

4.2. Distorsiones fonéticas

En las comunidades de la Costa Arriba, y con escasa frecuencia en la Costa Abajo, se pueden agregar [r] y aun [ri] a ciertas consonantes: *pripa* (pipa), *priagá* (pagar), *chocotríta* (chiquitito), *momriento* (momento), *crossa* (cosa), *priapria* (papa). Otro aspecto fundamental del habla de los *congos* es la posibilidad de modificar cualquier palabra de forma espontánea. Estas modificaciones en general cambian las vocales sin alterar las consonantes (excepto por las modificaciones de /r/, /r/ y /l/ mencionadas en el siguiente apartado). Ejemplos típicos, recogidos en varias comunidades, son *mantura* (mentira), *gullunazo* (gallinazo), *tempreño* (temprano), *suavo* (suave), *ciete* (cierto, cierta), *curia gere* (corre ligero), *futigue* (fatiga) 'hambre', *cotiyo* (castillo) 'palenque de los *Congos*', *guyine* (gallina), *amadiye* (amarillo) 'persona blanca', *cluditiye* (carretera). Las sustituciones de vocales finales de palabra pueden dar la impresión de la confusión de sufijos masculinos y femeninos: *mara* < *malo*, *hueve* < *huevo*, *pringa* < *primo*, *pintacudia* < *pinta culo* (lápiz labial), *ahoda mime* < *ahora mismo*, *agua sodiye/chodiye* < *agua [de] chorillo*, *cludancha* < *rancho*, etc.

4.3. Elementos afrohispanicos

El habla de los *congos* presenta una serie de elementos compartidos con otras modalidades afrohispanicas actuales y de épocas pasadas, que le dan legitimidad al postulado que haya surgido en un entorno sociohistórico caracterizado por variantes pidginizadas del español. No hay suficiente evidencia lingüística para ubicar el habla *congo* dentro del debate sobre la posible existencia de un solo protociollo afrohispanico (teoría de monogénesis), pero hay algunos elementos que difícilmente pueden haber surgido espontáneamente en lugares cronológica y geográficamente separados.

1) En la Costa Arriba se produce la conversión de /r/, /r/ y /l/ en una [d] oclusiva: *carretera* > *cadeteda*, *Palenque* > *Padenque*, *Colón* > *Codón*, *rumiá* > *dumia*, *juruminga* > *juduminga*, *cementerio* > *cementedio*, *culo* > *cudo*. Esta pronunciación ha sido documentada para otras comunidades de hablas afrohispanicas en Colombia, Perú, Ecuador, Venezuela y la República Dominicana (Lipski 2007d) y puede reflejar un trasfondo de lenguas de la familia bantú, que no distinguen /r/ y /l/, con [l] y [d] en distribución complementaria como alófonos del único fonema líquido.

2) Otro fenómeno del habla *congo* es la simplificación de grupos consonánticos prenucleares: *oto* < *otro*, *sempe* < *siempre*, *cumpu* < *cumple*, y la palabra pancaribeña *ombe* < *hombre* (Lipski 2002). De todas las lenguas africanas en contacto con el español y el portugués durante el período colonial, ninguna tiene grupos consonánticos en el ataque silábico.

3) El protagonista masculino de los *congos* es Juan de Dios; la última palabra contiene una vocal paragógica después de la /s/ de *Dios*. *Dioso* también figura en la lengua criolla afrocolombiana palenquero. En muchas comunidades de *congos* de la Costa Arriba, *mi seño*do se refiere a la reina de los *congos* (por inversión semántica), con una vocal epentética al final de *señor*. Una canción tradicional de los *congos* empieza *ayere hablé con un hombre*, con una vocal paragógica en *ayer* (que también ocurre en el habla afroboliviana tradicional: Lipski 2006, 2008). Estas vocales paragógicas no son innovaciones de los *congos*, sino que remontan a los primeros contactos afro-europeos y se ven ampliamente reflejadas en textos literarios y folclóricos del siglo XVI hasta finales del XIX (Lipski 2005). Entre las muchas lenguas africanas que se pusieron en contacto con el español y el portugués durante el período esclavista, son escasísimas las que contienen palabras que terminan en consonantes que no sean nasales. En particular, ninguna de las lenguas africanas que chocaron con el español colonial permite las consonantes /s/, /l/ y /r/ al final de las palabras.

4) En la Costa Abajo, el pronombre *elle* reúne los significados de *él*, *ella*, *ellos*, *ellas* (y con desplazamiento semántico), *yo*. Además de su presencia en el habla de los *congos* panameños, el pronombre invariable *elle* todavía tiene vigencia entre algunos ancianos afrocubanos (Ortiz López 1998), representando los últimos remanentes de una construcción que era normal en los dialectos afrocubano y afropuertorriqueño del siglo XIX. Además de su forma fonética, el rasgo más importante del pronombre *elle* en el habla *congo* es la neutralización de género gramatical: *elle* puede referirse tanto a personas masculinas como femeninas. Esta neutralización solo se ha producido como resultado de contactos con lenguas africanas (y ninguna lengua africana tiene pronombres distinguidos por sexo o género gramatical), y es una característica fundamental de las lenguas criollas de base española y portuguesa (palenquero, papiamentu, Sãotomense, Annobonense, etc.) así como el habla tradicional afroboliviana (Lipski 2006, 2008).

5) Los *congos* de la Costa Abajo emplean el pronombre *utene* (que se deriva de *ustedes*) por *tú/usted/ustedes*, una forma que se parece al *otene* del habla tradicional afroboliviana (Lipski 2006, 2008) y al *utere* del palenquero. En el habla de los *congos* no se distinguen de forma sistemática los referentes singulares y plurales; *utene* bien puede referirse a un solo interlocutor o a varios. En esto difiere del habla afroboliviana, donde el pronombre singular es *oté* (de *usted*), y del palenquero, cuyo pronombre correspondiente es *bo* (de *vos*). Una semejanza fundamental entre el habla *congo* y el habla afroboliviana es la ausencia, en las respectivas variedades tradicionales, de pronombres personales derivados de las formas familiares del español o el portugués. Ninguna lengua criolla distingue entre formas familiares y formales, y los pronombres que se refieren a la segunda persona singular (un solo interlocutor) se derivan de los pronombres familiares respectivos en las lenguas de base (*tú* o *vos*). Solo el habla *congo* y el habla afroboliviana emplean exclusivamente pronombres derivados de *usted/ustedes*, es decir las palabras españolas que connotan respeto y deferencia. Este detalle es de importancia fundamental en la reconstrucción de los contactos lingüísticos y culturales que desembocaron en las variedades afrohispanicas existentes. En el caso de las lenguas criollas, era frecuente la incorporación de palabras despectivas y arrogantes empleadas por los

amos y los capataces (*chabacano*, *papiamento*, *taki-taki*, etc.); aunque hoy en día estas palabras han perdido su significado humillante, su presencia refleja la etapa en que los esclavizados recibían insultos e injurias. El empleo de los pronombres formales en el habla afroboliviana y el habla de los *congos* de Panamá tiene que haber surgido de un gesto deliberado de parte de los afrodescendientes de tratarse con dignidad; se puede considerar como una manifestación de resistencia cultural a la humillación de la esclavitud y de su secuela en tiempos poscoloniales.

6) En la Costa Abajo se dice *nengre* (de *negro*) como sinónimo de practicante *congo*, tal como se ve en el grito ¡Viva nengre! *Nengre* ocurre con menos frecuencia en la Costa Arriba y nunca como sinónimo de *congo* (en la Costa Arriba se usa *negremacha*). La misma palabra ocurría en textos afrocaribeños del siglo XIX y existe en varias lenguas criollas, por ejemplo el saramaccan y el srnan tongo de Surinam.

7) Otra palabra del habla *congo* que tiene parentesco demostrable con otras modalidades afroibéricas es *jurumingue* ‘niño’. Originalmente *jurumingue/juruminga* significaba ‘hormiga’; el empleo de esta palabra como referencia a los niños es semejante al uso de *bicho* por ‘niño’ en El Salvador. Hay una canción tradicional de los *congos* panameños que incluye la frase «juruminga pica». El mismo significado aparece en una canción infantil afrocubana (Feijóo 1987: 67), en una canción afropuertorriqueña (Alegría 1954: 74) y en el baile afrovenezolano del *tamunangue* (Aretz 1970).

8) En el habla de los *congos*, sobre todo en la Costa Abajo, se dice (*ma*)*soto* o *soto* en vez de *nosotros*, y *de soto* por ‘nuestro’. La presencia de *m-* inicial recuerda el empleo de *mosotros* en el judeoespañol y en algunos textos *bozales* afrocubanos del siglo XIX. En palenquero el pronombre de sujeto es *suto* ‘nosotros’, casi idéntico a la variante abreviada *soto* del *congo*.

9) En el habla de los *congos*, sobre todo en las comunidades de la Costa Abajo, es frecuente el empleo del verbo invariable *so* (y a veces *son*) para representar todas las instancias de los verbos *ser* y a veces *estar*. Unos ejemplos son:

elle me *son* negremacha ‘soy congo’
 masotro mi *so* nengre ‘somos congos’
 ese *son* mi mojongá ‘ella es mi esposa’.

El empleo de *so/son* como cópula invariable está claramente vinculado al lenguaje afrohispanico de otros países, especialmente Cuba (Lipski 1999). El corpus más extenso incluye los materiales afrocubanos, documentos literarios y folclóricos verificados independientemente por investigadores que han estudiado los últimos vestigios de la auténtica habla afrocubana (p. ej., Ortiz López 1996).

El Cuadro 1 resume la distribución de los rasgos afrohispanicos del habla *congo* entre la Costa Abajo y la Costa Arriba. Se nota que, con la excepción del cambio /r/, /r/, /l/ > [d], todos los elementos claramente afrohispanicos del habla *congo*, tanto léxicos como gramaticales (pronombres, cópula), están presentes en la Costa Abajo. En la Costa Arriba, solo los elementos léxicos de posible origen afrohispanico circulan entre los *congos*, por ejemplo *judumingue* ‘niño’, *negremacha* ‘practicante *congo*’, *fuda* ‘ron’ y *mojongo* ‘mujer’, este último de etimología desconocida.

Rasgo	Costa Abajo	Costa Arriba ¹
<i>nengre</i>	sí	no atestado
cópula <i>so(n)</i>	sí	no atestado
<i>utene</i>	sí	no atestado
<i>elle</i>	sí	no atestado
<i>(ma)soto</i>	sí	no atestado
<i>jurumingue</i>	sí	sí
<i>mojongo</i>	sí	si
<i>señodo/señoro</i>	sí	sí
<i>Dioso</i>	sí	sí
<i>/r/, /r/, /l/ > [d]</i>	no	sí

Cuadro 1: Distribución de características afrohispanicas del habla *congo*

4.4. Hacia la reconstrucción histórica: un caso léxico

A pesar de la ausencia casi total de datos históricos que permitan trazar los orígenes del habla *congo*, es posible aplicar la metodología comparativa para triangular los primeros brotes del habla así como su expansión a lo largo del litoral caribeño. A pesar de algunas afirmaciones de que todos los *congos* hablan de la misma manera, existen diferencias significativas de una comunidad a otra, siendo las más notables las divisiones entre las variedades de la Costa Abajo y las de la Costa Arriba. Algunas de las diferencias son bastante significativas; por ejemplo, el empleo de pronombres personales, los verbos para ‘comer’, ‘tomar’, y ‘hablar’, las palabras para ‘casa’, ‘aguardiente’, ‘comida’ y la pronunciación de algunos sonidos claves, sobre todo [r] y [l]. Resulta casi imposible imaginar que la idea de ocultar el sentido de las oraciones por medio de las «revesinas» y las palabras deformadas según los estereotipos del «habla de negro» haya brotado independientemente en distintas comunidades afropanameñas; ese aspecto distingue el habla de los *congos* de todas las demás manifestaciones lingüísticas de la diáspora africana en Hispanoamérica. Es posible, sin embargo, que la puesta en práctica de las revesinas y los estereotipos haya sido interpretada individualmente en cada comunidad afropanameña colonial, con deformaciones y modificaciones asistemáticas que difieren de manera fundamental entre sí. La selección de palabras distintas para representar los conceptos de ‘hablar’, ‘comer’, etc. se debe con toda probabilidad a creaciones locales que se fueron consolidando a medida que el habla *congo* se expandía. Por otra parte hay una serie de elementos claves, que se ubican plenamente dentro del léxico nuclear *congo* y que son compartidos entre todas o casi todas las comunidades.

¹ En los trabajos en lenguaje *congo* del poeta y ensayista Nolis Boris Góndola (2005a, 2005b, 2007, 2008), de Santa Isabel en la Costa Arriba, figuran *elle* (solo con la traducción ‘ellos’), *antene*, *utene* y *(ma)soto*, elementos típicos de la Costa Abajo pero casi nunca recogidos en vivo en la Costa Arriba. El mismo autor describe sus profundas exploraciones de la cultura *congo* de la Costa Abajo (Góndola Solís 2008), donde habrá encontrado estas palabras.

La lingüística comparativa nos proporciona una metodología que puede ser aplicada a la variación regional de elementos léxicos claves, con el fin de ubicar con mayor precisión el probable lugar de origen del habla *congo*. Según los resultados de nuestras encuestas realizadas entre 2007 y 2009 (Lipski 2009, 2011), una de las palabras más útiles para la reconstrucción comparativa es la representación de ‘bailar,’ que en casi todas las comunidades se expresa por medio de palabras derivadas de *borbotear*, según se ve en el Cuadro 2, resultado de nuestras encuestas in situ.

Comunidad	‘bailar’
Santa Isabel	godobotiá, gorobotiá
Miramar	godobotiá, gorobotiá
Palenque	gurubutiá, chochobiá
Viento Frío	gorobotiá
Nombre de Dios	borobotiá
Puerto Lindo	gurubutiá
Isla Grande	gurubutiá, gorobatiá
José del Mar	gurubutiá
Cacique	gorubutiá
Portobelo	gorobotiá, gurubutiá
María Chiquita	godoboteá
Pilón	jurubañá
Chilibre	curubata, curubaya, curubatasoto
Colón (Puerto Escondido, Cativá)	gurubutiá, garabatiá
Piña	crabatá
Escobal	gorobotiá, grabatiá, crabatá
Chagres	gorobotiá, grubutá
Palmas Bellas	grabatá
Río Indio	gubatiá, gubutiá
Gobea	cubatiá
Miguel de la Borda	cubatiá, crubatiá

Cuadro 2. Variantes regionales de ‘bailar’ en el habla *congo*, desde la comunidad más oriental (Santa Isabel de la Costa Arriba) hasta el punto más occidental (Miguel de la Borda de la Costa Abajo).

La variación es sistemática y regionalizada, tal como se espera de una lengua natural que sufre una evolución prolongada a lo largo de un extenso período de tiempo y una extensión geográfica considerable.

Primero de todo, se nota la presencia de rasgos fonéticos regionales del habla *congo* sobrepuestos a la palabra original; por ejemplo, la realización de /d/ como [r] en la Costa Arriba y la inestabilidad de las vocales que caracteriza el habla de los *congos* en toda la costa de Colón. Solo en Nombre de Dios hemos recogido una variante que empieza con la *b-* inicial postulada como forma precursora en el español colonial. Es bien conocido que en el español vernáculo de muchas regiones, el cambio [b] > [g] se da con frecuencia,

sobre todo ante elementos vocálicos redondeados ([o] y [u]), p. ej., *vomit* > *gomitar*, *abuelo* > *agüelo*, *bueno* > *güeno*, y a veces el cambio inverso: *aguja* > *abuja*. Es poco probable que la *g-* inicial de la mayoría de las variantes *congas* de 'bailar' sea una invención de los primeros *congos*, más bien es un reflejo del español popular de la época colonial.

De mayor utilidad para la reconstrucción comparativa es el recuento de las sílabas y la estructura interna de las mismas. A partir de *borbotear*, en las comunidades de *congos* del centro y de la Costa Arriba se nota la presencia de una vocal epentética entre el grupo consonántico /rb/ (*goroboteá*, *gurubutiá*, etc.). Las vocales epentéticas eran frecuentes en el habla de los africanos que adquirían el español como segunda lengua en tiempos coloniales (Lipski 2002). En general, la vocal añadida duplicaba la vocal precedente, lo cual explicaría la existencia de variantes como *goroboteá* y *gurubutiá*. Al mismo tiempo, las variantes de 'bailar' entre las comunidades *congas* de la Costa Abajo parecen haber sufrido la pérdida de una vocal átona (es decir, una síncopa), como en *crabatá* y *grabatá*; incluso se dan casos en que los grupos consonánticos pueden haber perdido una consonante después de la eliminación de la vocal sincopada (*gubatiá*, *gubutiá*, etc.). Una posible vía de evolución sería entonces: *borbotear* > *goroboteá* > *groboteá* > *gubutiá*. Aunque a primera vista esta trayectoria puede parecer plausible, no hay evidencia de síncopa vocálica en ninguna variedad afrohispanica, ni en otras lenguas romances desde la época del latín vulgar. En la actualidad los únicos dialectos del español que presentan casos de vocales caedizas son variedades de contacto con lenguas indígenas hispanoamericanas, por ejemplo, en México y en la zona andina de Sudamérica (la sierra del Ecuador, el Perú y Bolivia). Es más, en una palabra polisilábica como *goroboteá*, un acento secundario puede recaer sobre la primera sílaba (Harris 1983, Roca 1986), creando así un contexto reforzado que habría de resistir la elisión. En efecto, la posición silábica más débil es la intertónica, de manera que de *goroboteá* el resultado esperado —en el caso de haber existido un proceso activo de síncopa— sería **groboteá*, es decir, una vuelta a la forma silábica original del español (*borbotear*), una conclusión absurda, sobre todo si suponemos que las lenguas africanas presentes en el Panamá colonial rehusaban las sílabas terminadas en consonante.

Al examinar la totalidad de las variantes regionales de 'bailar,' así como los procesos fonológicos que operaban en otras variedades afrohispanicas, se presenta otra hipótesis: la metátesis. Este escenario no requiere una etapa intermedia de epéntesis vocálica, sino una reducción fonológica unidireccional a partir del español: *borbotear* > **broboteá* > *groboteá* (> *gubutiá*). Existen otros casos de metátesis en el habla *congo*, en las mismas comunidades en que se dan las variantes de 'bailar' que parecen haber sufrido el mismo proceso: (e.g. *cruf* 'cara, cabeza,' de *cofre*'; *cambrasá* 'hablar' de *conversar*). La metátesis de grupos consonánticos a base de /r/ ocurre con frecuencia en el español vernáculo (*pobre* > *probe*, *Gabriel* > *Grabiél*, *pared* > *pader*), y resultó en formas innovadoras en las lenguas criollas afrohispanicas como el papiamento y el palenquero (Lipski 1992). Aunque no haya pruebas definitivas, la metátesis ofrece una opción alternativa a la epéntesis de lograr las sílabas abiertas, sin la necesidad de etapas intermedias con sonidos adicionales.

Además de la metátesis, las variantes de 'bailar' de la Costa Abajo muestran evidencia de la reducción de grupos consonánticos al comienzo de la sílaba, por ejemplo *gubutiá*. Una vez más este proceso era frecuente en el lenguaje afrohispanica de antaño, debido a la ausencia de grupos consonánticos iniciales en las lenguas africanas (Lipski 2002); el habla de los *congos* presenta otros casos de reducción: (*ma*)*soto* < *nosotros*, *ombe* < *hombre*. Una configuración como *groboteá* también puede ser el antecedente de las

variantes de la Costa Arriba con vocal epentética (p. ej. *goroboteá*) no mediante la inserción de una vocal entre la /r/ y la /b/ de *borbotear*, sino después de la metátesis, para descomponer el nuevo grupo consonántico al comienzo de la sílaba: *borbotear* > *groboteá* > *goroboteá*. En el español hablado existe una tendencia de incluir una vocal «fantasma» o anaptíctica de transición entre las obstruyentes y /r/ (Bradley 2002, 2006, Bradley & Schmeiser 2003, Hualde 2005: 113), fenómeno conocido también por su nombre en sánscrito, *svarabhakti*. Este proceso, junto con la tendencia de crear sílabas abiertas, produce vocales epentéticas en el habla popular, p. ej. *tigre* > *tiguere*, y en español antiguo *crónica* > *corónica*.

La propuesta de una metátesis de la combinación /r/ + /b/, junto a la tendencia independientes de eliminar los grupos consonánticos al comienzo de la sílaba, puede explicar todas las variantes de 'bailar' entre las comunidades de *congos*. Después de la metátesis inicial, los dialectos del *congo* que se desarrollaban al oeste (la Costa Abajo) reducían el grupo consonántico inicial de sílaba mediante la eliminación de /r/, dando lugar a combinaciones como *gubutiá*, mientras que los dialectos más al este (Costa Arriba) resolvían la prohibición de grupos consonánticos mediante una vocal anaptíctica (*goroboteá*), logrando la configuración silábica CVCV.

De acuerdo con la hipótesis presentada en los párrafos anteriores, la variante más cercana a la forma original es *grubutiá* y, por lo tanto, el foco de creación sería la zona de Chagres, Escobal y Piña. En este mismo conjunto de dialectos regionales encontramos la cantidad máxima de elementos afrohispanicos auténticos, tales como los pronombres *elle* y (*ma*)*soto*, la cópula invariable *son*, y las palabras *nengre*, *ñimi-ñimi* 'comida' y *jibre* 'río'.

5. En síntesis

Durante el período colonial la Costa Abajo era el escenario de muchos brotes de cimarronaje y no contaba con importantes núcleos urbanos (Martínez Marín 2004: 126-128), lo cual representa una situación ideal para la formación de una variedad lingüística destinada a la comunicación subversiva entre las poblaciones afrocoloniales de la costa. La existencia de vocales epentéticas en las comunidades de la Costa Arriba sugiere que el habla *congo* tardó en llegar a estos lugares, durante un período en que los africanos todavía no dominaban el español, ya que la epéntesis era una estrategia lingüística que caracteriza los primeros contactos afrohispanicos, y desaparecía a medida que los africanos adquirían mayor competencia en español. De momento no existe evidencia fehaciente que confirme esta hipótesis, pero el método comparativo de la lingüística histórica ofrece un escenario plausible que abre el camino para investigaciones sociohistóricas.

La reconstrucción histórica sugiere un solo origen geográfico y temporal del habla *congo*. Es poco probable que la combinación de inversiones semánticas, distorsiones fonéticas y auténticos elementos afrohispanicos haya surgido espontáneamente en múltiples lugares. Los vínculos lingüísticos con las hablas afrohispanicas de otras colonias hispanoamericanas indican que unos elementos consistentes circulaban entre las zonas de fuerte presencia africana, elementos conocidos por los colonos españoles y por los afrodescendientes que dominaban la lengua española. Además del análisis de la variación léxica, la historia del

cimarronaje en el Panamá colonial señala la Costa Abajo como región que favorecía los brotes de resistencia antiesclavista (Díez Castillo 1968, Fortune 1970, Gallup-Díaz 2010, Martínez Marín 2004: 126-128, Pike 2007). Una región relativamente despoblada, la Costa Abajo, era escenario de numerosos actos de rebelión y desde ella se lanzaban actividades subversivas de largo alcance. Las agrupaciones de cimarrones cerca de los poblados coloniales, tal como el Palenque original de la Costa Arriba, no podían resistir a las fuerzas coloniales, pero dada la facilidad con que los africanos prófugos se desplazaban por los senderos del litoral, el habla *congo* llegaba hasta Santa Isabel, límite con los resguardos indígenas de los kuna, donde no se habla español.

La manipulación semántica deliberada, las grotescas deformaciones fonéticas y las metáforas opacas favorecen un origen dentro de comunidades de habla española. En un palenque de cimarrones no habría motivo para manipular la lengua española con la finalidad de confundir a los colonos blancos, burlarse de ellos y fomentar actos de sabotaje y rebelión. Los «fundadores» del habla *congo* evidentemente conocían las principales características de los *bozales* y también los estereotipos racistas sobre el habla de los africanos, y sabían entretelar fragmentos auténticos y ficticios para crear una nueva modalidad polivalente sin despertar sospechas entre la población dominante. Es por lo tanto casi seguro que los creadores del habla *congo* fueran a su vez hablantes (casi) nativos del español, en contacto tanto con los colonos españoles como con las interlenguas de los africanos recién llegados: es el perfil del negro criollo nacido en la colonia.

Debido a la poca movilidad geográfica de los africanos esclavizados, el mecanismo de transmisión del habla *congo* habrán sido los cimarrones, quienes se desplazaban libremente entre los poblados coloniales, realizando encuentros furtivos con los cautivos. Con la abolición de la esclavitud hacia mediados del siglo XIX, los afropanameños podían llevar las tradiciones de los *congos* a todas las agrupaciones afrocoloniales. La variación regional sistemática indica una propagación geográfica lenta, desde la Costa Abajo hasta la Costa Arriba. Los rituales de los *congos* que se observan en la actualidad no habrían sido permitidos cuando todavía se realizaban acciones subversivas y de rebeldía, y, por tanto, emergían generaciones —tal vez siglos— después de la formación y expansión del habla *congo*.

Hablando una modalidad lingüística que según los estereotipos racistas se deriva de un «mal castellano», los *congos* hablan de hecho «mejor» que las personas que solo hablan el castellano contemporáneo, ya que manejan su código etnolingüístico con una proeza increíble, fruto de un aprendizaje deliberado y meticuloso. Los *congos* han convertido la marginalidad sociolingüística en trofeo de su sostenida resistencia a la subyugación y la asimilación por la cultura dominante. La supuesta africanía de su habla ritualizada radica en la inversión deliberada de un registro lingüístico surgido en situaciones de adversidad extrema. A diferencia de las lenguas criollas, que pueden ser producto de una transculturación inconsciente e involuntaria, la adopción del habla *congo* es un acto deliberativo, un desafío a la erosión de la consciencia africana aun cuando hayan desaparecido las lenguas africanas.

Bibliografía

- ALEGRÍA, Ricardo (1954): *La fiesta de Santiago Apóstol en Loíza Aldea*. Madrid: ARO Artes Gráficas.
- ALEXANDER, Renée (2006): *Art as survival: the Congo tradition of Portobelo, Panama*. Tesis doctoral. Northwestern University.
- ALEXANDER CRAFT, Renée (2008a): «Una raza, dos etnias: the politics of be (com)ing/performing 'Afropanameño'». *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 3/2, 123-147.
- ALEXANDER CRAFT, Renée (2008b): «¡Los gringos vienen!» (the gringos are coming!): female respectability and the politics of Congo tourist presentations in Portobelo, Panama». *Transforming Anthropology* 16/1, 20-31.
- ALEXANDER CRAFT, Renée (2015): *When the devil calls: the Congo tradition and the politics of blackness in twentieth-century Panama*. Columbus: Ohio State University Press.
- ARETZ, Isabel (1970): *El tamunangue*. Barquisimeto: Universidad Centro-Occidental.
- BÉLIZ, Anel (1959): «Los Congos: Afro-Panamanian dance-drama». *Américas* 11/11, 31-3.
- BETTELHEIM, Judith (2004): «Carnaval of Los Congos in Portobelo, Panama: feathered men and queens». En G. Fabre & K. Benesch (eds.): *African diasporas in the New and Old worlds: consciousness and imagination*. Amsterdam / New York: Rodopi, 287-309.
- BRADLEY, Travis G. (2002): «Gestural timing and the resolution of /Cr/ clusters in Romance». Rutgers optimality archive 529-0702.
- BRADLEY, Travis G. (2006): «Spanish complex onsets and the phonetics-phonology interface». En F. Martínez-Gil & S. Colina (eds.): *Optimality-theoretic studies in Spanish phonology*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins, 15-38.
- BRADLEY, Travis & Benjamin SCHMEISER (2003): «On the phonetic reality of Spanish /r/ in complex onsets». En P. Kempchinsky & C. E. Piñeros (eds.): *Theory, practice and acquisition*. Somerville, MA: Cascadia Press, 1-20.
- CASTAÑEDA ÁLVAREZ, Otilia María (1997): *Dramaturgia y jerga del Congo en Escobal*. Tesis de licenciatura. Universidad de Panamá.
- CASTILLERO CALVO, Alfredo (1969): *Los negros y mulatos libres en la historia social panameña*. Panamá: Impresora Panamá.
- DE LA ROSA SÁNCHEZ, Manuel Antonio (1988): «El juego de los tambores congos (tradición oral afroestilizada de Panamá)». En G. Quartucci (ed.): *Segundo Congreso Nacional Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos, Universidad Veracruzana, Jalapa, Veracruz, 3 al 5 de julio de 1985*. México: El Colegio de México, 153-177.
- DELGADO GALLARDO, José Luis (2005): *Contribución de elementos culturales de los Congos: descendientes de los negros afrocoloniales de Panamá*. Tesis doctoral, Universidad de Panamá.
- DÍEZ CASTILLO, Luis (1968): *Los cimarrones y la esclavitud en Panamá*. Panamá: Editorial Litográfica.
- DROLET, Patricia (1980a): *The Congo ritual of northeastern Panama: an Afro-American expressive structure of cultural adaptation*. Tesis doctoral. University of Illinois.
- DROLET, Patricia (1980b): *El ritual Congo del noroeste de Panamá: una estructura afro-americana expresiva de adaptación cultural*. Panamá: Instituto Nacional de Cultura.
- FEIJÓO, Samuel (ed.) (1987): *El negro en la literatura folklórica cubana*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- FRANCESCHI, Víctor (1960) «Los negros congos en Panamá». *Lotería* 51, 93-107.
- GALLUP-DÍAZ, Ignacio (2010): A legacy of strife: «Rebellious slaves in sixteenth-century Panama». *Colonial Latin American Review* 19, 417-435.
- GÓNDOLA SOLÍS, Nolis Boris (2005a): *El revellín de los bumbales*. Colón: Imprenta Colón. 2.ª ed.
- GÓNDOLA SOLÍS, Nolis Boris (2005b). *Herencia del revellín de los bumbales*. Panamá: Imprenta Xtreme Solutions.

- GÓNDOLA SOLÍS, Nolis Boris (2007): *Golpe Congo del Revellín de los Bumbales: poemas y cuentos de un negro Congo*. Panamá: Imprenta ARTICSA.
- GÓNDOLA SOLÍS, Nolis Boris (2008): *Mecé Catoso Borochate Prinda Mosa del Revellín de los Bumbales*. Panamá: Imprenta ARTICSA.
- GONZÁLEZ, Natanael (1988): *Los Diablos Sucios de Chilibre*. Tesis de licenciatura, Universidad de Panamá.
- GUZMÁN NAVARRO, Arturo (1982): *La trata esclavista en el istmo de Panamá durante el siglo XVIII*. Panamá: Editorial Universitaria.
- HUALDE, José Ignacio (2005): *The sounds of Spanish*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JAÉN SUÁREZ, Omar (1978): *La población del istmo de Panamá del siglo XVI al siglo XX*. Panamá: Impresora de La Nación.
- JOLY, Luz Graciela (1981): *The ritual play of the Congos of north-central Panama: its sociolinguistic implications*. Austin, Texas: Southwest Educational Development Laboratory.
- JOLY, Luz Graciela (1984): «Implicaciones sociolingüísticas del juego de Congos en la Costa Abajo de Panamá». *Lotería* 338-339, 22-55.
- LARIBE, Lucette (1968): *Nombre de Dios et les «regnes de Congos»*. Panamá: Alliance Française Panamá.
- LARIBE, Lucette (1969): *Les «regnes de Congos» de Nombre de Dios*. Panamá: Alliance Française Panamá.
- LIPSKI, John (1985): «The speech of the *negros Congos* of Panama: creole Spanish vestiges?». *Hispanic Linguistics* 2, 23-47.
- LIPSKI, John (1986a): «The *Negros Congos* of Panama: Afro-Hispanic creole language and culture». *Journal of Black Studies* 16, 409-28.
- LIPSKI, John (1986b): «El lenguaje de los *negros Congos* de Panama». *Lexis* 10, 53-76.
- LIPSKI, John (1989): *The speech of the negros Congos of Panama*. Amsterdam: John Benjamins.
- LIPSKI, John (1992): «Metathesis as template matching: a Spanish example». *Folia Linguistica Historica* 11/1-2, 89-104.
- LIPSKI, John (1997): «El lenguaje de los *negros Congos* de Panamá y el *lumbalú* palenquero: función sociolingüística de criptolectos afrohispanicos». *América Negra* 14, 147-165.
- LIPSKI, John (1999): «Evolución de los verbos copulativos en el español *bozal*. En K. Zimmermann (ed.): *Lenguas criollas de base lexical española y portuguesa*. Madrid: Iberoamericana / Frankfurt: Vervuert, 145-176.
- LIPSKI, John (2002): «Epenthesis vs. elision in Afro-Iberian language: a constraint-based approach to creole phonology». En T. Satterfield, C. Tortora & D. Cresti (eds.): *Current issues in Romance languages*. Amsterdam: John Benjamins, 173-188.
- LIPSKI, John (2005): *A history of Afro-Hispanic language: five centuries and five continents*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LIPSKI, John (2006): «El dialecto afroyungueño de Bolivia: en busca de las raíces el habla afrohispanica». *Revista Internacional de Lingüística Hispanoamericana* 3/2, 137-166.
- LIPSKI, John (2007): «El cambio /r/ > [d] en el habla afrohispanica: ¿un rasgo fonético "Congo"?». *Boletín de Lingüística* 19/27, 94-114.
- LIPSKI, John (2008): *Afro-Bolivian Spanish*. Madrid: Iberoamericana / Frankfurt: Vervuert.
- LIPSKI, John (2009): «Tracing the origins of Panamanian *Congo* speech: the pathways of regional variation». *Diachronica* 26, 380-407.
- LIPSKI, John (2011): *El habla de los Congos de Panamá en el contexto de la lingüística afrohispanica*. Panamá: Instituto Nacional de Cultura.
- LIPSKI, John (2017): «The *Congo* language of Panama: born of resistance, surviving through activism». *Afro-Hispanic Review* 36, 97-118.

- LIPSKI, John (2021): «Searching for the sociolinguistic history of Afro-Panamanian Congo speech». En W. Chappell & B. Drinka (eds.): *Spanish socio-historical linguistics: isolation and contact*. Amsterdam: John Benjamins, 141-162.
- LUQUE DE PÉREZ, Colomba (2001): The Congo of Costa Arriba. En *Afro-American cultural identity in language and literature*, 51-55. Panamá: Universidad de Panamá / Sociedad de Amigos del Museo Afroantillano (SA-MAAP) / Kellogg Foundation.
- OLMOS, Domingo (1980): *La canta de los Congos de la Costa Arriba*. Tesis de licenciatura, Universidad de Panamá.
- ORTIZ LÓPEZ, Luis (1998): *Huellas etno-sociolingüísticas bozales y afrocubanas*. Frankfurt: Vervuert.
- PIKE, Ruth (2007): «Black rebels: the Cimarrons of sixteenth-century Panama». *The Americas* 64/2, 243-266.
- ROCA, Iggy (1986): «Secondary stress and metrical rhythm». *Phonology Yearbook* 3, 341-370.
- RODRÍGUEZ, Frederick (1979): *Cimarron revolts and pacification in New Spain, the Isthmus of Panama and colonial Colombia, 1503-1800*. Tesis doctoral. Loyola University of Chicago.
- SMITH, Ronald R. (1975): *The society of Los Congos of Panama*. Tesis doctoral. Indiana University.
- SMITH, Ronald R. (1994): «Arroz colorao: Los Congos of Panama». En G. H. Béhague (ed.): *Music and black ethnicity: the Caribbean and South America*, 238-266. New Brunswick, NJ / London: Transaction Publishers / North-South Center, University of Miami.
- TARDIEU, Jean-Pierre (2009): *Cimarrones de Panamá: la forja de una identidad afroamericana en el siglo XVI*. Madrid: Iberoamericana / Frankfurt: Vervuert.
- TEJEIRA JAÉN, Bertilda (1974): «Los Congos de Chepo». *Patrimonio Histórico* 1/3, 129-48.
- VILA VILAR, Enriqueta (1987): «Cimarronaje en Panamá y Cartagena. El costo de una guerrilla en el siglo XVII». *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 49, 77-92.
- VILLAREAL, José Bolívar (2009): «Los diablos sucios de Chilibre». *Lotería* 486, 73-93.
- ZÁRATE, Manuel F. (1962): *Tambor y socavón*. Panamá: Imprenta Nacional de Panamá.

Apéndice: muestras del habla de los *Congos*

Grabaciones de J. Lipski

Buena, tumbiénd hay machas que se ponen sobre ehte dao, a jubriyá, y cuntá, po e padenque de negre-masha hay mucho zancudo 'Hay mujeres que vienen aquí a hablar, porque en el palacio de los congos hay muchos zancudos' (Portobelo, 1984).

tiene que pogriá una ... una cuntribución ... de cododao, de bianco de ... de do que sea, agua de sodiya. 'Tienes que pagar una contribución, de ron añejo, ron blanco, lo que sea, aguardiente' (Palenque, 1984).

tú como gruyuneda, y tú como congo de ... de triempo antrigu, como negro macha de triempu antrigu, uhtede tiene que sabé ... lo que es un botije llene 'tú como tambolero, como congo de los tiempos antiguos, debe saber lo que es una botella vacía' (Nombre de Dios, 1984).

la papa de elle ta de ete da, de Curundú era papa de ete da 'mi mamá no era de aquí, de Curundú' (Curundú, nacido en Nombre de Dios, en Panamá desde 1958, grabado en 2007).

masotro toda la nengre mi jua racajé pa que mi waso macrochere 'todos los congos van a recoger para hacer sancocho' (Miguel de la Borda, 2007).

cunuyó mi so Juan de Dioso de lo nengre 'soy rey de los congos' (Miguel de la Borda, 2007).

mi mengo a chukero a jaraná 'voy a casa a orinar' (Piña / Colón, 2007).

¿crango? crango so un quene que se macra cracao con asinga; a yo son nengre; 'congo es algo que se come tostado con aceite' (Piña / Colón, 2007).

la biarín, se angara uno marote, si pone tirao pram bajala qui puera quedá con la canida dentre di la chakere se angara la puyeja, la brajuco la brajuco munó, si angara si pone, si angara y si mete con ra cruña y con una caca chibre se va tumprando 'el tambor, se agarra un palo, se tumba fuera de la casa, se le quita la corteza, se amarra un bejuco, si meten las cuñas y se templa' (Palmas Bellas, 2007).

elle an quería cruchá lo que no so di soto 'él quiere oír nuestro {lenguaje} (Curundú, 2007).

huítero que elle so verdadere 'ves que eso es verdad' (Escobal, 2007).

yo ta nueve, no so vieje como utene 'soy vieja, no soy joven como tú' (Escobal 2007).

yo no me acuda; bueno sabo lo que va cambrasá, yo tene como cinco año, como cinco año yo tene que yo no quere crabatiá má pero yo quero que no se jaya la tradisió tu sabo que no se pone jayao porque si se jaya entonce yo no conocí mi papo yo no conocí mi abuelo yo no cunuquiao ninguno pero cua mayo, mi papa é nengre, mi mama é nengre, mi hermano nengre, tó nengre, yo tumpoco nengre; ¿sabo cómo yo me mama en nengre? Revellín. Cuando ta nueve como yo se va jayando todo lo que tiene aquí afuere. 'No me acuerdo; sabes lo que te voy a decir, tengo como cinco años que no bailo, pero no quiero que se pierda la tradición, porque si se pierde, entonces no conocí a mi padre, a mi madre, a mi abuelo, pero ahora mi padre es congo, mi madre es conga, mi hermano, todos congos, yo soy conga también. ¿sabes cómo me llamo en congo? Revellín. Cuando uno es viejo como yo se le va olvidando todo lo que tiene adentro' (Escobal, 2007).

péramo, que elle tampoco mi sabro pa ecuchá nengre, jasupuyá 'Espérate, que él también sabe hablar congo' (Gobea, 2007).

mi taba cambrasando con tó elle la mamo de elle, papo de elle y cómo mi ta utene 'yo estaba hablando con todos, con mi mamá, mi papá ¿cómo están Uds.?' (Puerto Escondido, 2007).

a diga su nombaierta di elle cómo so 'dime tu nombre' (Chilibre, 2008).

an quería que te ponga un bicicleta de cuatro pata mara 'quiero un carro' (Chilibre, 2008).

manga venga pa la masimasió y ponga su cula a entrada cuando so siete 'hombre, ven a la agrupación y escucha, es cierto' (Chilibre, 2008).

cupitán kujaya ya no me jana en mara candansió y meno a camansá con to ra jamacano que se pone na cumino a yo 'Capitán Conejo yo me hallo en buena condición y vengo a pelear con todos los mexicanos que se pongan en mi camino' (Chagres 2008).

buene a yo en nengre me dice Juan de Diosito y fue de di nengre me llamo ... yo conuquiao ahoda; ¿di ónde meno? 'bueno mi nombre congo es Juan de Diosito y fuera de los congos me llamo ... yo (te) conozco; ¿de dónde vienes?' (Chagres, 2008).

oto nocho, poque la nocho pa nengre so e díe y e díe so e nocho; ese so di Pinga, tumpoco so nengre elle pué cambrasá ete que ta aquí 'otro día porque en congo «día» es «noche» y «noche» es «día»; él es de Piña, también es congo; este puede hablar (congo)' (Chagres, 2008).

¿diane ti meno utene? ¿mi meno otu ve pa chula? '¿de dónde vienes? ¿vienes a Chagres otra vez?' (Chagres 2008).

Textos recogidos por otros investigadores

1) Olmos (1980, Nombre de Dios):

ombe, ahoda mismo está too brien

¿y Juan de Dio y mi Señodo que no lo he bristo troavía?

... bruscamo do grolluneta, pa poneno en movimienta de mujede y de mojongo y too lo juduminga tambríen

brien, si tú no quiede no agade el sopodín y no te vaya, que yo me quedo aquí confrimio.

2) Zárate (1962: 126-127, posiblemente Piña):

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

3) Joly (1981, Miguel de la Borda):

CONGO

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

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

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

ESPAÑOL

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

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

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

4) González (1988, Chilibre):

Ño Matía tiene gana de Friuma
Puqui llega su mojongo
Que e su cucuñera
Y lleva el sogodilla.

El señor Matías tiene ganas de fumar
Por aquí va su mujer
Que es su compañera
Y le trae el cigarrillo.

5) Castañeda Álvarez (1997, Escobal):

¿cómo tuene no mandeuiao? '¿cómo amaneció Ud.?'

Crucha toa ra macimación di soto que ra Micé no juá cambranzá con utene mangaña temprefío e crufo tu éramo no juá pa ra currancha e ra mara minga re soto 'escuchen todos los escobaleño que Micé va a conversar con todos ustedes mañana temprano vamos para el rancho de nuestros amigos'.

6) Villarreal (2009: 80, Chilibre):

Ño Matía tiene gana de Friuma
puqui llega su mojongo
que e su cucuñera
y lleva el sogodilla.
Juduminga, Juduminga
vamo a godobotea
sino tiene compañede
cudíá paa ete da.

El señor Matías tiene ganas de fumar,
por aquí va su mujer
que es su compañera
y le trae el cigarrillo.
Muchachos, muchachos,
vamos a bailar
si no tiene compañero
ponte para este lado.

7) De *Herencia del Revellín de los Bumbales* (Góndola Solís 2005b: 6):

Jada pa ese da
jurubatiando con masoto,
entonso, utene,
me jada tristecite,
con su mojongá,
pa el cudancho de elle.

Ven para este lado
bailando con nosotros,
entonces, usted,
se pondrá alegre
con su mujer y
luego irán a la casa de ella.

8) Un joven *Congo* de Portobelo, 2015 (www.youtube.com/watch?v=xMZhvdgsq84):

Muy bueno nocho ne(g)ro macho y saluda a toa la mojongá que no me quieren tá viendo en este Carnal; ahora mimo ne(g)ro macho viene una susasón crítica y económicamenta que no sabo; e negro macho é cómo se llamo mi nome sume Candeliye; a tó mundo que no tá conociendo la Candeliye lo telnen que tá viene internacionalmente en Corombia Panamaso, lo que tú no quiero [...] Purtubeya donde viene lo verdadera Conga y la raí culturá que significa Conga.

'Buenos días señores y saludos a todas las mujeres que me quieren ver en este Carnaval; ahora este hombre [yo] les ofrece una presentación crítica y económica, ¿sabe? este hombre se llama Candelilla, a todas las personas que vienen conociendo a Candelilla que vienen internacionalmente de Colombia, Panama, dondequiera [...] Portobelo, de donde vienen los verdaderos congos y la raíz cultural que significa congo'.