

Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas

Facultad de Humanidades

Departamento de Letras



TRABAJO DE DIPLOMA

**Caracterización lingüística de las narraciones
orales de origen africano en la zona central de
Cuba.**

Autor: Eyleen Prieto Sánchez.

Tutor: Dra. Gema Valdés Acosta.

Santa Clara

2012

«Año 54 de la Revolución »

PENSAMIENTO

«África nunca entendió de libros porque estos son individuales. Un mito, un cuento, un proverbio e incluso una adivinanza son, ante todo, una creación colectiva»

J. Chévrier.

DEDICATORIA

A Arie, porque de cierta forma, esta también es su carrera. Gracias por la pasión siempre.

A mi madre por haberme formado como lo que hoy soy y haber sido padre y madre a la vez.

A mi familia, a Rosa, a mi tío, a mis abuelos porque después de ocho años, al fin podrán verme graduada.

A mi hermana, con la esperanza de que esto le sirva algún día de aliento.

AGRADECIMIENTOS

A Ricardo que me enseñó el camino. No existen las palabras justas para agradecerle.

A mi tutora, por haberme brindado la oportunidad de insertarme en este maravilloso mundo
de las Culturas afrocubanas.

A Arie, tengo que reconocer que no dejó un solo instante de tener la razón. Gracias por los
persistentes empujes y por resistirme a toda hora.

A mis amigos especiales: Betty, Yadier, Álvaro y Neylin por estar allí en mi conciencia,
desde lejos. Gracias a ellos, un buen día me decidí a andar.

A Betty por estar hasta el último momento.

A los miembros del «Círculo Lingüístico de Praga», por los momentos inolvidables que
pasamos juntos. En especial a Ari que me enseñó el camino hacia la perfección. Gracias por
escucharme siempre.

A Leiber gracias por permitir cobijarme en su casa y por resistir con tanta valentía las
locuras y desvaríos de dos mujeres, filólogas, en el período de Tesis.

A mi otra familia, por haberme acogido con el mismo calor que a sus hijos y enseñarme
mucho de lo que sé hoy. Al Luisma por ser para mí un padre.

A la mejor profesora que he tenido siempre: Marilé, por haber sido tan oportuna y por
supuesto por la bondad y entrega.

Al Chago por ayudarme a recorrer los más intrincados y complejos caminos de esta ciudad.

RESUMEN

En este trabajo de diploma se realiza una caracterización lingüística de las narraciones orales de origen africano en la zona central de Cuba, tema de gran relevancia por la riqueza que poseen y por el poco tratamiento que se les ha brindado. La caracterización lingüística comprende el estudio de los cuentos recopilados por los diferentes niveles de la lengua, el más reciente análisis del discurso y el estudio del proceso de ajuste lingüístico a la lengua española que presentan estas narraciones.

Como principales resultados, en el análisis por niveles se destacó el nivel léxico-semántico, pues la mayoría de los vocablos recopilados fueron comprobados etimológicamente y se aportaron nuevos vocablos al *Diccionario de bantuismos* de Gema Valdés Acosta y Myddri Leyva Escobar, lo cual aportó una caracterización más completa y exacta de los mismos. En el análisis del discurso, debido a la estabilidad discursiva que presentaron los cuentos, se lograron establecer varios patrones donde pudiesen ser incluidos las narraciones de forma general. Por último, se comprobó el proceso de ajuste que han venido experimentando los términos encontrados dentro de las narraciones.

ÍNDICE

PENSAMIENTO	i
DEDICATORIA	ii
AGRADECIMIENTOS	iii
RESUMEN	iv
INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO 1. Capítulo teórico-metodológico.....	6
1.1 Estudios de la narrativa oral de origen africano en la zona central de Cuba: la revista <i>Islas</i> como vocera principal.	6
1.2 Consideraciones teóricas: categorías de análisis.....	10
1.2.1 La dimensión lingüística.....	11
1.2.2 La dimensión discursiva.	13
1.3 Metodología aplicada.....	19
CAPÍTULO 2. ANÁLISIS Y RESULTADOS.....	28
2.1 Estudio lingüístico por los diferentes niveles de la lengua.	28
2.1.1 Nivel fónico-fonológico.....	28
2.1.1.1 La secuencia nasal más consonante.	28
2.1.1.2 Geminación.....	29
2.1.1.3 Secuencia de sonidos.	31
2.1.1.4 Vocal + consonante + vocal.....	32
2.1.1.5 Acentuación.	32
2.1.1.6 Otros aspectos generales.....	33
2.1.2 Nivel morfo-sintáctico.	34

2.1.3	Nivel léxico-semántico.	40
2.1.3.1	Clasificación de los vocablos recogidos por campos semánticos.....	42
2.1.3.2	Garantía etimológica de los datos aparecidos en el glosario.	45
2.1.3.3	Glosario.....	47
2.2	Análisis del discurso.	52
2.2.1	Caracterización discursiva.	53
2.2.1.1	Emisor y receptor.....	54
2.2.1.2	Macroestructuras semántica y formal del mensaje.	57
2.2.1.3	Otros rasgos del discurso narrativo oral.	58
2.3	Análisis del proceso de ajuste lingüístico a la lengua española de las narraciones orales de origen africano recopiladas.....	65
CONCLUSIONES		71
Recomendaciones		73
BIBLIOGRAFÍA.		74
ANEXOS		82
Anexo I	Narraciones orales de origen africano recopiladas en la zona central de Cuba 82	
Anexo II	Tabla con los datos de los informantes.....	103

INTRODUCCIÓN.

En el siglo XVII, tras la conquista de América y debido al fracaso de la minería aurífera como forma económica dominante la isla de Cuba queda prácticamente despoblada. El problema de la mano de obra esclava se coloca en el centro de atención de los productores, que reiteran la necesidad de importar esclavos como condición indispensable para aumentar las mercancías de exportación. Así pues, el negro es arrancado de su comunidad originaria y de su tierra, y forzado a reducirse a objeto de intercambio, transformando su identidad, en su nueva condición de esclavo.

Los dos períodos principales que abarcaron la esclavitud cubana tuvieron importantes influencias sobre la lengua y la cultura de nuestro país. Como afirman Jorge e Isabel Castellanos (1992) existía en Cuba una especie de continuo lingüístico que iba desde la multiplicidad de lenguas africanas en un extremo y al español peninsular y vernáculo en otro. Como consecuencia de tan complicado proceso lingüístico se conservaron en la Isla tres importantes familias de origen africano: la yoruba, la bantú y la arará.

La lengua es uno de los elementos que influye en la conformación de la identidad nacional, porque constituye un monumento histórico muy complejo que refleja las ideas que se han sucedido en las diferentes épocas de su evolución, el nivel de desarrollo de la ciencia, la cultura y el arte, de los procesos sociales. (Cárdenas, 1990)

El hombre, en su constante interacción social y a través del lenguaje con su carácter englobador, utiliza la expresión oral y la expresión escrita como medio de comunicación. Ambas formas han sido las más reconocidas en el transcurso de la historia y son insoslayables a la hora de comprender al hombre en un contexto como la sociedad.

En las sociedades africanas -carentes de literatura escrita- ha jugado un papel primordial el estudio de la narrativa oral como expresión depositaria del enorme saber acumulado desde tiempos inmemorables. Continuamente se ha venido abordando la oralidad frente a la literatura escrita como una forma comunicativa de menor envergadura, al ser la literatura escrita la que se ha venido institucionalizando. Se ha confiado erróneamente en la trascendencia de la palabra escrita por su carácter material y en su decursar ha venido adquiriendo mayor prestigio y preponderancia que la expresión oral. El camino transitado por la oralidad desde la aparición de la escritura no ha sido el más provechoso y muchas veces se ignora que el lenguaje humano primario y espontáneo fue inicialmente la oralidad y el texto escrito se convirtió solo en un medio sustitutivo que asegura la permanencia de esta.

Por estas razones es pertinente un estudio mucho más abarcador de la narrativa oral de origen africano que sea capaz de devolverlas al lugar que alcanzan por sí mismas y dejar de verlas en comparación con la literatura escrita que lo único que hace es reducir su enorme valor artístico-literario. En Cuba las investigaciones alrededor del tema resultan relevantes debido a tres elementos fundamentales: primero, a la escasez de estudios que existen en torno al mismo; segundo, a que este tipo de narrativa actualmente pervive a pesar del poco conocimiento y por último, a que la misma posee la función de atesorar, conservar y transmitir muchos de los aspectos cosmovisivos que caracterizaron a las culturas procedentes de África y que aún están presentes en identidad cubana.

Muchos han sido los estudiosos que se han dedicado a indagar en las tradiciones orales de origen africano. De forma general, en nuestro país han enfrentado este tipo de investigación figuras como Fernando Ortiz, Lydia Cabrera, Rómulo Lachatañeré, Natalia Bolívar, Lázara Menéndez, Miguel Barnet, Rogelio Martínez Furé, por solo citar algunos. Estos autores dedicaron gran parte de sus investigaciones a recopilar textos orales de procedencia africana y a realizar interesantes comentarios a los estudios de esta expresión artística popular.

Por otra parte, los estudios realizados por el Departamento de Lingüística de la Universidad Central de las Villas desde 1970 en adelante han resultado los más aportadores respecto al

tema. La mayoría han sido publicados en la revista *Islas* y entre ellos se destacan los artículos «Cuatro cuentos afrocubanos» y «Algunas consideraciones lingüísticas a propósito de un nuevo cuento afrocubano», de José García González, publicados en *Islas* no.47 y 61 respectivamente. De este mismo autor junto con Gema Valdés Acosta y Ricardo Reyes Perera también resaltan «Algunas particularidades de los cuentos de origen africano en Cuba» e «Interferencias lingüísticas en la tradición literaria oral de origen africano en Cuba» en *Islas* No. 95. En las últimas décadas, se destaca el empeño de Gema Valdés Acosta, profesora de Lingüística de la Universidad Central de las Villas, quien ha brindado acercamientos actuales y provechosos en sus investigaciones acerca de la narrativa oral de origen africano en la zona central de Cuba. Sus producciones más recientes con respecto a las más antiguas expresan un nuevo grado de profundización. Un ejemplo de ello lo constituye el trabajo publicado en la Revista *Temas* con el título «Los avatares de la literatura oral de origen africano en Cuba».

A la hora de enfrentar esta investigación, también se tuvieron en cuenta los veintidós trabajos de diploma realizados dentro de la línea afrocubana en la Universidad Central de Las Villas. La mayoría de ellos estaba enfocado al estudio de los remanentes lingüísticos de diversas procedencias africanas, aunque el trabajo de diploma de Yohania Machado Pérez titulado *Características lingüísticas de los Cuentos Negros de Cuba de Lydia Cabrera* fue el que manifestó mayor correspondencia con nuestro tema central. Esta investigación realizada en el año 2008 estaba enfocada al estudio de la narrativa oral de origen africano desde la escritura.

También se puede considerar como antecedente el trabajo de Gisela Cárdenas Molina titulado «Oralidad, variante nacional de lengua e identidad cultural» que aparece en la compilación de Ana Vera *La oralidad: ¿ciencia o sabiduría popular?*

No obstante, los estudios que analicen las narraciones orales de origen africano desde una perspectiva lingüística resultan insuficientes y se hace necesaria una mayor profundización que haga posible la sistematización y continuidad de estas investigaciones. Es tanta la complejidad de su estudio, y las perspectivas de enfoques son tan disímiles que todavía queda un amplio camino por recorrer. Además, la narrativa oral de origen africano, al

formar parte de un proceso comunicativo claramente diferenciado como la oralidad, es susceptible a la variación, por lo cual se debe tener presente que no siempre existen las mismas perspectivas para abordar el comportamiento histórico de estas narraciones. En este sentido tanto el emisor como el receptor de estos discursos repercuten en los cambios que puedan llegar a producirse en estos textos.

Teniendo en cuenta los vacíos que existen alrededor del tema de esta investigación nos hemos planteado el siguiente problema científico:

- ❖ ¿Cuáles son las principales características lingüísticas y discursivas que están presentes en las narraciones orales de origen africano recopiladas en la región central de Cuba?

A partir de aquí se trazaron las siguientes hipótesis:

1. Las principales características lingüísticas que identifican a las narraciones orales de origen africano de la zona central de Cuba se localizan en el nivel léxico y en menor medida en el morfosintáctico de acuerdo al análisis por niveles de la lengua.
2. Las narraciones recogidas, aún con sus variantes, responden a dos patrones diferenciados por las relaciones entre los personajes y el espacio presentes en el análisis de la estructura discursiva.

En correspondencia con el problema científico y la hipótesis se plantearon los siguientes objetivos generales y específicos:

Objetivo general:

- Caracterizar lingüísticamente las narraciones orales de origen africano recopiladas en la zona central de Cuba.

Objetivos específicos:

1. Describir las características lingüísticas correspondientes a los niveles de la lengua en las narraciones orales de origen africano de la zona central de Cuba.
2. Caracterizar la estructura discursiva de las narraciones orales de origen africano recopiladas en la zona central.
3. Analizar el proceso de ajuste lingüístico a la lengua española que presentaron las narraciones orales de origen africano estudiadas.

El informe final quedó conformado por la introducción y dos capítulos principales. Un primer capítulo dedicado a las cuestiones teórico-metodológicas y un segundo capítulo que abarca tanto el análisis de las narraciones orales por cada uno de los niveles de la lengua y el análisis de este tipo de discurso. Los capítulos se encuentran divididos en epígrafes y sub-epígrafes. Por último se ofrecen las conclusiones, la bibliografía y los anexos.

CAPÍTULO 1. Capítulo teórico-metodológico.

1.1 Estudios de la narrativa oral de origen africano en la zona central de Cuba: la revista *Islas* como vocera principal.

El estudio de la narrativa oral en la zona central de Cuba tiene un valioso vocero en la revista *Islas*. Desde su fundación en el año 1958 y acorde con uno de los objetivos fundamentales de esta publicación de «conservar, incrementar y transmitir el acervo de la cultura humana y socializar los más altos valores del espíritu en el mejoramiento de los pueblos por el camino de la cultura (...)»¹ (Rodríguez, 1958), *Islas* ha acogido gran cantidad de artículos que giran en torno al discurso oral. Algunos investigadores como Samuel Feijóo, Argeliers León, José García González, Ricardo Reyes y Gema Valdés Acosta han trazado un camino que constituye toda una tradición en este ámbito.

La labor de Feijóo, en la década del 60, resultó indispensable en el rumbo que tomarían los estudios de la narrativa oral en la provincia de Villa Clara. En esta época se destacó como editor de la revista *Islas*, jefe del Departamento de Estudios Folklóricos de la UCLV, compilador y escritor. En este sentido algunos autores como María del Carmen Rodríguez (2003) manifiestan que convirtió a *Islas* en la mejor revista cultural de su momento.

Al mismo tiempo que desempeñaba esta tarea intensiva se preocupó por indagar en diversas zonas de lo popular. Su labor estuvo encaminada a la divulgación y publicación de sus obras y de otras pertenecientes a escritores de reconocido prestigio en nuestro país como Onelio Jorge Cardoso, Nicolás Guillén, Juan Marinello y Enrique Labrador Ruiz, quienes plasmaron en sus textos al cubano tal y como era visto en la cotidianidad.

¹ Véase «Nota por Mariano Rodríguez Solveira», en *Islas* 1 (1); Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, septiembre-diciembre, 1958.

El campesino fue el personaje que le aportó gran riqueza a sus creaciones artísticas. La mayoría de sus publicaciones se relacionan con este tipo de personaje y se realizan en el período que abarca la década del sesenta, cuando desempeña su labor de editor. Se destacan: *Cuentos populares cubanos* (1960), *Sabiduría guajira, refranes, adivinanzas, dicharachos, supersticiones, cuartetos y décimas antiguas de los campesinos cubanos* del año 1962, *Mitos y leyendas de Las Villas* (1965). Algunas como la novela *Tumbaga* (1964) y *Juan Quinquín en Pueblo Mocho*, fueron publicadas en la revista *Islas*.

A través del empleo de diversos recursos que distinguen al lenguaje oral se reflejan las costumbres, creencias y hábitos culturales que caracterizan al ambiente rural cubano. Desde esta perspectiva el autor procura mantener especial cuidado en el traspaso de la oralidad a la escritura, para que tal riqueza no se pierda en el camino. «Se han recogido estos cuentos conservando, pues, el idioma y el acento populares. Cuidadosamente, les hemos dado la forma literaria. Entre los estilos de narrar, hemos hecho una síntesis flexible, que se debe al estilo popular» (Feijóo, 1960: 8).

En los diez años que estuvo dirigiendo *Islas*, Feijóo se convirtió en uno de los exponentes más sobresalientes de la creación artística y literaria de nuestra región, así como uno de los más apasionados investigadores y compiladores de la rica tradición oral del pueblo cubano. Como jefe del Departamento de Estudios Folklóricos gestó muchos de los más completos y mejores trabajos de investigación sobre el folklor cubano que aún hoy se conservan. (Rodríguez, 2003: 121)

No obstante, las distancias que pueden llegar a existir entre los propósitos de esta investigación y los estudios desarrollados por Feijóo, es importante destacar que siempre que vaya a hacerse un análisis que centre su atención en la oralidad hay que remitirse a los orígenes como fuente nutricia. La tradición oral campesina no se encuentra tan distante de la africana, pues ambas tienen un parentesco común al formar parte de nuestra identidad. Guillermina Ramos (2006: 115) admite que la tradición oral en Cuba tiene como fuentes principales la oralidad de las religiones afrocubanas, y asimismo los componentes de la cultura popular urbana y la de las leyendas del ámbito rural. Además, la verdadera oralidad de las zonas rurales de Cuba tiene su origen en las leyendas campesinas, que se forjaron por la interrelación de las tradiciones indígenas y las africanas en los palenques y,

posteriormente, en los poblados y regiones de las zonas rurales. Por lo que las investigaciones de Samuel Feijóo han constituido los cimientos esenciales en el destino de las tradiciones orales de origen africano en la zona central de Cuba.

Hacia los años setenta existe un interés primordial por valorar y reconocer la presencia de África en todo el territorio nacional. Muchas de las investigaciones que desarrolla el antiguo Departamento de Lingüística de la UCLV quedan plasmadas en las páginas de *Islas*. Argeliers León y José García González son dos figuras destacadas en la esfera de la narrativa oral de origen africano en la zona central. Primero en el año 1971 en las revistas número 39 y 40 Argeliers publica el artículo «Un caso de tradición oral escrita» donde refiere la importancia que poseen en la tradición yoruba las libretas de santería como recurso nemotécnico para preservar dichas tradiciones. También distingue lo que puede ser englobado en la cultura oral afroide, desde los cantos y los rezos hasta las narraciones que aluden específicamente a los santos, conocidas como patakies.

Por otra parte, las investigaciones de José García González resultan más provechosas en relación con la caracterización lingüística pretendida con este Trabajo de Diploma. Después de recopilar de la oralidad algunas narraciones de origen bantú, realiza un análisis de los elementos lingüísticos africanos que aún pueden conservarse en ellas como los préstamos, los cantos y las frases. Se destacan en las *Islas* no. 47 y 61, de los años 1974 y 1978, los artículos «Cuatro cuentos afrocubanos» y «Algunas consideraciones lingüísticas a propósito de un nuevo cuento afrocubano» respectivamente.

En los años 80 puede verse una laguna en los estudios que se relacionan con el influjo africano de forma general. Los remanentes y la narrativa oral de origen africano no eran temas que se correspondían con las preocupaciones del país en aquel entonces. Por lo tanto tampoco formaban parte de los intereses científicos que fueron priorizados a nivel nacional. La existencia de una política editorial con marcada preferencia hacia las investigaciones de corte político se encuentra vinculada a la estrecha relación de Cuba con los países socialistas por aquella época. Un análisis evolutivo realizado por Antonio Bermejo (2003: 154) que tiene en cuenta la inclusión en la revista *Islas* de los temas políticos, históricos y marxistas arroja resultados sobresalientes en relación con esta etapa. Según él, las líneas investigativas concernientes al estudio del pensamiento filosófico cubano y al regional alcanzaron en los

años setenta un nivel perceptible de coherencia y sistematicidad. La revista dio cobertura a través de sus páginas a los dos simposios internacionales sobre pensamiento filosófico latinoamericano que se realizaron en este período. Sin embargo, esta cuestión no excluyó la existencia de algún que otro artículos de temática africana como el de Gema Valdés Acosta publicado en *Islas* No.85 del año 1986 titulado «Algunos fenómenos semánticos en los remanentes africanos del centro de Cuba».

Incluso, si se realiza un rastreo por los Trabajos de Diploma realizados en la UCLV en la línea africanista, pocos son los ejemplos encontrados en esos años y ninguno aborda de modo específico el tema de la narrativa oral africana. Se destacan «Remanentes lingüísticos ewe-fon en Cuba», de Louis Adekitan y «Lengua y sociedad en el África actual», de Vincent Hermann, ambos del año 1987.

Por último, los años que restan a partir de los noventa retoman el camino con un giro positivo para la narrativa oral que ya José García González había iniciado en años anteriores. Puede afirmarse que son los años de mayor importancia por la regularidad y constancia con la que se afrontan las investigaciones respecto al tema. En los investigadores resalta el interés de darle a la literatura oral africana el valor que ella merece como parte de la literatura nacional y como portadora de un conjunto de elementos que conforman la identidad del cubano. A partir de entonces queda trazado un camino que es imposible olvidar siempre que se pretenda enfrentar un estudio de esta categoría.

Para que se tenga una idea de cuánto han aumentado estos estudios respecto a las décadas anteriores se muestran algunos de los artículos que fueron publicados en ese período. Nuevamente la revista universitaria se destaca como vocera principal.

- «Composición, estructura y parámetros de los textos folklóricos en prosa» de E. V. Litvinenko, en *Islas* No 95, 1990.
- «Algunas particularidades de los cuentos de origen africano en Cuba», de José García González, Ricardo Reyes Perera y Gema Valdés Acosta, en *Islas* No. 95, 1990.
- «Estructura estilística de textos folklóricos cubanos», de Z. Guetman, en *Islas* No. 95, 1990.

- «Interferencias lingüísticas en la tradición literaria oral de origen africano en Cuba», José García González, Ricardo Reyes Perera y Gema Valdés Acosta, en *Islas* No. 95, 1993.
- «La literatura oral de origen africano en la región central de Cuba», de Gema Valdés Acosta, en *Islas* No.121, 1999.
- «Elementos estructurales en la narrativa de origen africano en Cuba», de Gema Valdés Acosta, en *Signos* No.44, 1999.
- «La literatura oral villaclareña de origen africano», de Gema Valdés Acosta, en *Islas* No.152, 2007.
- «Los avatares de la literatura oral de origen africano en Cuba», de Gema Valdés Acosta, en *Temas* No.62-63, 2010.

La nueva etapa se vincula a la caracterización pragmática de las narraciones orales, ya que la plurisemanticidad se manifiesta en su mayor nivel debido a que la oralidad implica movilidad no solo en la descodificación sino también en la emisión.(Valdés, 2007).

Si bien en los primeros años se destaca la labor conjunta de José García González, Ricardo Reyes Perera y Gema Valdés Acosta, en los más recientes solo ha quedado la ingente y esforzada labor de Gema Valdés. Quien ha brindado una gran riqueza, continuidad y sistematicidad a estos estudios, también a partir de la tutoría de tesis. Al comparar los artículos publicados por ella en relación con la narrativa oral africana en la provincia con los de otros autores puede observarse el nivel de superioridad alcanzado por unos con respecto a otros. No obstante, los estudios que se han realizado en torno al tema nunca serán suficientes y se precisan nuevos enfoques y perspectivas.

1.2 Consideraciones teóricas: categorías de análisis.

Al ser una pretensión primordial del presente estudio establecer una caracterización lingüística de las narraciones orales de origen africano en la zona central de Cuba, se tendrán en cuenta, en el epígrafe teórico, dos tipos de categorías: las tradicionalmente usadas en lingüística y las que son propias del más reciente análisis del discurso. Es necesario aclarar que las categorías lingüísticas manejadas parten de los criterios establecidos por autores

clásicos y se considerará el orden lógico en que fueron apareciendo en el análisis de los textos.

1.2.1 La dimensión lingüística.

Como bien quedó explicitado en líneas anteriores se tuvieron en cuenta determinados textos clásicos que aportaron consideraciones generales y básicas en el análisis de las narraciones orales de origen africano por cada uno de los niveles de la lengua. De esta forma, en el nivel fónico-fonológico, fueron de especial interés las obras *Elementos de fonética general* y *Fonología española*, de Gili Gaya y Alarcos Llorach respectivamente. Asimismo, en lo que concierne al nivel morfosintáctico, se consultó de Alcina y Blecua, *Gramática Española* y de John Lyons, *Introducción a la lingüística teórica*. Finalmente, en el léxico-semántico se destacaron *La semántica*, de Pierre Guiraud e *Introducción a la ciencia del significado*, de Stephen Ullmann.

Por otra parte, de manera más precisa, conviene hacer referencia a fenómenos hallados generalmente en el análisis lingüístico de las lenguas de origen africano presentes en narraciones orales. De esta manera, se necesita abordar en este epígrafe la geminación, por la importancia que reviste para las lenguas yorubas. En relación con ello Manuel Costa Sánchez plantea:

Tradicionalmente la geminación de las consonantes en el español hablado en Cuba se entiende como el alargamiento de la segunda consonante que se encuentra en contacto con las líquidas [r] y [l] al final de una sílaba dentro de una palabra. Es decir, se produce la pérdida de las líquidas y el alargamiento de la consonante siguientes: [bákko], ort. 'barco'; [kánne], ort. 'carne'; [káddo], ort. 'caldo'. (Costa, 1984:99)

No obstante algunos experimentos hechos por el autor además de corroborar este concepto tan tradicional usado por investigadores del tema también amplían esta visión, al completar los conocimientos acerca del cuadro articulatorio de la geminación. De este modo, Costa (1984) precisa que se produce una geminación con pérdida del margen silábico en los grupos de líquidas ante [h] y en el grupo [lr]. También ocurre una geminación a distancia en las palabras de más de una sílaba, la primera trabada por las líquidas y la segunda no, como en el caso de 'servir' [seb > bid]. Por último, el fenómeno observado en el corpus objeto de análisis fue el caso de la asimilación de las líquidas ante [b] y [g] donde ocurre un cambio en

el modo de articulación. Más adelante, en el capítulo dos se profundizará esta geminación con los ejemplos extraídos.

En otro orden de cosas una categoría que también precisa ser conceptualizada es el artículo en español. «Las unidades que se conocen como artículo forman un sistema cerrado, morfológicamente emparentado con los pronombres personales de tercera persona. Constan de una base a la que se unen morfemas de género y número.» (Alcina y Blecua, 1989:548-549) Las lenguas africanas, al estar aisladas de los sistemas morfosintácticos originarios, se vieron obligadas a utilizar categorías como el artículo de la lengua de llegada. En este proceso de reajuste la palabra africana tiene en cuenta su significado en español y emplea el artículo que concuerda con ella en género y en número.

La aglutinación de componentes es otro de los términos lingüísticos considerados en este epígrafe y se manifiesta en las lenguas bantúes (Valdés, 2002). El término fue creado por Wilhelm Von Humboldt en 1836 para clasificar las lenguas teniendo en cuenta su morfología. Las palabras de este tipo de lengua están constituidas por masas de lexemas y afijos, cada uno con un significado referencial o gramatical bien definido. Por su parte, Jesús Fuentes Guerra (2006: 73) ha definido este fenómeno de aglutinación como «una amalgama de dos lexías sin ningún nexo de posesión o pertenencia». Sin embargo, preferimos, por resultar más pertinente para la presente investigación acoger una concepción más amplia y denominar como tal el conglomerar de varios elementos en una sola palabra, cada uno de los cuales posee una total individualidad.

En la clasificación de campo semántico se hizo un reajuste de la utilizada en «Restos de lenguas bantúes en la región central de Cuba», de José García González y Gema Valdés Acosta, publicado en *Islas* 59. Para esta clasificación se siguió la teoría semántica de L. Berubé (1991:54; citado en Valdés, 2009: 99) quien define esta categoría como un «conjunto de unidades-palabras que comparten un mismo campo de significados y cierto número de constituyentes semánticos (semas)».

1.2.2 La dimensión discursiva.

Además del análisis por niveles de la lengua, que atañe a las categorías lingüísticas anteriores, este trabajo de diploma también pretende un estudio mucho más englobador, que se encargue de valorar estructuras mayores como el discurso.

Dentro de las categorías discursivas que serán abordadas en este epígrafe se destacan la literatura oral u oralitura, el discurso propiamente dicho junto con los elementos tradicionalmente estudiados por la pragmática y por último algunas categorías que serán analizadas como parte de discurso narrativo literario. Para el tratamiento de las mismas nos hemos basados en autores de prestigio que serán mencionados en el desarrollo de este epígrafe.

La narrativa oral de origen africano ha sido conocida a lo largo de la historia a través de diversos términos y se necesita determinar el criterio más acertado para los propósitos de nuestra investigación. Entre los criterios más antiguos se destaca la expresión literatura oral, creada por Paul Sébillot para una recopilación de relatos de la Alta Bretaña, publicados en el año 1881. Este estudioso la define como:

La literatura oral comprende aquello que, para el pueblo que no lee, reemplaza a las producciones literarias. De este modo ella se manifiesta por la palabra o por el canto y es bajo esas formas que ella se presenta en los grupos salvajes y, dentro de los países civilizados, en los medios rústicos y más o menos iletrados. Ella precede a la literatura escrita y uno la encuentra en todas partes, más o menos viviente, dependiendo del grado de evolución de los pueblos [...] ella no puede ser comparada a las obras escritas, pero ella existe sin embargo. (Sébillot, 1913: 6; citado en Mato, 1995: 128)

Sin embargo, para muchos investigadores del tema el hecho de denominar literatura oral a la narrativa oral de origen africano implica una contradicción en sí misma. Uno de los problemas más discutidos en torno a ello es la condición multimedial de la literatura oral. Por una parte la oralidad incluye gestos, emociones, exclamaciones, entonación y mímica; es decir, abarca la comunicación en el más amplio sentido de la palabra. «El lenguaje escrito (...) se ve enfrentado al imperativo de cubrir todo un proceso transmisor que en la oralidad está acompañado de teatralidad, de dimensión gestual, de un determinado fonetismo, un

ritmo de locución o una estética ritual» (Pizarro, 1985 citado en Ostria, 2001). La escritura, a pesar de los aspectos positivos de los cuales ella es portadora, no puede comprender la dimensión de la oralidad. Por eso es contradictorio encerrar el término literatura oral dentro de la literatura.

A Walter Ong (1980), otro de los estudiosos del tema, le parece ilógico hablar de algo en términos de otra cosa, pues la raíz «littera», que compone la palabra «literatura», hace alusión a la escritura. «Considerar la tradición oral o una herencia de representación, géneros y estilos orales como "literatura oral" es algo parecido a pensar en los caballos como automóviles sin ruedas » (Ong, 1980: 21). De esta manera viene a convertirse la literatura oral como una especie de antiliteratura.

En sustitución de este vocablo, Ong (1980) propone la expresión verbal *arts forms* (artes verbales) como un término unificador de lo que sería a su juicio la verdadera literatura (la escrita) y lo que denomina *voicing* (sonorizaciones), es decir, la oralidad de contenido artístico. En este sentido Colombres (2009) asegura que la expresión no llegaría a generalizarse, pues de ningún modo la literatura escrita, con el espacio que ganó en Occidente, accedería a homologarse con tales *voicing*, a las que aún considera un material poco elaborado. Este vocablo resulta pobre porque privilegia el aspecto del sonido dejando afuera los gestos y los elementos que complementan y aseguran su eficacia.

Con lo anterior Colombres reafirma el concepto de literatura oral, aunque aclara que lo literario no debe ser definido por la escritura, sino por el relato y el canto, por la expresión narrativa y poética en sí, al margen del sistema por el que se canaliza. La diferencia entre el texto oral y el texto escrito estriba en todo caso en que la autoridad del primero depende de la comunidad, y la del segundo, del crítico y las estrategias del mercado.

Sin embargo, en un grupo de investigadores del tema, se ha generalizado una nueva categoría: oralitura, que parece abordar en un sentido más propio la narrativa oral. El término oralitura es un neologismo africano y al mismo tiempo es un calco de la palabra literatura, según expresa Yoro Fall (1992) a quien se le atribuye esta categoría. De acuerdo con Friedemann (1997) el objetivo de este investigador era encontrar un concepto que de algún modo se equiparase al mismo nivel de la literatura. Se trata de reconocer la estética de

la palabra plasmada en la historia oral, en las leyendas, mitos, cuentos, epopeyas, o cantos que son géneros creativos que han llegado hasta nuestros días de boca en boca.

En la búsqueda de un nombre específico para la narrativa oral queda muy claro que, a pesar de los debates, todos comparten el estudio de lo auténtico-popular en su expresión más primitiva. Además consideran que la misma es portadora de un gran cúmulo de riquezas y que todas estas expresiones (literatura oral u oralitura) se asocian a un concepto fundado en una forma específica de comunicación, es decir, son el reflejo de determinadas situaciones comunicativas.

Desde este punto de vista, es posible acercarnos a este tipo de relatos analizando otras categorías estrechamente vinculadas entre sí como el discurso y la pragmática. Uno de los autores que más ha aportado a los estudios del texto como expresión de determinado proceso comunicativo ha sido Teun A. van Dijk (1997), quien se ha percatado que el análisis del discurso comprende tres dimensiones: el estudio de la lengua, ya sea oral o escrita, más allá de los límites de la oración, las relaciones entre lengua y sociedad, y las propiedades interactivas de la comunicación diaria. Para cada una de estas dimensiones existen varias disciplinas que intervienen en el análisis del discurso como la lingüística, la psicología y las ciencias sociales respectivamente. En concordancia con el tema de la presente investigación se abordará el discurso al nivel del habla o uso de la lengua vinculado estrechamente con la lingüística.

El discurso es «lo que debe describirse como unidad lingüística interesante que se realiza mediante una emisión» (Van Dijk ,1980: 63). En estos términos el discurso encierra la relación entre el sujeto productor o emisor del pensamiento, el mensaje, el enunciado o los enunciados que integran un texto y su contexto sociocultural, referido a la situación del hablante, sus intenciones, conocimientos y opiniones donde se incluye también la figura del receptor. Cada una de estos elementos juega un papel primordial en las interacciones comunicativas orales de las que forman parte las narraciones de origen africano que serán abordadas durante el transcurso de esta investigación.

En este sentido existe una disciplina que ha tomado auge durante los últimos años del siglo XX y que se enfoca mayormente en el estudio del uso del lenguaje en función de la relación

que se establece entre enunciado-contexto-interlocutores. La pragmática, como suele llamársele, se interesa por analizar cómo los hablantes producen e interpretan enunciados en contextos determinados; de ahí que tome en consideración los factores extralingüísticos que determinan el uso del lenguaje. Según Xavier Frías Conde (2001) a la pragmática como disciplina le interesa profundamente el para qué se hace uso de un determinado enunciado dentro de un determinado contexto.

En primer lugar, la relación que se establece entre los interlocutores de todo acto comunicativo (emisor y receptor) constituye la base para cualquier investigación de esta índole que se pretenda llevar a cabo, pues ambas voces vienen a convertirse en los dos factores opuestos de cualquier circuito de la comunicación. El emisor ocupará un rol determinante como sujeto de la enunciación comunicativa, en tanto sea capaz de codificar y transmitir un mensaje al destinatario y de la capacidad que tenga el receptor para descodificar dicho mensaje podrá observarse el grado de efectividad y actualización de cada obra en específico. La narrativa oral es un medio de comunicación complejo que añade elementos nuevos al esquema comunicativo al tener muchos más emisores que la literatura escrita. Se habla de más de un emisor porque el receptor se convierte a su vez en el emisor de una nueva comunicación. (Beristáin, 1995)

De acuerdo a los preceptos de la pragmática entre enunciado y contexto se establece un vínculo prácticamente imposible de desliar puesto que uno no puede explicarse sin la existencia del otro. El enunciado, según Xavier Frías Conde (2001) tiene que ver con una situación enunciativa y está anclado a una unidad contextual. El mismo es un fenómeno variable, ligado a la actividad del lenguaje, por lo que puede ser una oración completa o simplemente una frase, pero lo más importante es que ha de estar perfectamente contextualizada. Por tanto, es necesario que el emisor de estas producciones discursivas orales tenga bien claro su situación espacio-temporal, los coenunciadores a los que se dirige y al mensaje que quiere transmitir. Cada uno de estos enunciados están contenidos dentro del texto, el cual constituye la unidad lingüística en que se estructura y concreta el discurso y resulta ser el producto intelectual de un sujeto enunciador. Por su parte, el contexto se convierte en una unidad de gran significación en tanto para la pragmática resulta imposible el abordaje del texto separado de su contexto. De esta manera afirma Juan María Calles (1997) que el contexto comunicativo estaría conformado por al menos tres elementos

básicos: la producción intencional de un texto por parte del hablante-emisor; la recepción y el reconocimiento de esa intencionalidad comunicativa y el soporte situacional (espacio-temporal) de este proceso accional.

En relación con la importancia que adquiere el contexto en el análisis del discurso Bajtín afirmaba «El hecho de estudiar la palabra en ella misma, ignorando su orientación fuera de sí, es tan absurdo como estudiar la vivencia psíquica fuera de esa realidad a la cual está dirigida por la que se determina dicha vivencia».(1986)

Por otra parte, también resulta relevante abordar en este epígrafe el estudio de la competencia comunicativa por la contribución que ella brinda al desarrollo del análisis del discurso y de la pragmática en específico. Para acercarnos a esta categoría se utilizaron las consideraciones brindadas por John Gumperz (1964) y Dell Hymes (1964), conocidos como los primeros etnógrafos de la comunicación, que entre los años sesenta y setenta postularon la existencia de la competencia comunicativa. Para estos investigadores la misma comprende:

« [...] lo que un hablante-oyente real, dotado de ciertos roles sociales y miembro de una determinada comunidad lingüística, debe saber para establecer una efectiva comunicación en situaciones culturalmente significantes, y para emitir mensajes verbales congruentes con la situación».
(Gumperz y Hymes, 1964; citados en Pilleux, 2001)

Como se puede observar la competencia comunicativa es una categoría que incumbe tanto al emisor como al receptor de las diferentes producciones discursivas que se suscitan habitualmente. La misma está conformada por un conjunto de normas adquiridas a lo largo del proceso de socialización del individuo y, por lo tanto, está socioculturalmente condicionada. Exige no sólo la habilidad para manejar una lengua, sino además saber situarse en el contexto comunicativo de cada comunidad específica, en sus diversas formaciones sociales, culturales e ideológicas (Pilleux, 2001).

Ahora bien, la competencia comunicativa abarca una suma de competencias entre las cuales se puede encontrar la competencia lingüística, de gran importancia para el tema de esta

investigación. La competencia lingüística se caracteriza por la capacidad del emisor y del receptor para producir e interpretar signos verbales. El conocimiento y el empleo adecuado del código lingüístico le permiten a un individuo crear, reproducir e interpretar un número infinito de oraciones. Desde este punto de vista interesa y será atendido más adelante el empleo de estructuras lingüísticas ajenas a la lengua española en la narrativa oral de origen africano. Ambas categorías: la competencia comunicativa y la competencia lingüística serán vinculadas a las interacciones comunicativas que se suceden en las narraciones orales de origen africano que forman parte de esta investigación.

Por último es necesario añadir algunos aspectos que permitan caracterizar el discurso narrativo literario del cual forman parte las narraciones orales de origen africano que conforman el corpus de análisis. El discurso de la narrativa oral literaria es el mismo que aflora del texto narrativo, pues el relato tradicional, al ser trasladado para su estudio de la oralidad a la escritura adquiere las mismas características que los textos narrativos. En este sentido apunta Lada Ferrera:

El discurso de la narrativa oral literaria se presenta como un discurso narrativo, en donde el narrador, como se ha visto en el apartado anterior, organiza todo el material lingüístico, dispone de la voz, de los conocimientos del mundo narrado, establece el orden de los hechos y elige las palabras que considera más adecuadas para contarnos la historia [...] (Lada, 2007: 9)

Además del narrador y el narratario o del emisor y receptor como ya han sido abordados anteriormente existen otros elementos esenciales que forman parte de la estructura del discurso narrativo literario como: el espacio, el tiempo y los personajes. Del espacio, según Carlos Reis (2002) no hay clasificaciones terminológicas precisas, pero si se establecen relaciones interesantes que suelen tener una vinculación muy estrecha con la narración y los personajes. Estas relaciones están marcadas por: espacios abiertos y espacios cerrados o espacios lejanos y cercanos. Por otra parte el tiempo es la categoría relacionada con la duración, sucesión y orden de los fenómenos en la narración y algunas veces suele estar representado a través de las elipsis. Los personajes se construyen en el discurso por medio de datos discretos y discontinuos

que proceden de la información que proporciona el narrador, la que ofrece el personaje por medio de sus palabras o acciones y la información que proporcionan sobre él los otros personajes.

1.3 Metodología aplicada.

La fase que dio inicio a esta investigación, anterior a la recopilación definitiva de las narraciones orales de origen africano, tuvo un carácter esencialmente exploratorio, pues se basó en la consulta de antologías de cuentos orales de autores prestigiosos como: Fernando Ortiz, Samuel Feijóo, Heriberto Feraudy entre otros. Estos materiales contribuyeron grandemente a la familiarización de la investigadora con este tipo de relato, a entender sus características principales y por tanto a tener una idea más clara sobre el curso que tomaría la investigación.

Una vez vencida esta fase, el corpus que constituyó el eje central fue confeccionado a partir de datos primarios y secundarios. Los primarios estuvieron relacionados con trabajos de campo llevados a cabo por la propia investigadora en el año 2012 y los secundarios por trabajos de campo realizados por profesores y estudiantes del Departamento de Lingüística de la Facultad de Humanidades de la UCLV, desde el año 1970 hasta el 2008.

Las narraciones extraídas de los trabajos de campo más antiguos fueron las primeras recopiladas. De esta manera, se extrajeron cinco cuentos publicados en las revista *Islas* no. 47 y 61, de los años 1974 y 1978 que ya se mencionaron en el primer epígrafe, dos del Trabajo de diploma de Mayuli Aguilar, unos siete provinieron de tareas extraclases de la asignatura Estudios Afrocaribeños, y tres formaron parte de trabajos de campo de la profesora Gema Valdés Acosta en sus investigaciones respecto al tema. Los requisitos que se tuvieron en cuenta para incluir estas narraciones en el corpus de estudio es haber sido, en primera instancia de origen africano, recopiladas por profesores y estudiantes de UCLV en diferentes épocas históricas, y haber seguido el mismo criterio metodológico para ser recopiladas y procesadas. De esta manera, en el caso de las tareas extraclases se sometieron a un proceso de selección, ya que se presentaron los casos en que con frecuencia se repetían las mismas narraciones o no todas tenían la calidad suficiente para ser tomadas en consideración. Otros cuentos tampoco seguían la metodología correspondiente para su

procesamiento por lo que de unas dieciséis, que correspondía al número inicial, se eligieron al final siete.

Los informantes de esta etapa manifestaron las siguientes características:

- Total de informantes: 11
- Sexo: 7 hombres y 4 mujeres.
- Edad: entre los 37 y 83 años.
- Raza: 1 mulato, 9 negros y 2 blancos.
- Procedencia: 2 de Matanzas, 4 de Santa Clara, 1 de Placetas, 3 de Sancti Spíritus y 1 de Sagua la Grande.
- Rango: 7 creyentes, 1 practicante y el resto de jerarquías mayores.

Por otro lado, como segundo paso, se llevó a cabo el trabajo de campo por parte de la propia investigadora en el año 2012. En el proceso de selección de los informantes se trabajó con una muestra intencionada o no probabilística, la cual supone, según Sampieri (2003) un procedimiento de selección arbitrario y selecciona sujetos “típicos” representantes de una población determinada. También se tuvieron en cuenta algunos parámetros de importancia entre los que se destaca el vínculo con las religiones afrocubanas. El informante podía ser un creyente, un practicante o una persona de mayor rango, pues el conocimiento de las narraciones orales de origen africano ha estado bastante extendido entre las diferentes personas vinculadas a dichas religiones. Otra de las variables importantes fueron la edad y la procedencia. Los informantes debían tener una edad que implicara experiencia y sabiduría en torno al tema y pertenecer a algún lugar enmarcado en la zona central de Cuba. Por ello se eligieron entre los 50 y 65 años de edad y provenientes de Caibarién y Santa Clara.

Fueron desestimadas las variables sexo y nivel de instrucción porque lo mismo un hombre que una mujer o una persona con un alto o un bajo nivel de instrucción son capaces de aportar narraciones orales plagadas de riqueza.

Teniendo en cuenta dichos los requisitos anteriormente expuestos de los 4 informantes seleccionados por la investigadora todos fueron hombres; entre 51 y 56 años de edad, dos de raza negra y dos de blanca, tres practicantes y uno santero, hijo de Yemayá.

En un primer acercamiento con los informantes se les hizo entender que el objetivo primordial de la investigación radicaba en recopilar las narraciones orales de origen africano por la riqueza que ellas entrañan y porque desempeñan un importante papel en la transmisión de las costumbres que forman parte de nuestra identidad cultural. Estas aclaraciones ayudaron a que el informante se sintiese cómodo y no pensase en ningún momento que se pretendía indagar en los secretos de su religión.

Una vez que conocieron la utilidad principal de la investigación se empleó la entrevista para recoger muestras de estilo coloquial como técnica fundamental de recogida de datos y la observación participante para analizar en los aspectos externos que caracterizan a todo acto comunicativo oral y que enriquecen la narración. Las entrevistas fueron grabadas con el consentimiento de los informantes y con el propósito de respetar lo más que se pudiera la riqueza de la oralidad. Los medios empleados fueron la grabadora y la vista. Esta fase culminó cuando los informantes ya no aportaban nuevas narraciones orales.

Uno de los aspectos metodológicos importantes que tuvimos que decidir fue la transcripción de las narraciones orales recopiladas, pues como ya hemos apuntado el traspaso de la oralidad a la escritura ha sido un problema presentado siempre en los estudios acerca de la oralidad. El miedo a transgredir este discurso es común en muchos investigadores del tema. «El lenguaje escrito (...) se ve enfrentado al imperativo de cubrir todo un proceso transmisor que en la oralidad está acompañado de teatralidad, de dimensión gestual, de un determinado fonetismo, un ritmo de locución o una estética ritual» (2001: 74).

Este no es un problema novedoso puesto que fue advertido hace mucho tiempo por el ermitaño al que Cristóbal Colón encargó transcribir a la escritura la tradición oral de los taínos. Ramón Pané, como se llamaba, intuyó la diferencia radical que existía entre el discurso oral y el discurso escrito y optó por ser fiel al discurso oral indígena (Colombes, 2008). En este sentido, el cubano Fernando Ortiz, concuerda con Ramón Pané y al referirse a la transcripción de las narraciones orales de origen africano plantea:

Óigalo y escríbalo libremente en forma lisa y clara, sin preocuparse del pulimento ni del estilo literario, que más estropean que realzan el positivo valor folclórico de la narración. Procure, en cambio, recoger algunas palabras o frases en lenguajes exóticos, aunque no las entienda ni sepa traducirlas, es decir, las lenguas o canticos

africanos que acompañan a casi todos esos cuentos [...] Convendría apuntar, al pie del cuento, el nombre y edad de la persona a quien se le oyó contar, su residencia y nación de origen, si se pudiera saber. (Ortiz, 1929)

Por otra parte Colombres esboza otro de los tratamientos dados a la narrativa oral y es cuando el transcriptor se toma demasiadas libertades creativas y crea un texto totalmente diferente del original. Este se convierte en un escritor y apela a todo tipo de recursos para hacer del texto oral una versión literaria, por lo cual llega a traicionar la lengua de origen más allá de lo necesario.

Teniendo en cuenta las disyuntivas anteriores se recurrió a una transcripción que fuera parecida a la de Fernando Ortiz, pero con algunos ajustes. El empleo de algunos elementos, más que aportar, restaban riqueza a la narración. Adolfo Colombres resume en el siguiente párrafo lo que puede ser desechado en el traspaso de la oralidad a la escritura.

Resulta también una infidelidad al relato mantener en el texto escrito recursos y muletillas que son efectivos en la oralidad, en la medida en que sirven para manipular a un auditorio, pero que en la escritura se convierten más bien en un ripio que distrae, acabando con su belleza y eficacia. ¿Y qué decir de las frases truncas, de los atajos sin salidas que obligan a veces a retroceder para retomar el hilo del relato, lo que equivaldría a los párrafos suprimidos en la escritura? Por cierto, son cosas que cualquier narrador oral eliminaría de tener un mínimo manejo del lenguaje escrito. (Colombres, 2008: 265)

Después de haber agrupado los cuentos de ambos trabajos de campo se procedió a la selección de los que formarían parte de nuestro estudio a través de los criterios representatividad y exhaustividad planteado por Jean B. Marcellesi y Bernard Gardin (1979) en su libro *Introducción a la sociolingüística*. Según estos autores, un corpus debe ser representativo, o sea, incluir un conjunto de textos que refleje lo más fielmente posible el discurso objeto de estudio, de tal manera que su estudio constituya efectivamente un estudio del discurso a que remiten o que representan. Por otra parte, el criterio de exhaustividad se basa en el hecho de que el corpus abarque una variedad de textos representativos de la narrativa oral de origen africano. Con estos criterios la muestra de análisis quedó compuesta por un total de veintiséis cuentos de las culturas bantúes, yoruba y arará.

Cantidad de narraciones	Año	Procedencia	Fuentes de extracción
5	1970	bantú	Artículos de José García González
2	1994	arará	Trabajo de Diploma de Mayuly Aguilar
8	1997	yoruba	Tareas extraclases de Estudios Afrocaribeños. Narración # 9: Trabajo de campo de Gema Valdés Acosta
1	1998	bantú	Trabajo de campo de Gema Valdés Acosta
1	2008	yoruba	Trabajo de campo de Gema Valdés Acosta
9	2012	yoruba	Trabajo de campo de Eyleen Prieto Sánchez

Cuando estuvieron todas las narraciones recogidas se consideró pertinente para una mejor organización del corpus definir y unificar la ortografía de los remanentes que se encontraban en las narraciones orales de origen africano. Para ello se estableció como dato canónico² la frecuencia de uso de las palabras africanas por parte de los informantes a partir de las entrevistas realizadas. El establecimiento de un dato canónico es importante en la investigación porque dota al corpus de cierta estabilidad.

Como la primera parte del segundo capítulo entraña un estudio de los remanentes africanos que existen en las narraciones orales por los diferentes niveles de la lengua, en un momento inicial, se procedió a la extracción de las palabras y estructuras mayores a las palabras que fuesen de procedencia africana.

En el nivel fónico-fonológico las transcripciones fonéticas se hicieron de acuerdo a la forma en que pronunciaban los informantes en las grabaciones. En el nivel léxico se organizaron los datos por campos semánticos teniendo en cuenta la metodología utilizada en «Restos de lenguas bantúes en la región central de Cuba» de José García González y Gema Valdés Acosta publicada en *Islas* 59.

² El dato canónico es una categoría utilizada por profesores y estudiantes de la UCLV para describir bajo un solo patrón todas las variantes formales y de contenido de un dato de origen africano.

Finalmente las técnicas y métodos básicos de la lexicografía que fueron utilizados para la conformación del glosario ya han sido descritos en el prólogo del *Diccionario de bantuismo* de Gema Valdés Acosta y Middy Leyva Escobar. Las diferencias que puedan llegar a existir se corresponden con las características particulares de nuestro corpus.

Se tuvieron en cuenta los siguientes pasos para la organización de los datos:

- a)Entrada del dato.
- b)Procedencia.
- c)Marca gramatical.
- d)Campo semántico.
- e)Significado.
- f) Documentación lexicográfica.
- g)Variantes.
- h)Contexto.

Todos los términos recopilados para la conformación del glosario fueron extraídos de las veintiséis narraciones orales que componen el corpus de este estudio. La entrada de los datos se realizó en la lengua africana de la cual procedía y por orden alfabético.

El segundo paso en la organización de los datos correspondió a delimitar la procedencia de las palabras. Para ello se tomó la inicial de las familias lingüísticas en las que ellas se insertaban como la (Y) para la lengua yoruba, la (B) para las lenguas bantúes y la(A) para las lenguas del grupo ewe-fon conocida como arará.

La marca gramatical es aquella que se refiere a la tipología de cada palabra y estará determinada por la función que ocupan las palabras en las construcciones sintácticas donde se presenta. Del contexto en que fueron encontradas dependió la clasificación de los datos en sustantivos, adjetivos o verbos. En el caso de los sustantivos no se ha tenido en cuenta el género al que pertenecen, pues solo interesan las marcas más generales.

Se utilizaron las siguientes abreviaturas:

Sust.: sustantivo.

Adj.: adjetivo.

Pron. Pronombre.

V.: verbo.

Con el objetivo de facilitar la caracterización lingüística en el nivel léxico-semántico y brindar cierta cohesión y coherencia a la presente investigación se determinó el ordenamiento de los datos recogidos a través de campos semánticos específicos. Fueron delimitados los siguientes:

- 1) Nombres propios (que incluye los nombres de las deidades y nombres de los personajes.)
- 2) La comida (se incluyen alimentos naturales sin elaborar y los ya preparados que señalan un plato en específico)
- 3) Los animales
- 4) Los objetos
- 5) La religión (se incluye todo lo relacionado directamente con la religión)
- 6) Los elementos naturales. (se refiere a elementos que forman parte de la naturaleza)
- 7) El hombre físico (se relaciona con características físicas.)
- 8) El hombre social (este campo semántico se relaciona con acontecimientos, acciones y estado del hombre en su interacción social.)

e) **Significado:** para la descripción del significado de cada término se tuvo en cuenta lo aportado por cada uno de los informantes en las narraciones orales que en la mayoría de los casos se ocupaban de esclarecer los términos de origen africano desconocidos para el investigador.

f) **Documentación lexicográfica:** la descripción del significado por el informante no fue suficiente por lo que luego se procedió a la utilización de varias fuentes de prestigio que brindasen mayor seguridad y certeza a los datos extraídos. Se recurrió a diccionarios y glosarios de procedencias yoruba, bantú y arará que corroborasen las acepciones, procedencia y etimología de la palabra. En el caso de los diccionarios bantúes es necesario esclarecer que se utilizó como fuente principal el *Diccionario de bantuisms en el español de Cuba* de Gema Valdés Acosta y Myddri Leyva Escobar porque las autoras se apoyaron para su confección en numerosas fuentes de prestigio, por lo que se consideró el más completo para nuestro estudio. Sin embargo, no todos los datos inventariados se hallaron en este diccionario y fue necesario dirigirse al *Dictionnaire kikongo et kituba-français* de Pierre Swartenbroeckx y al texto de Jesús Guanche, *Léxico*

intercultural sobre religiones afroamericanas para justificar la procedencia y etimología que brindó el informante acerca de la palabra.

Los datos lexicales arará fueron documentados según el trabajo de diploma de Mayuly Aguilar titulado «Algunas características de la lengua arará en Matanzas».

Las fuentes utilizadas para corroborar el origen de los vocablos son mostradas a continuación junto con las claves con que podrán ser vistas en el glosario:

Fuentes yorubas:

- *Anagó. Vocabulario lucumí*, de Lydia Cabrera. (LC)
- *Los Orishas en Cuba*, de Natalia Bolívar. (NB)

Fuentes bantúes.

- *Diccionario de bantuisms en el español de Cuba* de Gema Valdés Acosta y Myddri Leyva Escobar (VL)
- *Dictionnaire kikongo et kituba-français*, de Pierre Swartenbroeckx. (PS)
- *Léxico intercultural sobre religiones afroamericanas* de Jesús Guanache. (JG)

Fuente arará.

- Trabajo de diploma de Mayuli Aguilar titulado «Algunas características de la lengua arará en Matanzas». (MA)

g) Variantes: incluye otras formas en que se observaron los datos de la entrada.

Contexto: este aspecto resulta totalmente significativo porque ayuda a la comprensión global del significado de cada palabra de origen africano en determinadas estructuras sintácticas. Al contextualizarlas el receptor percibe mejor la función de las mismas en la narración.

Por último es necesario esclarecer en este epígrafe metodológico la manera en que se procedió a analizar el discurso que forma parte de la narrativa oral de origen africano. Básicamente se analizaron los textos siguiendo la misma metodología de Gema Valdés

Acosta en sus artículos publicados en las Revistas *Islas*, *Signos* y *Temas*, los cuales ya han sido mencionados con anterioridad.

CAPÍTULO 2. ANÁLISIS Y RESULTADOS.

2.1 Estudio lingüístico por los diferentes niveles de la lengua.

2.1.1 Nivel fónico-fonológico.

En este nivel, los datos obtenidos demuestran que existe una tendencia general a asimilar las características fonéticas de la lengua española a la lengua africana. Esta tendencia no es novedosa, pues coincide con los resultados obtenidos en las investigaciones anteriores respecto al análisis fonético de los remanentes bantúes. Sin embargo, lo que distingue a este estudio del resto es que las lenguas yorubas y arará también pueden presentar la adaptación de ciertas estructuras silábicas al español, por lo que esta no es una característica exclusiva de las lenguas bantúes como se ha venido abordando siempre en los trabajos de diploma respecto al tema.

2.1.1.1 La secuencia nasal más consonante.

Uno de los fenómenos que pueden estar presentes en las lenguas bantúes es la nasal más consonante tras pausa en posición inicial. Según el criterio de Gema Valdés Acosta (2000) en su libro *Remanentes de las lenguas bantúes en Cuba* cuando esto ocurre pueden manifestarse dos procesos: la anteposición de la vocal epentética [e-] o la asimilación de las nasales. En los datos de procedencia bantú que fueron extraídos el fenómeno más se presenta es la anteposición de la vocal epentética [e-]. Se destacan los grupos consonánticos: [ns-], [ɲt-], [ɲk-], [ɲg-] y [mb-]. Así, de un total de 61 datos registrados, 7 presentan esta característica, lo cual constituye el 11,47 % de las 58 palabras analizadas de todas las procedencias.

produce la pérdida de las líquidas y el alargamiento de la consonante siguientes: [bákko], ort. 'barco'; [kánne], ort. 'carne'; [káddo], ort. 'caldo.' (Costa, 1984:99)

Sin embargo, se sabe que Costa (1984) al ampliar su visión acerca del concepto precisa que puede producirse geminación por diversas causas como la geminación con pérdida del margen silábico, la geminación a distancia y en la que se produce la asimilación de las líquidas producto de un cambio en el modo de articulación.

Para comprender de una manera más exacta estas especificidades resulta conveniente observar las palabras geminadas que aparecieron en el corpus de este análisis. Las mismas representan un 9,83% del total

(La repetición de sonidos o sílabas idénticas ha sido señalada en negrita)

[ebbó]	‘ofrenda’
[eleggwá]	‘deidad yoruba’
[obbára]	‘deidad yoruba’
[oddí]	‘hueco’
[óbbá]	‘deidad yoruba’
[eleggeddés]	‘calabazas’

De esta forma, al analizar los sonidos que son geminados en las palabras yorubas [b, d, g] podemos observar que los mismos se corresponden con la asimilación de las líquidas producto de un cambio en el modo de articulación. Como se desconoce cuál es la líquida que acompañaba a la consonante geminada es preciso referirnos a lo que ocurre con cada una de ellas.

La geminación de las consonantes sonoras [b, d, g] en contacto con la líquida[r], revela características propias de realización de la consonante geminada vinculada al cambio de modo de articulación. De acuerdo con la norma española las consonantes oclusivas [b, d, g] aparecen en posición inicial absoluta, tras pausa y tras nasales; en

las demás posiciones fonéticas estos sonidos tienen una realización fricativa. En el caso de producirse la geminación, esto es, la asimilación de la líquida [r], se observa un alargamiento de la consonante sonora geminada, sin embargo, y en relación con lo planteado al hablar del doble vértice, el primer vértice se realiza como implosivo fricativo y el segundo como oclusivo. En este caso ha habido un cambio en el modo de articulación de las oclusivas al geminarse. (Costa, 1984: 102)

En el caso de estos mismos sonidos cuando entran en contacto con la líquida [l] también se produce un cambio en el modo de articulación producto de la asimilación de la líquida, pero con el grupo [ld] ocurre una excepción. Esto se explica porque el sonido consonántico postdental sonoro [d] según la norma española se realiza como oclusivo y en los sonidos [b, g] se realizan como oclusivos en su segundo vértice e implosivos en el primero. (Costa, 1984)

2.1.1.3 Secuencia de sonidos.

A pesar de lo planteado por Alarcos Llorach en *Fonología española* «En final de palabra el número de fonemas consonánticos que aparecen es escaso, como consecuencia de la restricción de distinciones fonológicas en distensión silábica» (: 187), en varios ejemplos de procedencia yoruba fue posible delimitar en posición final, la nasal alveolar sonora [n]. Los resultados porcentuales equivalen al 9,83% del total.

[olófin]	‘deidad yoruba’
[oşún]	‘deidad yoruba’
[oyún]	‘deidad yoruba’
[osún]	‘deidad yoruba’
[olórun]	‘deidad yoruba’
[mokénken]	‘muchacho’

2.1.1.4 Vocal + consonante + vocal.

La secuencia fonética predominante en los remanentes yorubas es del tipo vocal + consonante + vocal. Con un por ciento mayor de aparición se destacan las ocho palabras las cuales representan el 13,11 % del total.

[ekó]	‘tamal’
[oǰá]	‘deidad yoruba’
[ifá]	‘tablero de la adivinación’
[óβa]	‘deidad yoruba’
[óβi]	‘coco seco’
[otá]	‘piedra de santo’
[ikú]	‘la muerte’
[ilé]	‘cuarto’

2.1.1.5 Acentuación.

En la lengua española, al decir de Gili Gaya en *Elementos de fonética general*, predominan los grupos de intensidad con acento en la penúltima sílaba (1978: 37). Valdés Acosta concuerda con tal afirmación y agrega que «también las lenguas bantúes coinciden en el predominio de las formas llanas» (2002: 54). Confirmando estos planteamientos, de un total de 19 remanentes bantúes existe el siguiente comportamiento:

- Agudas: 3 palabras, representa el 15,8%.
- Llanas: 16 palabras, representa el 84,2%.
- Esdrújulas: 1 palabra, representa el 5,26%.

Por su parte en los remanentes de origen yoruba predominan las formas agudas. De un total de 40 remanentes se muestra la tendencia siguiente:

- Agudas: 26 palabras es el 65%
- Llanas : 13 palabras es el 32,5%
- Esdrújulas: 1 palabra es el 2.3%

En cuanto a los datos arará estos resultan insuficientes para realizar iguales mediciones, pues en total solo fueron recopiladas dos palabras.

2.1.1.6 Otros aspectos generales.

Finalmente, los sonidos que fueron hallados en todos los remanentes forman parte de la carta fonética del español. En este sentido, se manifestaron dentro de las oclusivas: la bilabial sorda [p], la bilabial sonora [b], la linguodental sorda [t], la linguodental sonora [d], la linguovelar sorda [k] y la linguovelar sonora [g]. Dentro de las fricativas fueron halladas: la labiodental sorda [f], la linguoalveolar sorda [s] y la linguopalatal sonora [y]. Dentro de las nasales fueron localizadas: la bilabial sonora [m], la linguoalveolar sonora [n] y la linguovelar sonora [ɲ]. Las laterales no fueron muy abundantes, pues solo fue hallada una de ellas: la linguoalveolar sonora [l]. Fueron registradas además, la vibrante simple linguoalveolar sonora [r]. En cuanto a las semiconsonantes se manifestaron la linguopalatal [j] y linguovelar [w] y de las vocales todas.

Los sonidos que no se detectaron fueron: la linguovelar sorda [x], la vibrante múltiple [ʃ], la fricativa interdental sorda [θ], la nasal labiodental [ɱ] y las semivocales [i̯] e [u̯].

También se encuentran ausentes algunos grupos que comúnmente vemos unificados en el español Como los grupos silábicos conformados por consonantes bilabiales o labiodentales y una líquida como ocurre con los grupos /pr, pl, br, bl, fr, fl //, y las linguodentales y una líquida o linguodentales y vibrantes como los grupos /gr, gl, kr, kl/ o /dr, tr/ respectivamente.

De forma general puede afirmarse que en el nivel fónico-fonológico no se observaron fenómenos diferentes a los analizados en anteriores trabajos de diploma y en este sentido .ha habido una tendencia a adecuar las estructuras silábicas de las lenguas yorubas, bantúes y arará a nuestra

variante de lengua española. La frecuencia con que los sonidos se repiten en la cadena hablada caracteriza sin dudas fonéticamente una lengua dada. Igualmente, la frecuencia con que los fonemas aparecen en la elocución con valor distintivo contribuye a caracterizar fonológicamente tal lengua, mostrando el rendimiento funcional de cada uno de ellos. (Llorach 1954: pág.). En la tabla siguiente se resumen los fenómenos que se han presentado en el análisis de este nivel junto a la cantidad de palabras y el por ciento que cada uno representa. La misma se ha organizado respetando el orden de aparición de los fenómenos.

Fenómenos	Cantidad de datos extraídos	%
Vocal epentética ante la Nasal+Consonante tras pausa en posición inicial.	7	11,47%
Asimilación de las nasales en posición intermedia.	1	1,63
Geminación.	6	9,83%
Consonante en posición final.	6	9,83%
Vocal+consonante+vocal.	8	13,11%

. En ella se destaca con un mayor % la secuencia de sonidos caracterizado por vocal+consonante+vocal que representó el 13,11% del total y en menor medida la asimilación de las nasales en posición intermedia en el grupo consonántico formado por la nasal+ la alveolar sorda [s] que representa el 1,63% del total.

2.1.2 Nivel morfo-sintáctico.

El estudio del nivel morfosintáctico implica tener presente las diversas peculiaridades que adquirieron las lenguas africanas en la confrontación con el idioma español³. En los procesos diacrónicos que estas culturas han descrito desde la conquista hasta nuestros días sus rasgos lingüísticos han fluctuado en varias direcciones que van desde la asimilación total

³ Este aspecto ha sido valorado por Gema Valdés Acosta en sus investigaciones respecto al tema, al igual que en trabajos de diplomas anteriores.

o parcial a las características propias del español hasta el empeño por conservar estructuras sintácticas provenientes de las lenguas originarias.

Precisamente, es en este nivel morfológico donde más nítidamente se observan las diferencias entre las estructuras de una lengua y el comportamiento de un remanente ya que se producen fenómenos morfológicos muy típicos de esta situación lingüística (Valdés Acosta, 2008: 12)

Las desigualdades entre los sistemas morfosintácticos de las lenguas africanas y el español constituyen un elemento a tener necesariamente en cuenta para poder describir los procesos de reajustes que sufrieron los remanentes en su inserción en el sistema lingüístico del español. Obviando algunas características distintivas de cada lengua africana en particular sintetizaremos los rasgos morfosintácticos más generales que ellas presentan.

- Complicado sistema prefijal que establece las relaciones sintácticas y las marcas morfológicas
- Sistema tonal vinculado a las relaciones morfosintácticas.
- No tienen género.
- Reduplicaciones de sílabas que establecen las palabras vinculadas morfológicamente.⁴

El comportamiento de los artículos en español ante sustantivos de origen africano está asociado a uno de los fenómenos que más se presenta en los remanentes extraídos durante el transcurso de la investigación. De esta manera se manifiestan dos tipos de situaciones en las que el artículo puede estar presente o ausente. De los 26 sustantivos de diversas procedencias que fueron analizados 14 poseen artículos, en 9 casos se encuentra omitido y en el resto de las palabras el artículo puede estar presente o ausente.

Como se puede observar lo más usual es que los informantes incluyan en sus narraciones algunos modificadores como el artículo, que antepuesto a la palabra de origen africano es capaz de atribuirle ciertas características, perdidas por estar aisladas de los sistemas

⁴ Para ampliar el estudio de los sistemas morfosintácticos de las diferentes lenguas africanas llegadas a Cuba véase a M. Guthrie (1953), A. Wernel (1925) y H. Johnston (1922).

Lo observado en el ejemplo anterior se considera un resto de funcionamiento de las lenguas bantúes, pues el prefijo *ba* constituye un indicador de plural en la palabra *bantu*.⁵ El término conserva el valor originario de la lengua de la cual procede, lo que implica que todavía existe un interés del informante en la subsistencia de estas lenguas.

Por otra parte, en cuanto a lo relacionado con la omisión del artículo puede decirse que este fenómeno es observado con mayor preponderancia en las narraciones que son de procedencia bantú aunque también existen en las yorubas. Es importante destacar que en los casos en que esta partícula se omite, resulta imprescindible su presencia o la de algún otro modificador que acompañe a la palabra, pues la ausencia determinaría la afectación del sentido global del texto. Cuando esto ocurre el practicante hispano, por tal de no entorpecer el curso de la narración, soluciona el problema traduciendo la palabra como si tuviese el artículo implícito. A pesar de esta solución, la ausencia del artículo no deja de constituir una afectación al nivel morfosintáctico.

- «Pero para tenerlos más cerca y poder sentirse acompañado creó también un árbol sagrado: *encunia-ungundu* (la ceiba)». («El origen de los males del mundo»)
- «*Ensambiempungo* (Dios Todopoderoso) vivía solo en *munansulo* (el cielo) y un día creó a *entoto* (la tierra) (...)» («El origen de los males del mundo»)
- «Pero se les quedó una bolsa donde cargaban al muchacho-una bolsa que se guindaban detrás-, a la que aquí nosotros, los cubanos, los criollos le decimos un cargador; y ellos no: ellos dicen *ensembe*.

-¡Ay! Se me quedó *ensembe*.» («La muchacha y el majá»)
- «También Ogún fue a ver a Orula y recibió el mismo consejo, *hacer ebbó*.» («El pacto de Ochosi y Ogún»)

⁵ El prefijo *ba* pertenece al primer grupo de sustantivos humanos para indicar plural. –ntu ‘hombre’, bantu ‘hombres, humanidad’

Otras particularidades fueron analizadas en los cantos y las frases de procedencia africana que están incluidos en varias de las narraciones orales de esta investigación. En estas estructuras se observa el fenómeno del extrañamiento, categoría propuesta por la lingüística antropológica actual y aplicada en específico a las lenguas rituales. Uno de los autores que lo define es el antropólogo colombiano Pardo García. Para él, el extrañamiento es:

[...] la utilización de diversos recursos lingüísticos para alejar el lenguaje ritual del lenguaje cotidiano y [...] se da en distintos grados que van desde variaciones que harían del discurso ritual un discurso levemente distinto, hasta la glosolalia, pasando por la utilización de lenguas diferentes a las habladas por la comunidad que participa en los eventos en donde se da el lenguaje ritual. Estas variaciones se dan dentro de un continuo, en donde la posición de algunas variedades en el continuo varía en diversos grados. (2005: 145)

Esta categoría a pesar de ser aplicada a las lenguas rituales se consideró hacerse extensiva al discurso que forma parte de la narrativa oral de origen africano. A diferencia de quienes han estudiado algunos cantos o frases con palabras en español como Fernando Ortiz, Alejo Carpentier y Argeliers León estas narraciones son abundantes en el uso de remanentes africanos. Los remanentes, determinan en este caso la existencia del extrañamiento, pues al no ser manejados en situaciones comunicativas cotidianas, se produce, desde un inicio, una determinada actitud de poder por parte del emisor y una distancia entre este y el receptor de estos cuentos. El grado que puede alcanzar este alejamiento depende del nivel de traducción que posean los cantos y frases de procedencia africana. En este sentido existen algunas construcciones en las que es posible establecer una traducción total o parcial y donde es menor el grado de extrañamiento, mientras que otras conforman un sistema cerrado de comunicación que se emparenta con el más alto grado de extrañamiento, cuya traducción es nula.

En las narraciones de procedencia yoruba resulta más común encontrarse con el primer tipo de alejamiento, donde prima una traducción total o parcial de algunas frases como puede verse en los siguientes casos:

Icú babá ochá

‘la muerte parió al santo’

Ochún Ibbó Akuora. ‘Ochún, la reina de las codornices.’

jetie mi, okó ochiché. Mó yeun osí elegué! ‘mi marido, voy a cocinar y comer calabaza’

Por otra parte es en las narraciones de procedencia bantú que existe un alto grado de impenetrabilidad en las palabras que conforman sus cantos, lo cual le aporta como característica principal un bajo nivel de traducción. Se muestran los siguientes ejemplos:

Enkenkaramara kinkuampe tekansamuna

Enkenkaramara kinkuampe tekansamuna

Enkenkaramara kinkuampe tekansamuna

Chikufuyaye botamalimbo konlamano chibakue

Chikufuyaye botamalimbo konlamano chibakue

Chikufuyaye botamalimbo konlamano chibakue

Yankumbe yankuembe muana yantalanga sambiampungo

Yankumbe yankuembe muana yantalanga sambiampungo

Yankumbe yankuembe muana yantalanga sambiampungo

La aglutinación es otro de los fenómenos lingüísticos considerados en este epígrafe y constituye una característica morfosintáctica de gran importancia para las lenguas bantúes en específico. Como se había apuntado anteriormente cuando se habla de aglutinación de componentes se refiere a la unión de varios elementos en una sola palabra, cada uno de los cuales posee una significación determinada. En el Dictionnaire kikongo et kituba-français de Pierre Swartenbroeckx se observa un sustantivo común como nzó ‘casa’ que al aglutinarse posee más de sesenta aglutinaciones registradas. Así tenemos casos como nzó-ngó ‘guarida del leopardo’ donde ngó es ‘tigre, leopardo’, también nzó-ngombe ‘establo’, donde ‘ngombe’ es ‘buey, toro’. Ese mecanismo de amalgamar dos o más términos con un significado completamente nuevo obedece a la necesidad de los informantes de nombrar nuevas realidades a partir de las ya conocidas. En los remanentes bantúes aglutinados que se manifiestan en las narraciones orales de origen africano fueron hallados 6 casos de

aglutinación donde las dos palabras que se unen resultan de probado origen bantú. Estos son algunos ejemplos:

kukiele ‘despierta, el día ha comenzado’; **ngombe** ‘buey’ < **kukelengombe**⁶ ‘buey’.

kukiele ‘despierta, el día ha comenzado’; **nbombá** ‘majá’ < **kukelembombá** ‘majá’

También aparece un caso de aglutinación parcialmente garantizada donde solo se conoce el significado de una de las palabras que se unen.

(La palabra que se ha comprobado su origen etimológicamente está marcada en negrita).

menso ‘ojos’ < **mensomandía** ‘ojos grandes’

De forma general, se sabe que los rasgos morfosintácticos que presentan las lenguas africanas al insertarse en un contexto como el nuestro han fluctuado a lo largo de los años en dos direcciones que van desde la asimilación total o parcial de las características propias del español hasta el empeño por conservar algunas estructuras sintácticas provenientes de las lenguas originarias. En los últimos años la balanza se ha inclinado hacia la asimilación total o parcial, pues cada vez los remanentes de estas culturas son más propensos a insertarse en la sociedad. De forma inversamente proporcional la presencia de algunos restos de lenguas africanas se va haciendo más escasa. No obstante todavía persiste el empeño de los miembros de las distintas religiones afrocubanas por distinguirse y afianzarse dentro de un contexto cultural como el nuestro.

2.1.3 Nivel léxico-semántico.

En este epígrafe se ofrece, a través de un glosario final, la relación de los términos de diversos orígenes (bantúes, yorubas y arará) que fueron recopilados de las narraciones orales durante el transcurso de la investigación. Junto con estos datos es posible observar sus acepciones, la raíz etimológica, y los contextos en los que suelen aparecer estas palabras, lo

⁶ Las fuentes de prestigio por donde se comprobaron etimológicamente las palabras aglutinadas pueden observarse en el nivel léxico-semántico.

cual contribuye a una comprensión global del significado de las mismas y a una caracterización más certera del léxico africano presente en el corpus de análisis de esta investigación.

Para brindar mayor coherencia y cohesión al glosario final fue necesario en una primera parte de este epígrafe proceder a la organización de los datos a través de la división por campos semánticos particulares teniendo en cuenta la división brindada por Gema Valdés Acosta y José García González en el artículo «Restos de lenguas bantúes en la región central de Cuba.» Aunque se adicionaron algunos cambios, las diferencias son mínimas, pues de los ocho campos semánticos registrados por estos autores (los animales, las plantas, la comida y la bebida, los fenómenos naturales, los objetos, el hombre físico, el hombre social y los nombres propios) solo se desecha el de las plantas y se adiciona el de la religión siguiendo la teoría semántica de L. Berubé (1991:54; citado en Valdés, 2009: 99) planteada en el capítulo teórico- metodológico.

Es necesario aclarar que en este nivel léxico- semántico se trabajó con total de 68 palabras y 4 variantes puesto que se adicionaron aquellas que poseían traducción y fueron encontradas en los cantos y frases dentro de las narraciones orales. También se decidió añadir en el análisis del nivel otras palabras de origen bantu que al no estar registradas en el *Diccionario de bantuisms* se verificaron por el *Dictionnaire kikongo et kituba-français* de Pierre Swartenbroeckx. Otras, cuando no estaban incluidas en fuentes lexicográficas de prestigio se le corroboró minuciosamente su significado con informantes de mayor rango y experiencia dentro de la tradición cultural africana.

Es válido destacar que la realización de un glosario en este nivel de la lengua brinda una caracterización bastante completa y exacta del léxico de origen africano transmitido hasta nuestros días a través de estas narraciones orales y da la medida de cuanto ha sido capaz de corroborar la oralidad como formadora de variantes. El practicante, creyente o simplemente el conocedor de este tipo de tradiciones orales en este largo proceso transcultural constituye el principal eje de enriquecimiento de las mismas. La oralidad se convierte en uno de los motivos fundamentales por el cual la lengua se transforma a diario. Poner que estas personas son formadores de nuevas palabras en este proceso que es la oralidad.

2.1.3.1 Clasificación de los vocablos recogidos por campos semánticos.

Para facilitar la investigación se decidió incluir en este acápite la relación de las palabras con sus campos semánticos correspondientes. Es preciso aclarar que solo fueron tomadas en cuenta las palabras sin sus variantes, pues al no presentar variaciones léxico-semánticas no resultaron aportadoras.

Campo semántico No. 1. Nombres Propios.

Babalú Ayé

Changó

Dadá

Echú

Elegguá

Icú

Ifá

Kinkuampi

Lugbaina

Lugbé

Obatalá

Obba

Obbara

Ochosi

Ochún

Ogún

Olofin

Olorun

Orula

Orúmbila

Osún

Oyá

Tanguné

Yemayá

Yemú

Yewá

Campo semántico No. 2 La comida

elegueddés

‘calabazas’

ekó

‘tamal’

obi

‘coco seco’

Campo semántico No. 3 Los animales

akuaro

‘codorniz’

koidé

‘pluma de loro’

kukelembombá

‘majá’

kukelengombe

‘buey’

mayimbe

‘aura tiñosa’

Campo semántico No. 4 Los objetos.

engoma

‘tambor’

ensembe

‘cargador’

obe

‘cuchillo’

otá

‘piedra de santo’

Campo semántico No. 5 La religión

aché

‘gracia, bendición’

afoché

‘polvos mágicos’

ebbó

‘ofrenda, sacrificio’

encunia-ungundu

‘ceiba’

ensambiempungo

‘Dios Todopoderoso’

orichas	‘divinidades yorubas’
ochá	‘santo’

Campo semántico No. 6 Los elementos naturales.

entoto	‘tierra’
munansulo	‘cielo’
oddí	‘hueco, hoyo’

Campo semántico No. 7 El hombre físico

amordé	‘mujer’
bantu	‘hombre’
eleri	‘sucio’
menso	‘ojos, vista’
moquenquen	‘muchacho, niño’
oba	‘rey’
yákara	‘hombre’

Campo semántico No.8 Hombre social

arayé	‘tragedia’
babá	‘padre’
ilé	‘cuarto, habitación’
igbá	‘pedir permiso’
kukelenani	‘quién es’
muana	‘hijo’
mó	‘yo’
ochiché	‘cocinar’
oko	‘marido’
odé	‘cacería’
ullemeyi	‘dos amigos’

wisa

‘venir’

yeun

‘comer’

No.	Campos semánticos	Cantidad de datos	%
1	Los nombres propios	26	38,2
2	Las comida	3	4,41
3	Los animales	5	7,35
4	Los objetos	4	5,88
5	La religión	7	10,29
6	Los elementos naturales	3	4,41
7	El hombre físico	7	10,29
8	El hombre social	13	19,11
Total		68	100

Además de ayudar a organizar los datos extraídos la división por campos semánticos particulares contribuyó a arrojar datos relevantes acerca de las narraciones orales de origen africano en la zona central de Cuba. A diferencia de otras investigaciones en las que el hombre social ha sido el más importante aquí se destacan los nombres propios con una representación del 38,2% del total y en segundo lugar el hombre social que representa un 19,11%.

2.1.3.2 Garantía etimológica de los datos aparecidos en el glosario.

En el estudio de las narraciones se constató el funcionamiento de 68 datos lexicales. En la comprobación etimológica de este material lexical se procedió a dividir en dos grupos: uno de datos garantizados a través de fuentes de prestigio y otro que fue procesado por la autora de la investigación. En el primer grupo, para las palabras de origen bantu, se utilizó el *Diccionario de bantuisms en el español de Cuba* y para las yorubas, el libro *Anagó. Vocabulario lucumí*, de Lydia Cabrera y *Los Orishas en Cuba*, de Natalia Bolívar. Se expondrá a continuación el análisis de los datos.

De las 16 palabras de origen bantu encontradas se garantizaron etimológicamente en el *Diccionario de bantuismos* engoma, ensambiempungo, entoto, mayimbe, meso, munansulo, wisa y yákara.

En relación con el segundo grupo de datos se utilizó la misma metodología que aparece en el texto de referencia mencionado y el resultado fue el siguiente:

- ensembe ‘cargador’ < nzémba ‘banda para portar niños’(PS-510)
- encunia-ungundu ‘ceiba’< encunia ‘cimiente, plantar un árbol’(PS-457) + ngundu ‘floresta’(PS-422)
- Kukelenani ‘¿Quién es?’ < kukiele ‘levántate, el día ha comenzado’(PS-206) + quinane ‘quién eres’ (VL-121)
- Kukelengombe ‘buey’< kukiele ‘levántate, el día ha comenzado’(PS-206) + engombe ‘buey’(VL-71)
- Kukelembombá ‘majá’< kukiele ‘levántate, el día ha comenzado’(PS-206) + embombá (VL-60)

De las palabras que quedaron como residuos dos eran nombres propios comprobados a través de su inserción en un cuento de origen bantú quedando solamente como residuo la palabra bantu

En cuanto a las de origen yoruba de un total de 50 fueron verificadas por las fuentes de prestigio las siguientes: aché, afoché, akuaro, arayé, babá, Babalú Ayé, Changó, Dadá, ebbó, elegueddés, ekó, eleri, Icó, Ifá, igbá, ilé, mo, moquenquen, muana, oba, Obatalá, Obba, Obbara, obe, obi, ochiché, odé, Ogún, oko, Olofin, Olorun, Orula, Orúmbila, otá, Oyá, Yemayá, Yemú, yeun y Yewá.

Las de este origen que fueron comprobadas por la investigadora siguieron el mismo proceso que las bantúes.

- Osún ‘nombre de deidad menor’ (JG: 270)
- orichas ‘divinidades yorubas’ (JG: 267)
- Ullemeyi ‘dos amigos inseparables’ < meyi ‘dos’ (LC-209)

Quedaron por comprobar oddí y amordé.

2.1.3.3 Glosario.

Siguiendo la metodología descrita en el capítulo uno se expondrá a continuación el glosario.

aché. Sust. (Y) **CS:** religión. Gracia, bendición. (**LC-25:** aché ‘bendición, gracia, virtud’; **NB-170:** aché ‘gracia, virtud’). **Contexto:** ‘Le dijo que con la lengua se concedía el aché’

afoché. Sust. (Y) **CS:** religión. Polvos mágicos. (**LC-33:** afoché ‘polvos, magia’; **NB-170:** afoché ‘polvos mágicos para embrujar o hacer maleficios’). **Contexto:** ‘se dedicó a regar afoché’; ‘Decidieron irse a un brujo para que les preparara un afoché’

akuaro. Sust. (Y) **CS:** los animales. Codorniz. (**LC-45:** akuaro ‘codorniz’; **NB-171:** akuara ‘codorniz’) **Contexto:** Ochún Ibbó Akuaro ‘Ochún, la reina de las codornices’

amordé. Sust. (Y) **CS:** el hombre físico. Mujer. **Contexto:** ‘Una amordé flaca y de mal aspecto, estaba afectada por un gran sufrimiento’.

arayé. Sust. (Y) **CS:** el hombre social. Tragedia. (**LC-58:** arayé ‘el mundo’; **LC-59:** aroyé ‘alboroto, trastornador, revolucionario’; **NB-172:** aroyé ‘debate, trastorno, alboroto’) **Contexto:** ‘ El arayé comenzó a dominar el mundo’

babá. Sust. (Y) **CS:** el hombre social. Padre. (**LC-74:** babá ‘padre, se le dice a los orichas’) **Contexto:** Icu babá ochá ‘la muerte parió al santo’

Babalú Ayé. Sust. (Y) **CS:** nombres propios. Nombre de deidad yoruba. (**LC-74:** Babalú Ayé.)

bantu. Sust. (B) **CS:** el hombre físico. Hombre. **Contexto:** ‘Desde entonces los hombres no ven a ensambi y este se alejó de los bantu desobedientes ’

Changó. Sust. (Y) **CS:** nombres propios. Nombre de deidad yoruba. (**LC-88:** Changó.)

Dadá. Sust. (Y) **CS:** nombres propios. Nombre de deidad yoruba. (**LC-93:** Dadá ‘hermana de Changó’)

ebbó. Sust. (Y) **CS:** la religión. Ofrenda, sacrificio. (**LC-98:** ebó ‘ofrenda, sacrificio’; **NB-175:** ebbó ‘trabajo de santería, ceremonia de ofrenda o de sacrificio’) **Contexto:** ‘le aconsejó que hiciera ebbó’

Echú. Sust. (Y) **CS:** nombres propios. Nombre de deidad yoruba. (**LC-209:** Eshú)

ekó. Sust. (Y) **CS:** la comida. Tamal de harina. (**LC-106:** ekó ‘alimento hecho con maíz, especie de tamal’; **NB-175:** ekó ‘tamal de maíz’) **Contexto:** ‘Estaba vendiendo ekó’

Elegguá. Sust. (Y) **CS:** los nombres propios. Nombre de deidad yoruba. (**LC-109:** ‘Eleguá’)

elegueddés. Sust. (Y) **CS:** la comida. Calabazas. (**LC-109:** eleguedé ‘calabaza’) **Contexto:** ‘Olofin cortó 16 elegueddés.’

eleri. Adj. (Y) **CS:** el hombre físico. Sucio. (**LC-110:** elerí ‘sucio, asqueroso’) **variantes:** ubo-eleri. **Contexto:** Changó estaba muy pobre y sucio (**eleri**)

encunia-ungundu. Sust. (B) **CS:** los elementos naturales. La ceiba. (PS-457: encunia ‘cimiente, plantar un árbol’; PS-422: ngundu ‘floresta’) **variantes:** ungundu. **Contexto:** ‘Pero para tenerlos más cerca y poder sentirse acompañado creó también un árbol sagrado: encunia- ungundu.’

engoma. Sust. (B) **CS:** los objetos. El tambor. (**VL-71:** engoma ‘tambor’) **Contexto:** ‘el tamaño y la calidad del engoma crearon muchas disputas’

ensambiempungo. Sust. (B) **CS:** religión. Dios Todopoderoso. (**VL-76:** ensambi ‘Dios’) **variantes:** ensambi. **Contexto:** ‘Ensambiempungo vivía solo en munansulo.’

ensembe. Sust. (B) **CS:** los objetos. Cargador. (PS-510: nzémba ‘banda para portar o cargar niños’) **Contexto:** ‘Se me quedó ensemble’

entoto. Sust. (B) **CS:** los elementos naturales. La tierra. (**VL-81:** entoto ‘tierra’) **Contexto:** ‘la entoto se arrugó y nacieron las montañas’

Icú. Sust. (Y) **CS:** los nombres propios. Nombre propio atribuido a la muerte. (**NB-179:** Ikú ‘la muerte’) **Contexto:** Icú babá ochá ‘la muerte parió al santo’

Ifá. Sust. (Y) **CS:** los nombres propios. Nombre del oricha de la adivinación y nombre de un sistema adivinatorio conocido como tablero de Ifá. (**LC-152:** Ifá ‘gran oricha de la adivinación; **NB-177:** Ifá ‘complejo sistema adivinatorio, regido por Ifá, que da nacimiento a todo lo que rige el mundo’).

igbá. V. (Y) **CS:** la religión. Pedir permiso. (**LC-153:** igbá ‘permiso que se le pide a los orichas al comienzo de una ceremonia’)

ilé. Sust. (Y) **CS:** el hombre social. Cuarto, habitación. (**LC-162:** ilé ‘casa, habitación’; **NB-179:** ilé ‘casa, habitacion’) **contexto:** ‘rápidamente el viejo llegó al ilé.’

Kinkuampi. Sust. (B) **CS:** los nombres propios. Nombre del rey de los pájaros.

koidé. Sust. (Y) **CS:** los animales. Pluma de loro. (**LC-190:** koidé ‘pulsera, tiara’; **NB-174:** koidé ‘pluma de loro’. **Contexto:** ‘Hizo que sus plumas (koidé) quedaran como insignias.’

kukelenani. V. (B) **CS:** el hombre social. ¿Quién es? (**PS-206:** kukiele ‘despierta, el día ha comenzado’; **VL-121:** quinane ‘quién eres’)

kukelenbombá. Sust. (B) **CS:** los animales. Majá. (**PS-206:** kukiele ‘despierta, el día ha comenzado’; **VL-60:** emboma ‘majá, serpiente’)

kukelengombe. Sust. (B) **CS:** los animales. Buey. (**PS-206:** kukiele ‘despierta, el día ha comenzado’; **VL-71:** engombe ‘buey’)

Lugbaina. Sust. (A) **CS:** los nombres propios. Nombre de un ternero.

Lugbé. Sust. (A) **CS:** los nombres propios. Nombre de un toro.

mayimbe. Sust. (B) **CS:** animales. Aura tiñosa. (**VL-106:** mayimbe ‘aura tiñosa’) **Contexto:** ‘Mandó a mayimbe a que trajera el instrumento hecho con el árbol sagrado.’

menso. Sust. (B) **CS:** el hombre físico. Ojos. (**VL-107:** menso ‘ojos’)

mó. Pron (Y) **CS:** el hombre social. Yo. (**LC-210:** mó ‘yo’) **Contexto:** ;etie mí, okó ochiché. Mó yeun osí elegueddé! ‘mi marido, yo voy a cocinar para comer calabaza.’

moquenquen. Sust. (Y) **CS:** el hombre físico. Muchacho, niño. (**LC-212:** mokékeré ‘niño, hijito’) **Contexto:** ‘el viejo la llevó ante el moquenquen’

muana. Sust. (B) **CS:** el hombre social. Hijo. (**VL-108:** moana ‘niño’).

munansulo. Sust. (B) **CS:** los elementos naturales. Cielo. (**VL-79:** ensulo ‘cielo’) **Contexto:** ‘Ensambiempungo vivía solo en munansulo’

oba. Sust. (Y) **CS:** la religión. Rey. (**LC-223:** oba ilé ‘el rey de la casa, el jefe mayor’; **NB-182:** obbá ‘rey, cabeza de reino’) **Contexto:** ‘En una tribu hubo un oba que tuvo un hijo al que nombró Elegguá.’

Obatalá. Sust. (Y) **CS:** los nombres propios. Nombre de una deidad yoruba. (**LC-225:** Obatalá)

Obba. Sust. (Y) **CS:** los nombres propios. Nombre de una deidad yoruba. (**LC-222:** Oba)

Obbara. Sust. (Y) **CS:** los nombres propios. Nombre de deidad yoruba. (**LC-224:** Obara ‘nombre de Changó’).

obe. Sust. (Y) **CS:** los objetos. Cuchillo. (**LC-226:** obé ‘cuchillo, herida’) **Contexto:** ‘la mujer cogió su obe ’.

obi Sust. (Y) **CS:** la comida. Coco seco. (**LC-226:** obí ‘coco’) **Contexto:** ‘Se llevó el obi para el palacio y le contó a sus padres lo que había visto, estos no le creyeron’

ochá. Sust. (Y) **CS:** la religión. Santo, santería. **Contexto:** I cú babá ochá ‘la muerte parió al santo’

ochiché. V. (Y) **CS:** el hombre social. Cocinar. (**LC-231:** ochiché ‘cocinar, trabajar’).
Contexto: !etie mi, okó ochiché. Mó yeun osí eleggueddé! ‘mi marido, yo voy a cocinar para comer calabaza.’

Ochosi. Sust. (Y) **CS:** los nombres propios. Nombre de deidad yoruba. (**LC-232:** Ochosi)

Ochún. Sust. (Y) **CS:** los nombres propios. Nombre de deidad yoruba. (**LC-280:** Oshún)

oddí. Sust. (Y) **CS:** los elementos naturales. Hueco, hoyo.

odé. Sust. (Y) **CS:** el hombre social. Cacería. (**LC-234:** odé ‘cacería, cazador’)

Ogún. Sust. (Y) **CS:** los nombres propios. Nombre de deidad yoruba. (**LC-242:** Ogún)

oko. Sust. (Y) **CS:** el hombre social. Marido. (**LC-250:** okó, okoni ‘hombre, marido’; **LC-251:** okó lo mí ‘mi querido’; **NB-184:** okó ‘bote, embarcación’ ; oko efó ‘campo, jardín, hombre, marido’) **Contexto:** !etie mi, okó ochiché. Mó yeun osí eleggueddé! ‘mi marido, voy a cocinar para comer calabaza.’

Olofin. Sust. (Y) **CS:** los nombres propios. Nombre de deidad yoruba. (**LC-257:** Olofi)

Olorun. Sust. (Y) **CS:** los nombres propios. Nombre de deidad yoruba. (**LC-258:** Olorun ‘Dios’)

orichas. Sust. (Y) **CS:** la religión. Divinidades yorubas. (**JG-267:** orichas)

Orula. Sust. (Y) **CS:** los nombres propios. Nombre de deidad yoruba. (**LC-277:** Orula ‘dios de la adivinación’)

Orúmbila. Sust. (Y) **CS:** los nombres propios. Nombre de deidad yoruba. (**LC-278:** Orúmbila)

Osún. Sust. (Y) **CS:** los nombres propios. Nombre de deidad yoruba. (**JG-270:** Osún)

otá. Sust. (Y) **CS:** los objetos. La piedra de santo. (**LC-284:** otán ‘piedra’; **NB-185:** otá ‘piedra receptáculo del orisha’ ; **NB-186:** otán ‘piedra’). **Contexto:** ‘Por eso se utilizó el otá para hacer santo’.

Oyá. Sust. (Y) **CS:** nombres propios. Nombre de una deidad yoruba. (**LC-289:** Oyá)

Tanguné. Sust. (B) **CS:** nombres propios. Nombre propio de una muchacha.

Ullemeyi. Sust. (Y) **CS:** el hombre social. Dos amigos inseparables. (**LC-209:** meyi ‘dos’; **NB-182:** melli ‘dos’)

wisa. V. (B) **CS:** el hombre social. Venir. (**VL-51:** cuisa ‘venir, llamar a alguien para que se acerque.’) **Contexto:** ‘wisa, wisa’

yákara. Sust. (B) **CS:** el hombre físico. Hombre. (**VL-138:** yákara ‘hombre, marido’)

Yemayá. Sust. (Y) **CS:** nombres propios. Nombre de deidad yoruba. (**LC-321:** Yemayá)

Yemú. Sust. (Y) **CS:** nombres propios. Nombre de deidad yoruba. (**LC-322:** Yemú.)

yeun. V. (Y) **CS:** el hombre social. Comer. (**LC-323:** yeun, yeu, un yéun ‘comer, cocinar’) **Contexto:** !etie mi, okó ochiché. Mó yeun osí eleggueddé! ‘mi marido, voy a cocinar para comer calabaza.’

Yewá. Sust. (Y) **CS:** nombres propios. Nombre de deidad yoruba. (**LC-323:** Yewá).

2.2 Análisis del discurso.

Dejando a un lado el estudio estructuralista de los cuentos a través de los diferentes niveles de la lengua, en este epígrafe, se pretende establecer una valoración mucho más integradora, que tenga en cuenta estructuras mayores como lo es el análisis del discurso. En este sentido, este epígrafe se dedicará a caracterizar la estructura discursiva de las narraciones orales de origen africano recopiladas.

2.2.1 Caracterización discursiva.

Ante todo, la característica esencial que distingue a las veintiséis narraciones que fueron recopiladas para el desarrollo de esta investigación es haber sido transmitidas oralmente por los hablantes de la zona central de Cuba. De esta manera, las narraciones, al ser parte de las producciones discursivas orales presentan determinados rasgos generales:

[...] se expresan como relatos con un alto grado de actualización ya que manifiestan una gran mutabilidad, enriquecimiento y negociaciones con el receptor; su autoridad está vinculada a una función perlocutiva especial, y sus características estructurales presentan especificidades en comparación con otras manifestaciones literarias (Valdés, 1999: 20).

Como en todo intercambio comunicativo, pueden identificarse al menos dos voces, de las cuales dependerá el rumbo que tomen las narraciones orales de origen africano en la zona central de Cuba: las del emisor y el receptor. Del vínculo que pueda llegar a establecerse entre uno y otro dependerá la eficacia de este proceso comunicativo.

En este sentido, la competencia comunicativa y la competencia lingüística se plantean como elementos básicos a tener en cuenta a la hora de abordar el comportamiento de dichos sujetos. Tanto el hablante como el oyente deben poseer una capacidad innata para comprender un número indefinido de oraciones en una situación ideal y homogénea y saber qué decir, a quién y en qué contextos. Por tanto, no basta con ostentar un conocimiento amplio respecto al tema, pues la manera en que ese conocimiento se transmite brinda una mayor eficacia a la interacción comunicativa que se produce.

El comportamiento de estas voces ya ha sido abordado por Gema Valdés Acosta en sus investigaciones respecto al tema; no obstante, siempre que se pretenda realizar un estudio pragmático acerca de la narrativa oral de origen africano se debe insistir en el emisor y el receptor por la importancia que ello requiere. Además, en la actualidad se observan algunos detalles que distinguen el proceso de transmisión y recepción de estos relatos.

2.2.1.1 Emisor y receptor.

Existen varios tipos de emisores que manifiestan particularidades interesantes claramente delimitadas. Unos poseen un alto grado de competencia comunicativa y son capaces de incorporar a sus narraciones el léxico, las frases y los cantos de probado origen africano; y se detienen en las aclaraciones lingüísticas pertinentes, aportándole a la narración, de un modo significativo, ciertos grados de complejidad y riqueza. En ellos se destaca un fuerte vínculo con las religiones afrocubanas y se caracterizan por ser más expresivos en cuanto a la teatralidad que requiere la trasmisión oral. Este emisor puede observarse en algunas narraciones de las que fueron recopiladas como «La muchacha y el majá», «Tanguné» o «El origen de los males del mundo». El fragmento siguiente fue tomado de la última narración mencionada y en ella se destaca el empleo del léxico africano.

Ensambimpungo (Dios Todopoderoso) vivía solo en munansulo (cielo) y un día creó a entoto (la tierra) y a los bantu (hombres). Pero para tenerlos más cerca y poder sentirse acompañado creó también un árbol sagrado: encunia-ungundu (la ceiba). Este árbol servía como una especie de escalera y les advirtió a los hombres que era un palo muy sagrado, que debían cuidarlo mucho ya que era el camino para llegar a su casa en munansulo. El mundo estaba lleno de paz, había felicidad y todos se llevaban bien. Pero el hombre siempre es el hombre, se aburrió, y entonces ensambi enseñó a todos el canto y el baile, pero junto al canto y al baile les dio el instrumento musical que los acompañaba: el engoma (tambor).

Por otra parte, en los últimos cuentos recopilados en esta investigación se advierte la presencia de un segundo tipo de emisor con características totalmente distintas al emisor anterior y menos contaminado con la tradición familiar africana. Los relatos poseen cierta brevedad y en ellos son menos vistas estructuras lingüísticas complejas como los cantos y las frases. Como no tienen la competencia lingüística suficiente para sustentar una construcción literariamente adecuada de los relatos estos emisores recurren a la improvisación y con frecuencia se producen fallas como incoherencias o la presentación de personajes planos que demeritan el valor y la riqueza de los propios discursos. En estas

emisiones intervienen con la misma frecuencia creyentes, practicantes o conocedores, pues cada vez tiene mayor amplitud dentro de la sociedad el círculo que delimita a las religiones afrocubanas, sobre todo aquellas de procedencia yoruba. Algunos de los ejemplos de emisores que presentan estas características se observan en los cuentos «Una historia triste» o «Los perros de San Lázaro».

San Lázaro era leproso, tenía el cuerpo cubierto de llagas, estaba casi desahuciado y fue a ver a Elegguá para que lo viera. Pero este le dijo que tenía que ir a casa de Orula para que le bajara el tablero. Cuando llegó a casa de Ifá este le cogió asco, por la lepra. Entonces a mucho rí y ruego de Elegguá es que Orula lo mira y le tira el tablero y sale que iba a ser rey, que un hombre como él, con esas características lo estaban esperando para que se hiciera rey en tierras arará. Va por el camino y se encuentra con Ogún guerrero que le presta unos perros para que lo acompañen. Por eso es que los perros que usa Babalú Ayé no son de él son de Ogún, son dos perros que hablan que le enseñaron el camino a San Lázaro para que pudiera llegar a tierras arará. («Los perros de San Lázaro»)

Ahora bien, dentro del texto, la voz del emisor tiene un alter ego: el narrador. Como ente ficcional el narrador es el responsable de la narración y constituye un eje fundamental dentro del cuento, por la intervención de sus criterios, por la organización que da a los hechos, y porque es el hilo conductor del relato. En todos los cuentos recopilados se presenta un narrador en tercera persona y extradiegético, que se encuentra fuera de los acontecimientos narrados. En él no se observan experimentaciones con las voces narrativas.

Otra de las figuras más importantes, sobre el cual recae la efectividad y actualización que posea la obra es el receptor. A pesar de que no se pueda establecer con exactitud cuáles son los verdaderos receptores de la narrativa oral de origen africano, no es menos cierto que su recepción es muy amplia y variada. Sin embargo, la riqueza lingüística que es capaz de aportar el primer tipo de emisor estudiado puede acumular obstáculos para esta voz. En dependencia de la capacidad del receptor para conocer y comprender las estructuras lingüísticas de procedencia africana utilizadas por el emisor en el texto, se determinará el grado de competencia comunicativa y lingüística que este posea. En este proceso de

recepción juegan un significativo papel las experiencias individuales acumuladas por esta voz comunicativa que dotarán al texto de una mayor o menor cantidad de sentidos posibles. Lo anteriormente dicho puede extenderse con lo apuntado por Iser en: «Cada lectura deviene una actualización individualizada del texto.» (1989: 489)

Por otra parte en las narraciones recopiladas como en toda producción discursiva oral se da un proceso circular en el que siempre el receptor se convierte en un nuevo emisor. A su vez, estos nuevos emisores al desentrañar y transmitir los cuentos de manera subjetiva dan lugar a la inmensa cantidad de variantes que existen sobre una misma narración oral, sin poder establecer cuál es la original.

El papel activo de este sujeto también está determinado por el conocimiento previo que posea de las culturas africanas y su capacidad para completar los vacíos que puedan llegar a aparecerse. Por ejemplo, en varios cuentos yorubas, el emisor omite referencias a atributos, características o acciones que identifican a cada uno de los orichas o no existe una traducción de vocablos o frases de origen africano, por lo que se requiere un receptor con un cúmulo de competencias lingüísticas y comunicativas que, mientras más cercanas a las del emisor estén, permitirán mejor la comprensión. De esta forma se puede llegar a distinguir la amplitud de los procesos de recepción de la narrativa oral africana.

Dentro de este tipo de discurso literario también existe un alter ego para la voz del receptor denominado narratario: voz de papel construida a imagen y semejanza de un lector. El narrador al no marcar el vínculo con los narratarios abre la posibilidad de identificación de cualquier lector con esa voz de la recepción. Dentro del cuerpo que compone a cada uno de los discursos no es usual observar por parte del narrador el empleo de vocativos como tú o ustedes que estén esencialmente dirigidos a un narratario específico. A pesar de ello, no cabe duda de que estos textos, como todo acto comunicativo, están destinados a un grupo de narratarios que, aunque no sabe a ciencia cierta quienes son, si hay espacio para saber las características generales que ellos presentan. Emparentados con la voz del receptor sobre ellos recae la actualización y mutabilidad que adquieren las narraciones orales de origen africano en su evolución sabiendo que la lectura de un mismo texto literario nunca es idéntica en cada relectura.

2.2.1.2 Macroestructuras semántica y formal del mensaje.

En este sentido los textos poseen una macroestructura lineal clásica dividida en introducción, desarrollo y cierre conclusivo, lo cual se corresponde con las tramas poco complejas que describen los mismos. Cada una de estas partes está determinada por sus propias características. La introducción se encuentra claramente delimitada y se describe con unas pocas oraciones en las que se adelanta lo esencial del argumento que se desarrollará. Suele existir una situación inicial en la que se presentan los personajes o se brindan algunos aspectos que tributan a la ubicación espacial del argumento narrado.

Los ejemplos siguientes son una muestra de los diferentes tipos de introducciones que presentan los relatos estudiados:

- Eran dos hermanas. Una vivía en el pozo: se llamaba *Tanguné*. La otra vivía en la puerta de la calle perennemente.(«Tanguné»)
- En una tribu hubo un oba que en lengua yoruba es rey, que tuvo un hijo al que nombró Elegguá. («El nacimiento de Elegguá»)

El desarrollo, como es lógico, se orienta al desenvolvimiento del conflicto narrativo. Las tramas son poco complejas, lineales y no abundan los saltos espaciales y temporales. El narrador extradiegético se comporta de manera estable a lo largo de toda la narración, mostrando pocas experimentaciones con las voces narrativas. El desarrollo tiene una extensión relativamente corta y es escasa la presencia de diálogos como se muestra en el fragmento del cuento «Obbara (mentiroso)».

Al llegar al pueblo, después de un fatigoso viaje, decidió que su forma de ganarse la vida iba a ser diciendo mentiras. Todos los días se sentaba sobre una roca que daba al mar y pensaba en las mentiras que iba a decir. De esta manera le vaticinó al pueblo que si se acostaba temprano amanecía rico. Dio la casualidad que esa noche el mar se reveló en grandes olas y tiró hacia el pueblo un tesoro de barcos hundidos. Al levantarse el pueblo y verse rodeado de riquezas, escogió al mentiroso como su rey y este no tuvo que trabajar más.

En esta misma parte, dentro de los elementos que marcaron el desarrollo del conflicto narrativo se destacaron las acciones de los personajes. Dentro de ellas, las acciones que más se destacaron fueron:

- Desplazamientos espaciales. (#2, 13, 20 y 26)
- Transgresión. (#5, 8, 11 y 19)
- Socorros. (#3, 5, 6, 10, 15, 17, 18, 21.)
- Enfrentamientos (#1, 14)
- Pruebas. (# 4, 7)
- Castigos. (# 12)
- Pactos. (# 9)
- Traición (# 22)
- Engaño. (# 23, 24)
- Reparación del daño. (# 16, 25)

Finalmente, en las conclusiones, prevalece la intención de dar formulaciones éticos-morales por lo que la mayoría de los cuentos presentan sentencias de carácter moral. A veces esta función educativa viene dada por el empleo de refranes como: «Al que madruga, Dios lo ayuda» («Obbara [mentiroso]») y otras sentencias que presentan una relación de causalidad con respecto al desarrollo del conflicto narrativo: «Por eso se utilizó el otá para hacer santo» («El nacimiento de Elegguá»)

2.2.1.3 Otros rasgos del discurso narrativo oral.

La progresión temática de estos textos se garantiza teniendo en cuenta determinados elementos que contribuyen a la narratividad de los mismos como los personajes, el espacio, y el tiempo. Para abordarlos se ha tenido en cuenta el manejo de las oposiciones como eje central de análisis.

Personajes

Existe una diversidad de personajes donde se pueden encontrar lo mismo animales, dioses, o personajes de la vida cotidiana. Los pasajes descriptivos referidos a ellos no abundan y cuando aparecen son breves. Casi siempre el narrador los presenta a través de emblemas, rasgos, acciones o lugares identitarios, lo cual refuerza probabilidad de que deben existir receptores con competencia que tengan en su haber conocimientos previos de las religiones africanas. Así por ejemplo Obba es mostrada en el cementerio y Ogún en el monte porque este es el lugar que ellos ocupan en la religión yoruba.

Además, las descripciones de los mismos por parte del narrador pueden ser directas:

Una amordé flaca y de mal aspecto, estaba afectada por un gran sufrimiento. Un día llegó a la puerta de Orúmbila y llorando y suspirando se arrodilló ante él y sin dejar de llorar, dijo estas palabras:

- Orúmbila, la I cú ronda mi casa, no dejes que se lleve a mi moquenquen chiquito y bueno.

Orúmbila al verla tan triste dijo estas palabras:

-Vete al monte y llena cuatro canastas de quimbombó, te esperaré en tu casa.

(«Orúmbila y la I cú»)

O también indirectas como: «Este le dijo que con la lengua se concedía el aché, se daban las cosas, se proclamaba la virtud y se admiraba a los hombres.» («Obatalá y Orula»)

Por otro lado a través de la presentación de los personajes pueden manifestarse aspectos cosmovisivos propios del contexto africano. En el siguiente ejemplo, extraído del cuento «El rey de África » afloran algunas costumbres como la poligamia: «Pues el rey de África tenía muchas mujeres: todas las mujeres del mundo eran mujeres de él.» Una de las características de las sociedades africanas es la supremacía del patriarcado y el hombre que viva con varias esposas no es juzgado, porque ello forma parte de las tradiciones africanas.

Desde el punto de vista de las relaciones que se establecieron entre ellos sobresalen las relaciones de cordialidad y las relaciones de oposición. Las relaciones de cordialidad son las menos frecuentes y están dadas por la unión de dos o más personajes con el fin de conseguir objetivos comunes o por la unión que se establecen entre dos personas producto de relaciones amorosas en las que no interviene ningún sujeto opositor. En «Los perros de San Lázaro», narración mencionada anteriormente se entabla la cordialidad entre Elegguá, Orula y Ogún con el personaje de San Lázaro. Todos desean ayudarlo a salir de su conflicto. La frecuencia con que aparecen estas relaciones fraternales en todos los cuentos estudiados representa un 15,4 % y los más representativos fueron: «Kinkuampi», «Una historia triste», «Obbara (mentiroso) y «Los perros de San Lázaro».

Las relaciones de oposición son las más significativas en el estudio de los personajes. Al hablar de los dioses y de los personajes mitológicos afirma Adolfo Colombres:

« [...] es preciso detenerse en las ideas del bien y del mal, presentes en casi todas las religiones. Así, los impulsos ligados a un ideal de bondad y pureza cristalizan en deidades benignas, que forman con las del mal oposiciones binarias, un antagonismo cósmico que moldea el destino del mundo; y aunque a veces la lucha parezca sin cuartel, ambos principios se complementan, en la medida en que todo conflicto prolongado crea dependencias, teje redes solidarias que integran a los contendientes en un mismo sistema.» (Colombres, 2009: 233).

Tal afirmación puede hacerse extensiva no solo a los dioses, sino a los demás personajes que intervienen en las narraciones recopiladas. En su configuración predominan las oposiciones entre bondad/maldad, juventud/vejez femenino/masculino, conocimiento/ignorancia, muerte/vida, superioridad/inferioridad, víctima/victimario, verdad/mentira, fortaleza/debilidad. Estas oposiciones se comportan de forma desigual en cada uno de los relatos. Así, en algunos, como en el «El pacto de Ochosi y Ogún», aparecen inicialmente Ochosi y Ogún enfrentados en un conflicto inicial por culpa de Echú que había sembrado cizaña entre ellos. A medida que avanza la historia, los personajes coinciden en el monte a cumplir con la encomienda de Orula de hacer ebbó para atrapar a sus presas. Al final un

accidente cambia el estado de cosas inicial y los personajes quedan reconciliados para siempre.

Esta misma situación también puede ocurrir de modo contrario. Los personajes comienzan siendo amigos y por la intervención de un agente externo se desencadena el enfrentamiento entre ambos. Así lo ejemplifica la narración «Ullemeyi» a través del inicio y el final del relato: «Dos amigos que se jactaban de ser muy buenos amigos, de que no hubiera nadie que los pudiera separar y eran un poco vanidosos con respecto a eso. [...] Pero a raíz de que cada uno quería que su razón prevaleciera por encima del otro empieza la discordia y ellos se separan.»

En las dos situaciones se incluyen también los cuentos «El rey de África», «Ogún», «La oreja de Obba», «El perdón de Obatalá» y «Elegguá» el vigilante, que representan un 19,23% del total.

Otras oposiciones como la que se produce en la narración número once resulta de carácter irreconciliable por lo que nunca llega a cambiar el estado de cosas inicial. En la contraposición que se establece entre Dios y los hombres se produce por superioridad/inferioridad, perfección/imperfección y se mantiene estable en toda la historia, pues en esta distancia están implicadas características intrínsecas de cada sujeto.

En las narraciones «El nacimiento de Elegguá», «Changó y las calabazas de Olofin», «Orúmbila y la Icú», «De como Yemayá le ganó a los demás orichas», «Tanguné», «La muchacha y el majá», «El concurso de las aves» y «Ochún Ibbó Akuario» existen nuevas oposiciones que están resueltas a través de un sujeto mediador del conflicto. Casi siempre, este sujeto, en una oposición como víctima/victimario se sitúa del lado de las víctimas, las que se corresponde con el personaje positivo de la obra. La mayoría de las veces Olofin, Dios supremo de la mitología yoruba, es la tercera persona que interviene con sus sabios consejos para resolver las contrariedades de los orichas.

Todos estos cuentos deben leerse como una parábola de la vida social, en la que se ve al débil burlar o vencer al fuerte, aunque no siempre, la justicia y la ética estén de su lado. Esto es necesario porque sin oposiciones no puede haber identidad. Esto puede ser entendido con

mayor facilidad leyendo la propia narración que se encuentra en los anexos de este trabajo de diploma.

Por último existe un tipo de conflicto en los que las oposiciones que se conforman solo se resuelven con la muerte de uno de los personajes enfrentados y donde casi siempre prima la bondad por encima de la maldad. Pueden enmarcarse los cuentos uno, once y veintitrés.

De forma general, debe señalarse que todas estas oposiciones que se han venido mencionando contribuyen, en tanto avanza la historia, a apoyar las sentencias morales o los finales planos que presentan cada uno de estos cuentos. De la manera en que se desarrollan estas oposiciones podrá valorarse la eficacia del texto como producto de una situación comunicativa específica.

Espacio

Por otra parte, la categoría de espacio resulta de gran importancia en la estructura de las narraciones orales de origen africano. Una de las características distintiva de esta categoría es la referencialidad manifiesta en las obras, pues a pesar de ser pocas las ubicaciones espaciales que se brindan, existen algunas veces en que se hace alusión explícitamente a África como el espacio real donde se suceden los acontecimientos.

- En África había un territorio donde vivían muchas vacas y un solo toro que era el rey.
(«Lugbé»)
- Resulta ser que en África, todos los santos convocaron a una fiesta en honor a San Lázaro.(«La fiesta de San Lázaro»)

También es relevante apuntar que los hechos narrados se producen en diversos escenarios, por lo que puede afirmarse que existe una multiplicidad espacial conformada a través de espacios abiertos y cerrados o entre espacios lejanos y cercanos. Así encontramos el predominio de lugares propios de los ámbitos rurales como el campo, la casa, el monte, el mar, el río y el camino que se contraponen entre sí y dan lugar a determinadas oposiciones. De forma general las oposiciones fundamentales que se derivan de estos escenarios residen en protección/peligro, fortaleza/debilidad. En muchas narraciones como la «Lugbé», «El

nacimiento de Elegguá», «Changó y las calabazas de Olofin», «Orúmbila y la Icó», «Ullemeyi», «El pacto de Ochosi y Ogún», «Tanguné», «La muchacha y el majá», «Oddí (el hueco, el hoyo)» y «El perdón de Obatalá» los lugares cerrados o lejanos pueden implicar protección y los abiertos y lejanos lo contrario.

Otras veces se presentan los casos en que en un mismo espacio se dan las oposiciones protección/peligro, fortaleza/debilidad como en los cuentos «Ochún Ibbó Akuora» y «Una historia triste» El siguiente cuento ejemplifica esta situación:

En un río vivía una muchacha llamada Cosita. En la otra margen del río que separaba su pueblo de otro vivía un joven guerrero y agricultor que estaba muy enamorado de ella. Un día en que fue a visitarla el río estaba crecido y él desesperado le ofreció frutas y viandas para que lo dejaran pasar. Para su asombro el río decreció para que el muchacho pudiera pasar a pie. Esto sucedió muchas veces y un día el joven invitó a Cosita a ver sus campos de hortalizas. Distraídamente cuando cruzaba el río él llamó por su nombre a Cosita y el río subió y se la tragó. El agricultor desesperado se había olvidado de la promesa que le había hecho al río Ochún y acto seguido se suicidó.

También se destaca la oposición de dos espacios abiertos: el mar y el panteón yoruba donde habitan los dioses de esta religión. La oposición que se establece entre estos espacios entraña otra oposición mucho más importante que es entre superioridad/inferioridad: en el panteón yoruba Yemayá era discriminada y en el mar ella ejerce su poder. Puede constatarse esto en la narración «De cómo Yemayá le ganó a los demás orichas».

Tiempo

Resta abordar el estudio del tiempo para completar el análisis de este tipo de discurso. Dada la brevedad y el carácter inmediato de las producciones discursivas orales, el tiempo narrativo posee gran velocidad, se comporta de una forma agitada, por lo que no se detiene en pausas descriptivas minuciosas y deja solo para algunos finales la pausa digresiva o moraleja ya comentada. Hay poca frecuencia de diálogos, escenas en las que el tiempo se remansaría, y abundan las elipsis. En este sentido, el narrador muchas veces omite la

relación de determinados aspectos del pasado utilizando algunas locuciones que marcan el tránsito del tiempo como: «Al poco tiempo», «tres días después», «luego».

La oposición principal que se establece entre los elementos temporales es entre pasado del enunciado y presente de la enunciación. Para aludir al pasado es común que se utilicen a veces frases que transportan al receptor a un tiempo lejano, el de los orígenes y de la creación humana, analepsis típica de las narraciones folklóricas, los mitos, leyendas, etc. Cuando se refiere a esto utiliza frases como «antiguamente», «hace mucho tiempo» y ubica allí su acción, usando una fórmula similar a la de su pariente narrativo, el cuento infantil y su «había una vez».

Los saltos temporales al pasado y al futuro, para ofrecer antecedentes del conflicto o crear relatos iterativos que expliquen lo que luego se narra en relato singulativo, no son una marca distintiva de los relatos. En primer lugar, porque son narraciones breves y de poca complejidad en la trama; en segundo lugar, porque la competencia receptora puede, en la mayoría de los casos, completar esos antecedentes no ofrecidos y rellenar las elipsis marcadas; y, en tercer lugar, porque la explicación de los sucesos suele darse por pausa digresiva en la moraleja.

De este análisis pueden extraerse dos patrones fundamentales, donde se incluyen todas las narraciones estudiadas en la presente investigación, determinados por las relaciones entre los personajes, espacio y tiempo. Un primer patrón se encuentra marcado por las relaciones fraternales entre los personajes, en las cuales prima la unión para conseguir objetivos comunes, un espacio único donde no se generan contradicciones y el tiempo es marcado por las elipsis. En el segundo patrón prevalecen las oposiciones entre los personajes, la contradicción entre lugares abiertos y cerrados que pueden ser pueblos lejanos y cercanos que implican protección contra peligro y la presencia de un tiempo marcado por la relación pasado y presente, a través del uso de frases como «antiguamente» o «hace mucho tiempo». Ambos patrones pueden presentar variantes, sobre todo respecto a los tipos de fraternidad y a las oposiciones que no siempre se presentan de la misma manera ni son impulsadas bajo los mismos móviles. El espacio también posee variantes y en menor medida puede manifestar otro tipo de contradicciones como la fortaleza/debilidad encontrada entre

espacios abiertos y cerrados. Las variantes menos comunes es cuando el texto carece de marcas espaciales.

2.3 Análisis del proceso de ajuste lingüístico a la lengua española de las narraciones orales de origen africano recopiladas.

A los esclavos africanos, durante la fuerte presión ejercida por los españoles en la empresa de conquista y colonización de América se les negó completamente sus derechos y sus aportes a la cultura universal. A pesar de ello no es menos cierto que en la formación de la cultura cubana de la que hoy somos parte se tuvo en cuenta el empeño del idioma español por afianzarse y la perseverancia de las lenguas africanas por subsistir.

De esta presión formaron y forman parte las narraciones orales de origen africano, que al ser insertadas en un contexto como el nuestro se vieron obligadas a asumir el nuevo idioma para poder ser entendidas por un público lingüísticamente heterogéneo. En este sentido José García González afirma:

Aprendidos originalmente en una lengua africana, estos cuentos, dichos para un público heterogéneo lingüísticamente, tenían que ser expresados en español, pues esta era la única lengua que podía permitir la comunicación tanto entre los africanos [...] como entre ellos y los criollos, [...] para quienes el español era su rica lengua nativa, la primera lengua que aprendieron. (García, 1978: 133)

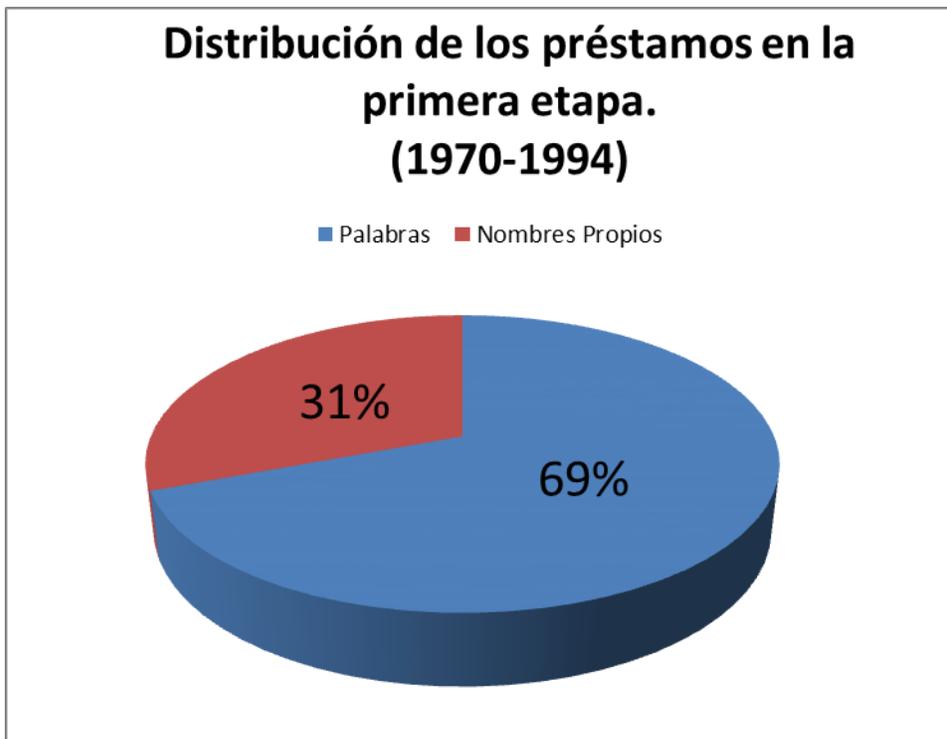
No obstante, las nuevas imposiciones, en ningún momento conllevaron al abandono de aquellas estructuras lingüísticas de probado origen africano dentro de los cuentos, las cuales constituían al puente de enlace fundamental con las culturas africanas. En este proceso transculturador la presencia de préstamos, cantos y frases en dicha lengua constituyen el mayor testimonio del esfuerzo de las culturas africanas por permanecer, aunque a estas alturas ya no se puede negar que cada vez es mayor el grado de alejamiento de los primeros descendientes de esclavos africanos y mayor la ventaja del español.

En este epígrafe se realizará un análisis diacrónico de los préstamos, las frases y los cantos presentes en las narraciones orales de origen africano recopiladas desde 1970 hasta el 2012, teniendo en cuenta la frecuencia con que fueron utilizados por los informantes. Primero se decidió dividir las narraciones en dos etapas: la primera de 1970 a 1994 y la segunda de

1997 al 2012, de forma que pudieran ser comparadas las más antiguas con las más actuales. Como indicador de comparación se escogió el promedio de aparición de estas estructuras en cada una de las etapas, ya que no se presentaron la misma cantidad de cuentos ni la misma cantidad de datos, por lo que se optó por establecer aproximaciones a base de promedios.

Por otra parte es necesario aclarar que a pesar de que los nombres propios también clasifican como préstamos se decidieron analizar como elementos independientes porque los mismos ya habían arrojado datos significativos en el análisis del nivel léxico-semántico. En este sentido al ser el campo semántico más sobresaliente interesaba indagar también en este epígrafe sobre el comportamiento de los mismos.

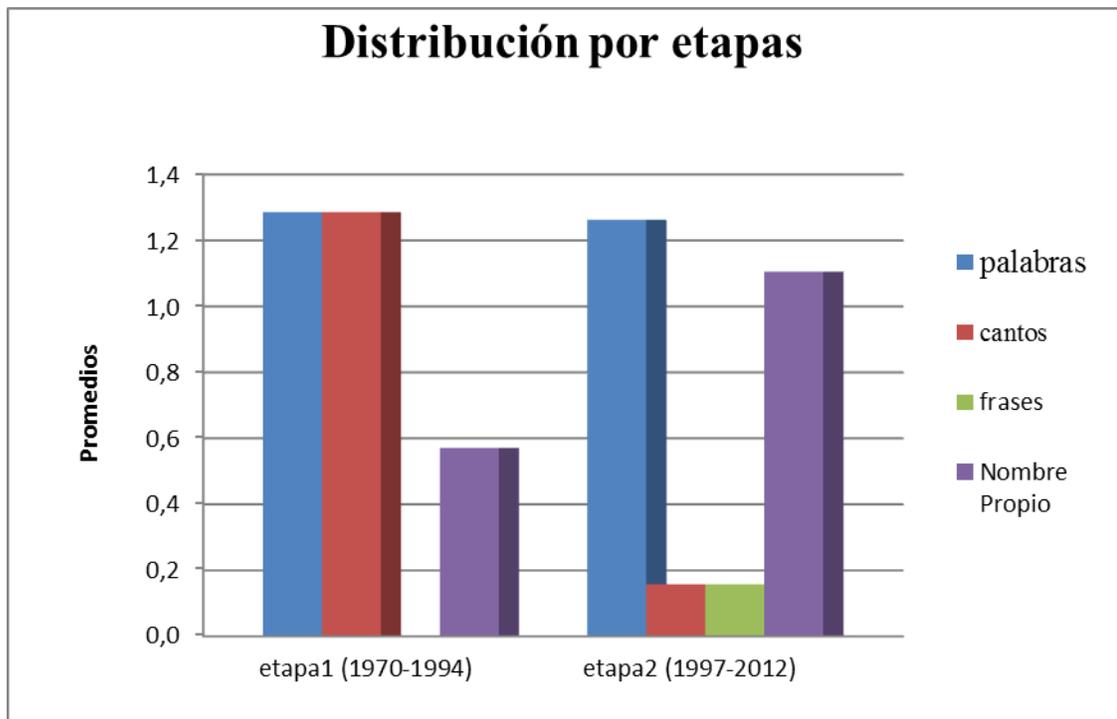
Primeramente, se realizaron las siguientes tablas que especifican los datos porcentuales de los préstamos y los nombres propios por cada etapa en particular.





Los datos arrojados en la primera tabla en cuanto a la frecuencia de aparición de los nombres propios y las palabras son de un 31% y un 69% respectivamente. En ese mismo orden, en la segunda etapa, existe un 47% y un 53% respectivamente. En ambos casos los comportamientos de las palabras con respecto a los nombres propios se mantienen por encima. Sin embargo, al establecer una comparación entre una etapa y otra existe la tendencia a disminuir las palabras y a aumentar los nombres propios, lo cual implica que entre los nuevos informantes están siendo más conocidos los nombres de los santos por ejemplo, que otras palabras africanas.

En la última tabla se valoraron todos los elementos lingüísticos de procedencia africana encontrados en las narraciones orales estudiadas como: los cantos, las frases, los préstamos y los nombres propios.



Como se puede observar, en el análisis de la etapa uno y la etapa dos existen cambios significativos que se manifestaron sobre todo en las frases y los cantos, pues el empleo de palabras y los nombres propios presentaron, como es lógico, el mismo comportamiento explicado anteriormente.

Las frases como los cantos experimentan a gran escala desde 1970 hasta el 2012 cambios bruscos, pues las mismas aparecen en nuestro corpus por primera vez en las narraciones incluidas en la segunda etapa. Aunque de un modo insignificante, este proceso se advierte como un síntoma de arraigo a la raíz africana y de resistencia de las lenguas africanas en su confrontación diaria con el español.

De forma inversa, es notoria la disminución a gran escala que experimentan en los cuentos los cantos de origen africano desde 1970 hasta el 2012, lo cual va en deterioro

de la riqueza que poseen las narraciones estudiadas.

En este sentido la importancia de los cantos dentro de los relatos fue expresada por José García en el siguiente fragmento:

El texto del canto africano deviene así en Cuba un elemento comunicativo, pero no de la índole que sería de esperar, o sea, en cuanto texto lingüístico, sino como un acompañamiento necesario de la música del canto, elemento este fundamental dentro de la estructura de la narración. Su valor comunicativo pasa a residir, pues, tanto para el escucha como para el narrador criollos, no en lo que expresa intrínsecamente, sino en lo que evoca, en lo que simboliza: el mundo africano de donde procede. (García, 1978: 132)

De esta forma, la tendencia a la desaparición de ciertas estructuras lingüísticas dentro de los cuentos de origen africano es un aspecto preocupante para el curso que están tomando las tradiciones orales africanas dentro de un contexto como el nuestro. Tanto la aparición de frases como la pérdida de cantos constituyen dos procesos simultáneos que demuestran por un lado los escasos intentos de las lenguas africanas por subsistir y la presencia cada vez mayor del español ejerciendo su enorme influencia sobre las lenguas africanas.

CONCLUSIONES

Después de haber analizado las veintiséis narraciones orales de origen africano recopiladas en la zona central de Cuba es posible establecer ciertas valoraciones generales, dentro de las cuales resultaron significativas las siguientes:

- En el análisis realizado por los niveles de la lengua pudo llegarse a la conclusión de que el nivel más significativo fue el léxico-semántico ya que en todas las narraciones se constató la presencia de al menos un término de origen africano. De un total de 68 palabras recopiladas solamente tres no fueron comprobadas etimológicamente lo que asegura el origen eminentemente africano de las mismas. De los 16 términos de origen bantú se aportaron 5 nuevos vocablos al *Diccionario de bantuismos* de Gema Valdés Acosta y Myddri Leyva Escobar. En la división por campo semántico resaltaron los nombres propios a diferencia de investigaciones anteriores.
- El nivel morfosintáctico también mostró características sobresalientes que fluctuaron desde la asimilación total o parcial a las características propias del español hasta el empeño por conservar estructuras sintácticas provenientes de las lenguas originarias. En este sentido se destacaron mayormente los fenómenos que manifestaron ajustes al español.
- El nivel fónico-fonológico no resultó tan significativo, pues no se observaron fenómenos diferentes a los analizados en investigaciones anteriores.
- En el análisis pragmático de las narraciones orales de origen africano se destacó la presencia de varios tipos de emisores correspondientes a diferentes épocas históricas, marcados por ciertos tipos de competencia lingüística y comunicativa.. En cuanto a la estructura discursiva se manifestó determinada estabilidad en las categorías de personajes, tiempo y espacio, lo cual contribuyó al establecimiento de

dos patrones fundamentales, delimitados principalmente por las relaciones entre los personajes y el espacio.

- En el análisis diacrónico desarrollado, pudo observarse claramente que entre la etapa uno comprendida de 1970 y 1994 y entre la etapa dos que abarca de 1994 al 2012 se han presentado cambios significativos en el uso de cantos, frases o palabras de probado origen africano. Estos cambios demuestran el proceso de ajuste de la lengua africana a la lengua de llegada.

En sentido general, con esta investigación se ha logrado un modesto avance tanto desde el punto de vista del análisis de este tipo de textos como desde el conocimiento de la literatura oral. Esto resulta importante para el desarrollo de la lingüística en Cuba y para el desarrollo de los estudios acerca de la identidad nacional.

RECOMENDACIONES

Una vez constada la riqueza de las narraciones orales de origen africano en la región central de Cuba, se proponen las siguientes recomendaciones:

- Continuar desarrollando una metodología de análisis acorde con este tipo de material.
- Ampliar la muestra en la tradición arará por encontrarse esta limitada en número de narraciones.
- Publicar las narraciones de origen africano recopiladas para que formen de la cultura nacional.
- Incentivar la inclusión del estudio de estos materiales en los programas de literatura.

BIBLIOGRAFÍA.

- AGUILAR, M. (1994): *Algunas características de la lengua arará en Matanzas*, Trabajo de Diploma, UCLV.
- ALARCOS LLORACH, E. (1975): *Fonología Española*, Edición Revolucionaria, La Habana.
- ALCINA, J Y BLECUA, (1988): *Gramática española*, Parte III, Ministerio de Educación Superior, La Habana.
- BAJTÍN, M. (1986): «La palabra en la novela» en *Problemas literarios y estéticos*, Editorial Arte y Literatura, Ciudad de La Habana.
- BARNET, M. (1998): *La fuente viva*, Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- BARRETO MESTRE, K. (2002): *Estudio de algunos fenómenos lingüísticos en el vocabulario ritual de los paleros de Santa Clara*, Trabajo de Diploma, UCLV.
- BARROSO AVELLO, D. (2009): *Los remanentes lingüísticos bantúes en Santa Isabel de las Lajas. Estudio comparativo 1970- 2009*, Trabajo de Diploma, UCLV.
- BERISTÁIN, H. (1995): *Diccionario de retórica y poética*, Editorial Porrúa, S.A., Universidad Nacional Autónoma de México.
- BERMEJO SANTOS, A. (2003): «Islas y la difusión del quehacer de las ciencias sociales» en *Islas* 45, UCLV, Santa Clara, enero-marzo, pp.145-158.
- BOLÍVAR ARÓSTEGUI, N. (1987): *Los Orishas en Cuba*, Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, La Habana.

- CABRERA, L. (1957): *Anagó. Vocabulario lucumí*, Colección del Chicherekú, Ediciones La Habana, La Habana, Cuba.
- CANO AGUILAR, R. (1995): «Pragmática lingüística e historia de la lengua», en *CAUCE, Revista de Filología y su Didáctica*, Núm. 18-19, Centro Virtual Cervantes, Universidad de Sevilla, España, pp. 703-717.
- CÁRDENAS MOLINA, G. (2004): «Oralidad, variante nacional de la lengua e identidad cultural», en Vera A. (comp.), *Oralidad: ¿ciencia o sabiduría popular?*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana.
- CASTELLANOS, J. E I. CASTELLANOS, (1990): *Cultura Afrocubana*, Universal, Miami.
- COLECTIVO DE AUTORES (2003): *Historia de la literatura cubana* (Tomo II). ILL-CITMA. Ediciones Letras Cubanas. La Habana.
- COLOMBRES, A. (2009): *Celebración del lenguaje. Hacia una teoría intercultural de la literatura*. Colección Oralía, Ediciones Alarcos, La Habana.
- COSTA, M. (1984): «La geminación de las consonantes en el español de Cuba», en *Islas 77*, UCLV, Santa Clara, pp. 99-110.
- DE FRIEDEMANN, N.S. (1997): «De la tradición oral a la etnoliteratura», en *Revista América Negra*, No 13, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.
- DÍAZ FABELO, T. (1998): *Diccionario de la lengua conga residual en Cuba*, Colección AFRICANÍA, Casa del Caribe/Universidad de Alcalá/ORCALC-UNESCO, Santiago de Cuba/Alcalá de Henares/La Habana.
- DICK, T. VAN, (1980): *Estructura y funciones del discurso*. México, Siglo XXI Editores.
- _____, (1997): *El discurso como estructura y proceso. Estudios sobre el discurso I. Una introducción multidisciplinaria*, comp., gedisa editorial.
- DOOLEY R. Y S. LEVINSOHN, (2007): *Análisis del discurso. Manual de conceptos básicos*, Instituto Lingüístico de Verano, Lima, Perú.

- ESQUENAZI PÉREZ, M. (2002): *Los cuentos cantados en Cuba*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, Ciudad de La Habana, Cuba.
- FEIJÓO, S. (1960): *Cuentos populares cubanos*, t. I, Universidad Central de Las Villas, Departamento de Estudios Hispánicos, Santa Clara.
- FERNÁNDEZ VALLEDOR, R. (2006): «La oralidad africana en Puerto Rico. Escolios a un valioso libro sobre el tema», en *FOCUS V*, Departamento de Estudios Hispánico de la Universidad de Puerto Rico, pp. 83-88,
- FIGUEROA ESTEVA, M. (1980): *Principios de organización del lenguaje. (Estudio liminal)*, La Habana, Academia.
- FRÍAS CONDE, X. (2001): «Introducción a la pragmática», en *Revista Philologica Románica*, [en línea], consultado: 5 de mayo de 2012, <http://www.romaniaminor.net/ianua>.
- FUENTES GUERRA, J. (2006): *Lydia Cabrera y la bantuidad lingüística*, Ediciones Mecenaz, Cienfuegos.
- GALLEGOS DÍAZ, CH. (2001): *Análisis crítico del discurso etnicista: las ideologías como justificadoras de las asimetrías de poder*, Magister (c) en estudios latinoamericanos, Universidad de La Serena.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. (1974): «Cuatro cuentos afrocubanos», en *Islas 47*, UCLV, Santa Clara, enero-abril, pp. 133-150.
- _____ (1978): «Algunas consideraciones lingüísticas a propósito de un nuevo cuento afrocubano», en *Islas 61*, UCLV, Santa Clara, sept-dic, pp.129-140.
- _____, G. VALDÉS Y R. REYES, (1990): «Algunas particularidades de los cuentos de origen africano», en *Islas 95*, UCLV, Santa Clara, enero-abril, pp. 180-194.
- _____, (1993): «Interferencia lingüística en la tradición literaria oral de origen africano en Cuba», en *Islas 105*, UCLV, Santa Clara, mayo- agosto, pp.91-113.

- _____ Y G. VALDÉS, (1978): «Restos de lenguas bantúes en la región central de Cuba», en *Islas 59*, UCLV, Santa Clara, enero-abril, pp. 5-50.
- GILI GAYA, S. (1978): *Elementos de fonética general*, Editorial Gredos, Madrid.
- GONZÁLEZ MARIÑO, F. (2004): «Oralidad y escritura: dualidades en la mitología de la Regla de Ocha-Ifá» en *Oralidad: ¿ciencia o sabiduría popular?*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana.
- GUANCHE, J. (2011): *Léxico intercultural sobre religiones afroamericanas*, La fuente viva, Valencia, La Habana.
- GUERRERO RAMOS, G. (1994-1995): «La lingüística del texto y la pragmática lingüística», *E.L.U.A.*, No.10, Universidad de Málaga, pp.443-446.
- GUETMAN, Z. (1990): «Estructura estilística de textos folklóricos cubanos», en *Islas 95*, UCLV, Santa Clara, enero-abril, pp. 72-84.
- GUIRAUD, P. (1960): *La semántica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- GUTHRIE, M. (1953): *The Bantu Languages*, Oxford University Press, Inglaterra.
- GUMPERZ, J. Y D. HYMES, (1964): «The ethnography of communication», *Antropologist* 66. 6. Parte 2.
- ISER, W. (1989): «El proceso de lectura», en *Textos de Teoría y críticas literarias (Del formalismo a los estudios poscoloniales)*, Parte 2, Ediciones Félix Varela, La Habana, 2009, pp. 485-513.
- JOHNSTON, H. (1922): *A comparative Study of the Bantu and Semi Bantu Languages*, Clarendon Press, Oxford, Inglaterra.
- KANY CHARLES, E. (1969): *Semántica Hispanoamericana*, Aguilar S.A de Ediciones, Madrid.
- LADA FERRERAS, U. (2007): «El proceso comunicativo de la narrativa oral literaria», *Culturas Populares, Revista Electrónica* 5, julio-diciembre, pp. 1-22, Universidad de Alicante, consultado: 4 de marzo del 2011, <http://www.culturaspopulares.org/textos5/articulos/lada.pdf>.

- LEÓN, A. (1971): «Un caso de tradición oral escrita», en *Islas* 39 y 40, mayo-diciembre, UCLV, Santa Clara, pp.139-151.
- _____, (1981): *Del canto al tiempo*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana.
- LIENHARD, M. (1990): *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*, Casa de las Américas, La Habana.
- LITVINENKO, E.V. (1990): «Composición, estructura y parámetros de los textos folklóricos en prosa», en *Islas* 95, Santa Clara, UCLV, pp. 3-20.
- LÓPEZ MORALES, H. (1994): *Métodos de investigación lingüística*, Biblioteca Filológica, Ediciones Colegio de España, Salamanca, España.
- LYONS, J. (1973): *Introducción a la lingüística teórica*, Editorial Teide, Barcelona, España.
- MACHADO PÉREZ, Y. (2008): *Características lingüísticas de los Cuentos Negros de Cuba de Lydia Cabrera*, Trabajo de Diploma, UCLV.
- MARCELLESI, JB. Y B.GARDIN, (1979): *Introducción a la sociolingüística. La lingüística social*, Madrid.
- MATOS, D. (1995): *El arte de narrar y la noción de literatura oral*, Centro de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela.
- MORÁBITO, F. (2011): *Traducir la oralidad*, Actas del II Coloquio Internacional «Escrituras de la Traducción Hispánica», San Carlos de Bariloche, 5-7 noviembre 2010, Albert Freixa y Juan Gabriel López Guix (eds.)[en línea], consultado: 25 de marzo 2011, <http://www.traduccionliteraria.org/coloquio2/actas/Morabito.pdf>
- MONSOYI, E. (1990): «La oralidad», en *Revista Oralidad* (2), Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la Unesco, La Habana.
- NIÑO, H. (s.f.): *El etnotexto como concepto*, Universidad Distrital de Bogotá «Francisco José de Caldas».
- ONG, W. (1987): *Oralidad y Escritura: Tecnologías de la Palabra*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

- ORTIZ, F. (1929): «Cuentos afrocubanos», en Archivos del Folklore Cubano IV (2), pp.97-112.
- _____ (1950): La africanía de la música folklórica de Cuba, Ministerio de Educación, La Habana.
- OSTRIA GONZÁLEZ, M. (2001): «Literatura oral, oralidad ficticia» en *Estudios filológicos*, No. 36, Universidad Austral de Chile, Chile, pp. 71-80.
- PARDO GARCÍA, N. (2005): «Discurso ritual», en Forma y función (18), Departamento de Lingüística, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 138-166.
- PILLEUX, M. (2001): «Competencia comunicativa y análisis del discurso» en Estudios filológicos, No. 36, Universidad Austral de Chile, pp. 143-152.
- RAMOS CRUZ, G. (2006): «Oralidad Africana en Cuba: memoria y discurso de permanencia cultural», en Oráfrica, 2, [en línea], consultado 10 de mayo 2012, <http://www.infoifa.com/abc/ifa.html>.
- REIS, C. (2002): *Diccionario de narratología*, Almar.
- RODRÍGUEZ, A. (2008): «El análisis del discurso y sus aportaciones a los estudios literarios en el marco de las coordenadas autor, obra, lector y contexto», en Andamios. Revista de Investigación Social, Vol. 5, No. 9, diciembre, pp.77-98, Universidad Autónoma de La Ciudad de México, México [en línea], consultado 3 de abril 2011, <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=62811466004>
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, M. DEL CARMEN, (2003): «La labor editorial de Samuel Feijóo en la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas (1958-1968)» en *Islas* 45, UCLV, Santa Clara, enero-marzo, pp.117-144.
- RODRÍGUEZ SOLVEIRA, M. (1958): «Nota por Mariano Rodríguez Solveira», en *Islas* 1, UCLV, Santa Clara, septiembre-diciembre.

- HERNANDEZ SAMPIERI, R. (2003) *Metodología de la investigación*, Instituto Politécnico Nacional Carlos Fernandez Collado, Instituto Politécnico Nacional Pilar Baptista Lucio, Universidad Anáhuac.
- SWARTENBROECKX, P. (1973): *Dictionnaire kikongo et kituba-français*, CEEBA, Zaire.
- ULLMAN, S.: *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*, MES, La Habana.
- VALDÉS ACOSTA, G. (1999): «La literatura oral de origen africano en la región central de Cuba» en *Islas* 121, pp. 20-25.
- _____, (1999): «Elementos estructurales en la narrativa de origen africano en Cuba», en *Signos* (44), Santa Clara, Fondo de Desarrollo y la Cultura, pp.131-138.
- _____, (2002): *Los remanentes de las lenguas bantúes en Cuba*, Fundación Fernando Ortiz-Universidad de Alcalá-Universidad Simón Kimbangu-Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas, La Habana.
- _____, (2007): «La literatura oral villaclareña de origen africano», en *Islas* No.152, Santa Clara, UCLV, abril-junio, pp.64-71.
- _____(2009): «La bantuidad lingüística en el español de Cuba» en *Sociolingüística y dialectología*, Selección de Lecturas, Departamento de Lingüística y Literatura, Colectivo de Lingüística, UCLV, pp. 94-124.
- _____, (2010): «Los avatares de la literatura oral de origen africano en Cuba», en *Temas* No. 62-63, La Habana, abril-septiembre, pp. 189-198.
- _____ y M. Leyva, (2009): *Diccionario de bantuisms en el español de Cuba*, Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, La Habana, Cuba.
- VICTORI RAMOS, M. DEL CARMEN, (2004): «Lo oral en la encrucijada», en *Oralidad: ¿ciencia o sabiduría popular?*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana.

ANEXOS

Anexo I Narraciones orales de origen africano recopiladas en la zona central de Cuba.⁷

1. «Kinkuampi».

El rey de los pájaros se llamaba Kinkuampi. Salió una vez a caminar, a pasear; y vino con mucha sofocación y mucho calor:

-¡Chu! ¡Qué calor tengo! ¡Qué calor tengo! ¿Aquí no hay un poco de agua?

Enseguida fue un pájaro a buscar agua pero no regresó.

Seguía el rey Kinkuampi con su calor. Iban todos los pájaros a buscar agua y se quedaban allá, en el río- porque había una música en el río, una trampa.

Entonces el rey vio que todo el mundo se había ido, y no venía.

- Voy a buscar el agua –se dijo–, y a ver que están haciendo ellos allá.

Cuando llegó...

– ¿Por qué no me han dado agua? ¡¿por qué?!

– ¡Uh! Usted verá: es una música que hay ahí, en el río.

–Pues vamos a ver...

Cogió un güiro para sacar agua, pero cuando lo metió en el río, empezó la música:

Enkenkaramara kinkuampe tekansamuna

⁷ Tanto las narraciones como los informantes del próximo anexo están organizados cronológicamente.

Enkenkaramara kinkuampe tekansamuna

Enkenkaramara kinkuampe tekansamuna

Y empezó entonces a bailar el rey, y botó el güiro, y uno de los pajaritos le dijo:

– ¡Ay! Yo no se lo decía a usted, mi amo, que aquí había una música...

– ¡No! ¡Qué va! ¡Yo no tengo sed! ¡ya no quiero agua...!

Enkenkaramara kinkuampe tekansamuna

2. «El elefante y la hormiga»

El elefante era muy plantillero: decía que con una patada que diera mataba a un cristiano. Eso era conversando con la hormiga. Ella le respondió que no fuera bobo, que una hormiga mataba a un elefante, y él:

-Ja, ja, ja, ja, jo- se rió.

La hormiga se fue y le avisó a todas sus compañeras, y salió de su cueva el cordón de hormigas. Vino aquella y subió por una pata del elefante: él ni la sintió. Le dio ella un picotazo en el corazón. Cayó el elefante. No se podía enderezar. Cuando trataba de enderezarse, al no poder, ya en la fatiga de la muerte, empezó a cantar:

Chikufuyaye botamalimbo konlamano chibakue

Chikufuyaye botamalimbo konlamano chibakue

Chikufuyaye botamalimbo konlamano chibakue

Se murió.

Entonces vinieron los hombres, picotearon todo el elefante, y le repartieron a todo el pueblo distintos tipos de carnes, porque el elefante de África tiene una parte de carne de gallina, otra de carne de puerco, otra de carne de res.

3. «Tanguné»

Eran dos hermanas. Una vivía en el pozo: se llamaba *Tanguné*. La otra vivía en la puerta de la calle perennemente. Pero a la que estaba en el pozo nunca le gustaba ningún joven: a todos les ponía faltas.

Una mañana cruza un buey, y empezó la de la puerta a llamar a la del pozo:

-Tanguné, Tanguné, Tanguné- porque ellas se llamaban por un canto en su idioma.

-Kukelenani, kukelenani –le pregunta la del pozo que quién es-, y la de la puerta le dice:

-Kukelemeso, meso mandia, kukelengombe.

No hizo caso, no vino. Era un buey que tenía la cara fea. Pues no hizo caso: no vino.

Cruza al otro día un joven muy bonito, y empezó la de la puerta:

-Tanguné, Tangune, wisa wisa. Tangune, Tangune wisa wisa –llamándola.

-Kukelenani –que quién era-, le preguntó Tanguné; y la otra le contestó:

-¡Yákara!

Entonces vino a la puerta y vio a aquel joven tan lindo. Enseguida se hicieron novios y se casaron el mismo día.

Pero cuando se iban de luna de miel, como se suele decir hoy en día, le dice un hombre al novio:

-Chico, ¿hasta cuándo vas a tener mi carruaje allá?

Le quitó una rueda: se quedó el carruaje con una sola rueda.

Sale otro:

-Dame mi ropa

Se quitó la ropa.

Sale otro:

-Chico, dame mis dientes.

Se quitó los dientes y se los dio. Se quedó con los colmillones afuera, y desnudo, con el rabo: porque era el diablo.

-Dame mi cabeza y el rostro. Se los entregó al hombre y se quedó desfigurado, y con los tarritos parados: era el diablo. La novia lo miró y se encogió. Y él entonces le dijo:

-Tú eres mi mujer, yo soy tu marido.

Siguieron.

En el camino había una mata de aguacates grandísimos. Él cogió uno y picó mitad y mitad: una mitad para ella y otra mitad para él.

Siguieron.

La llevó a una casa donde estaba una viejita que le cocinaba y le cuidaba un gallo, porque el diablo salía todas las mañanas a jugar gallos en Puerto Príncipe. Tenía un gallo grandísimo que cuando decía «pu, pu, pu, pu, la carne se fue», adonde quiera que estaba, oía y venía el diablo con su tronido, con su tronido, buscando...

Entonces le dice la viejita:

-Muchacha, ¿qué vienes a hacer aquí?

Dice ella:

-No, que yo me casé con ese hombre.

Dice la viejita:

-¿Tú no sabes que ese hombre es el diablo? ¡Él lo que quiere es comerte!

Le abrió un cuarto que estaba lleno de osamenta. La muchacha se quedó callada temblando... Pero la viejita sacó 20 sacos de arroz, 20 sacos de garbanzos y 20 sacos de maíz; y le dijo:

-Mientras ese gallo este comiendo, estás tú caminando; que por ahí viene el diablo, y te agarra y te come.

Antes de casarse con el diablo, un joven la había pretendido y ella no lo quiso. Era una palomita que había en el río, que manejaba una balsa por donde cruzaba toda la gente. Pero la palomita era cabecipelada, y cada vez que le decía algo, ella respondía:

-No, yo no quiero cabecipelado

Pero cuando ya venía el diablo cerquita, la palomita cogió unas tijeras y las puso en cruz en la orilla del río. Montó en la balsa la muchacha, y empezó a cantar- porque el barco tenía también un canto-:

Vente tú, tú, vente pa` allá

Vente tú, tú, vente pa` allá

Vente tú, tú, vente pa` allá

Y mientras remaba, iba cantando...

Entonces el diablo también empezó a cantar:

Vente tú, tú, vente pa` acá

Vente tú, tú, vente pa` acá

Vente tú, tú, vente pa` acá

Pero él no podía cruzar porque estaban las tijeras en cruz. Hasta que al fin la palomita la salvó y se la entregó a la madre, diciéndole:

-Yo tengo mi cabeza pelada y le he salvado a su hija.

4. «El rey de África».

Pues el rey de África tenía muchas mujeres: todas las mujeres del mundo eran mujeres de él. Pero a él no le gustaban los muchachos, y una de esas mujeres dio a luz.

No se podía limpiar con papel al muchacho cuando hacía la «diligencia» y ella lo limpió con un papel. Entonces lo llevó al río a bañarlo, se puso ella a lavar, y se le muere el muchacho.

Pero el rey de África era dios. Sabía que tenía el hijo, aunque no se daba por entendido. Sabía también que el hijo se había muerto: él mismo lo mató.

Llegó a casa de la mujer, y le dijo ella llorando:

Yankumbe yankuembe muana yantalanga sambiampungo

Yankumbe yankuembe muana yantalanga sambiampungo

Yankumbe yankuembe muana yantalanga sambiampungo

Entonces fue a la sepultura del muchacho, y empezó él:

Sangala libula kubile chocho

Sangala libula kubile chocho

Y comenzó la tierra a inflarse para arriba...

Sangala libula kubile chocho

Sangala libula kubile chocho

¡Paf! Se abrió la tierra en dos. Le sacó al muchacho y se lo entregó a su madre.

5. «La muchacha y el majá».

Pues esta era una muchacha a la que no le gustaba ningún hombre: se llamaba Tanguné. Vivían ella y su hermana solitas: Tanguné estaba siempre en el pozo que había en el patio de la casa; la otra, sentada siempre en la puerta de la calle.

Viene un día el buey y dice:

-Buenos días, ¿cómo está?

Y la de la puerta contesta:

-Bien, ¿y usted?

-Deme un poco de agua- dice el buey.

Pero el agua había que ir a buscar al pozo: tenía que sacarla la que estaba en el pozo. Y entonces empezó la de la puerta:

-Tanguné, Tanguné...

Y la del pozo contestaba:

-Kukelenani, Kukelenani- que qué es lo que quería

-Iyayangombé, mesonmandiá- lo que quería decir es que era el buey, y que tenía los ojos grandes.

No contestaba la del pozo: ya no le gustó, porque tenía los ojos grandes.

Entonces llega el majá y pide agua:

-¡Buenas, buenas! Deme un poquito de agua.

Y empezó la de la puerta:

-Tanguné, Tanguné...

Contesta la del pozo:

-Kukelenani, kukelenani- que qué es lo que quería.

Y dice la otra:

-Kukelembombá- que era el majá.

Pues vino ella calladita con el agua: se saludaron, se quisieron, se casaron. Entonces se fueron.

La muchacha se casó con el majá `porque ella no le gustaba ningún hombre, y como el majá tiene tantas pintas...!ah!, pues se enamoró del pintorreteado del majá. Pero el majá lo que quería era comérsela: bichos malos...

Él, todas las noches, cuando se dormían ella y la hermana, ponía el tirabuzón en el fogón, y soplaba, y cuando estaba colorado, decía:

-¿A cuál mato primero a la grande o a la chiquita? ¿Mato a la chiquita? ¿Mato a la grande?- porque ya ella tenía un niño.

Pero la hermana que no era casada estaba oyendo, y se lo dijo a su hermana. Entonces ellas pensaron irse de la casa-como se fueron-abrieron un hoyo grandísimo, pusieron un taburete encima del hoyo-porque él, cuando llegaba, cargaba al muchachito-para que, cuando se fuera a sentar en el taburete se cayera en el hoyo.

Cuando él vino, cogió a su muchachito, se sentó en el taburete y, ¡pum! Se cayó en el hoyo. Enseguida ellas halaron al muchacho y taparon el hoyo, le echaron tierra y se fueron.

Pero se les quedó una bolsa donde cargaban al muchacho-una bolsa que se guindaban detrás-, a la que aquí nosotros, los cubanos, los criollos le decimos un cargador; y ellos no: ellos dicen ensembe.

-¡Ay! Se me quedó ensembe.

Vino la madre a buscarlo. Encontró la casa llena de majaes, llorando, y ella...

-¡Ay! ¿Qué es esto? ¡¿Qué ha pasado!?! – estaba el majá tirado, muerto; y ya estaban todos los majaes allí.

-¡Ay, mis cuñados! Les voy a buscar agua.

Y con el disimulo de buscar la botija, cogió el ensembe de cargar al muchacho, y se fue.

Pero que se le pierde el camino. Entonces se mete en una casita que era un encanto, porque en ella encantaban a todas las personas que cruzaban por allí. Y le dice una viejita:

-Muchacha, ¿Qué vienes a hacer tú aquí?

Dice ella:

-No, que voy en busca de mi hermana.

Le dicen:

-Bueno, pues tú, para salir de esta casa y encontrar a tu hermana, tienes que moler toda esta casa llenita de maíz, en piedra: así, dándole vueltas- como se usaba antes: con dos piedras grandes.

Y ella dijo que sí. Ella era muy pícara, y empezó a moler y a cantar...

Nadi wakambila oila mbulucheche

Nadi wakambila oila mbulucheche

Nadi wakambila oila mbulucheche

Hasta que terminó de moler todo el maíz, y entonces la viejita le abrió el camino, y salió, y encontró a su hermana y a su hijo.

6. «Lugbé».

En África había un territorio donde vivían muchas vacas y un solo toro que era el rey. Él se envanecía de ser el único, por tanto cada vez que una vaca paría varón él lo mataba.

Las vacas, ante esta situación, deciden hacer una reunión y toman el acuerdo de que el próximo varón que naciera lo iban a esconder en otro territorio, lejos del acceso del toro.

Al poco tiempo nació un ternero y lo escondieron pa ´un lugar lejos, porque el toro no salía de su territorio. El ternero se llamaba Lugbé y el protector Lugbaina.

Cuando este creció y fue un toro potente decidió enfrentar a su padre que cada vez estaba más viejo y no tenía tanta fuerza. Pero las vacas llorando comienzan a cantar cuando lo ven bajar:

Lugbaina salva a Lugbé

Lugbaina salva a Lugbé

El padre cuando lo ve asomar le lanza un golpe, pero el ternero ni se inmutó. Entonces el hijo le devuelve el golpe y después de la dura lucha vence Lugbé, que desde entonces reinó, pero nacieron más terneros.

7. «La fiesta de San Lázaro».

Resulta ser que en África, todos los santos convocaron a una fiesta en honor a San Lázaro. Así todos los santos prepararon sus elefantes, camellos, que era el transporte por aquella época. Pero como san Lázaro tenía el cuerpo cubierto de llagas y las piernas le sangraban y no podía montar ningún animal, decidió ir caminando.

Salió una semana antes de la fecha señalada y cuando le preguntaron por el camino – ¿A dónde vas, San Lázaro? Él respondió: - voy a la fiesta- Pero San Lázaro, si falta una semana. Entonces el cantó:

Dosu gugunó gele u tu se

e na gon wan

zan do Dosu gugunó

gele u tu we e na ñica

dosu gugunó.

8. «El nacimiento de Elegguá».

En una tribu hubo un oba que en lengua yoruba es rey, que tuvo un hijo al que nombró Elegguá. Siendo ya un hombre salió a dar un paseo, al llegar a un lugar se detuvo porque vio a lo lejos una luz brillante que tenía como tres ojos deslumbrantes y que venía del suelo. Elegguá lo cogió y vio que era un obi (que quiere decir coco seco). Se llevó el obi para el palacio y les contó a sus padres lo que había visto, estos no le creyeron y él tiro el obi detrás de la puerta del palacio y allí lo dejó.

Un día cuando se daba una fiesta en el palacio, todos vieron como aquel obi se iluminaba. Tres días después murió Elegguá. Durante mucho tiempo el obi estuvo alumbrado, todos le temían y le respetaban. Los sabios se reunieron porque el pueblo pasaba por una situación desesperada. La conclusión que sacaron fue que todo lo que estaba sucediendo era por el estado de abandono en que se encontraba el obi, este estaba vacío y comido por los bichos. Entonces pensaron en una solución y buscaron algo que durara en el tiempo y fue el otá que es piedra de santo y la pusieron detrás de la puerta del palacio. Ese fue el origen del nacimiento de este santo y por eso se dice: I cú babá ochá que quiere decir que la muerte parió al santo, ya que si el príncipe no se hubiese muerto el obi no hubiese sabido qué hacer. Por eso se utilizó el otá para hacer santo.

9. «Obatalá y Orula».

Hacía mucho tiempo que Obatalá venía observando lo imaginativo que era Orula. Más de una vez pensó dejarlo gobernar el mundo, pero cuando lo pensaba con calma se arrepentía porque Orula era demasiado joven para algo tan importante.

Una vez Obatalá quiso saber si el joven era tan listo como pensaba y le mandó a hacer la mejor comida que pudiera. Orula escucho los deseos de Obatalá y se propuso buscar lo que le hiciera falta.

Consiguió una lengua de toro y la arregló tan bien que Obatalá satisfecho se relamía de gusto. Terminada la comida, Obatalá le preguntó por qué era la lengua la mejor comida que se podía hacer. Este le dijo que con la lengua se concedía el aché, se daban las cosas, se proclamaba la virtud y se admiraba a los hombres.

Cuando pasó algún tiempo, Obatalá quiso que Orula le hiciera la peor comida. Obatalá se extrañó porque el muchacho le había preparado una lengua de toro y cuando le preguntó este le dijo que la lengua podía ser lo mejor y lo peor; porque con ella podía ofender, destruir las buenas obras y cometer vileza.

10. «Changó y las calabazas de Olofin».

Obbara que era Changó estaba muy pobre y sucio (eleri), todo el mundo lo tenía por mentiroso y por eso estaba pasando mucho trabajo. Los otros santos lo acusaron ante Olofin. Este preparó una

fiesta y todos los santos fueron invitados, también Changó que estaba en la miseria. Olofin cortó dieciséis eleguedés (calabazas) y puso una más pequeña. Todos los santos ya habían llegado solo faltaba Obbara quien se apareció vestido de blanco. Cuando todos estuvieron reunidos les entregó a cada uno un regalo: las calabazas. A Obbara le tocó la más pequeña. Todos los orichas se molestaron menos Obbara quien la entregó a su mujer que llena de alegría gritaba: ¡jetie mi, okó ochiché. Mó yeun osí eleguedé! (mi marido, voy a cocinar y comer calabaza)

La mujer cogió su obi (el cuchillo) y partió la calabaza en dos y de la calabaza y empezó a salir dinero. Empezaron a cantar: «odé, odé, okomi olefá, peywa eleguedé» Sorprendido salió por el campo y buscó todas las calabazas que los otros santos habían dejado abandonadas. Al final Obbara se presentó a Olofin junto con las otras calabazas. Cuando Olofin se enteró se disgustó mucho con todos los santos menos con Obbara y dijo que a partir de allí haría que en el mundo la verdad y la mentira anduvieran caminando unidas por la vida.

11. «Orúmbila y la Icó».

Una amordé flaca y de mal aspecto, estaba afectada por un gran sufrimiento. Un día llegó a la puerta de Orúmbila y llorando y suspirando se arrodilló ante él y sin dejar de llorar, dijo estas palabras:

- Orúmbila, la Icó ronda mi casa, no dejes que se lleve a mi moquenquen chiquito y bueno.

Orúmbila al verla tan triste dijo estas palabras:

-Vete al monte y llena cuatro canastas de quimbombó, te esperaré en tu casa.

Rápidamente el viejo llegó al ilé, pasó al cuarto e inclinándose al lecho, donde estaba el niño que luchaba contra la muerte, marcó en su frente caliente una cruz con un pedazo de yeso. Luego esperó a que la mujer regresara y echando el quimbombó en el suelo hasta dejarlo como una alfombra verde mandó a irse a la amordé y luego se escondió en un rincón para esperar que la Icó llegara.

La muerte llegó y cuando dio unos pasos perdió el equilibrio, resbalando por el piso verde al romper los frutos del quimbombó con sus pisadas. La Icó humillada se sujetaba en la oscuridad,

hasta que sin remedio cayó al suelo ruidosamente, sonando como un saco de guijarros, entonces dio un grito de indignación

-¡Guie!...

Rápidamente Orúmbila salió de su escondite y la golpeó duramente con un fuerte de álamo. A pesar del castigo la Icó logró pararse y dando saltos de aquí para allá se hundió hasta alcanzar un tamaño monstruoso, pero el viejo la maltrató fuertemente con su látigo hasta dejarla chiquita como un punto.

La Icó sin remedio buscó una salida y dando un salto se metió en una botella uncía que estaba en un esquinero de la casa. Orúmbila tapó la botella y la castigó con más fuerza, y le dijo:

-¡Icó, ahora estás en mis manos!

- Sácame de esta humillación y aceptaré lo que me pidas.

El viejo la llevó ante el moquenquen cuyos ojos cerrados no dejaban ver las malas miradas de la prisionera y enseñándole la cruz le dijo:

-Ves esa señal, pues quiere decir que el que la tenga está bajo mi cuidado y tú tienes que respetarlo. ¿Aceptas mi condición?

-Claro, la cumpliré- dijo la Icó.

Y Orúmbila dejó que se marchara.

El moquenquen se salvó, y desde entonces ha quedado la creencia de que la muerte cuando se escapa, se esconde en las botellas y que es peligroso, entonces, tenerlas destapadas.

Aquí lo he dicho todo.

12. «Ullemeyi (dos amigos inseparables se separan)»

Cuenta esta leyenda que habían dos amigos que se jactaban de ser muy buenos amigos, de que no hubiera nadie que los pudiera separar y eran un poco vanidosos con respecto a eso.

Elegguá, una deidad del panteón yoruba, conociendo esta vanidad de los dos amigos, quiso demostrarles a ellos que había realmente algo que los podía separar. Y Elegguá como tiene la propiedad de vestir de rojo y de negro – estos colores representan en Elegguá la vida y la muerte,

el principio y el fin, el nacimiento y el final- pues tomó un día temprano una de sus vestimentas todo de rojo y apareció en casa de uno de esos amigos. Toca a la puerta y le dice:

-¡Fulano, buenos días! Yo vengo a darte un recado, yo necesito que tú le digas a tu amigo inseparable que yo necesito verlo.

Este fulano le dice:

-Sí Elegguá. Está bien. No hay ningún problema con eso.

Y acto seguido Elegguá parte. Se viste todo de negro y se aparece en la casa del otro amigo y le hace la misma proposición.,

En un momento determinado en que Elegguá conocía que esos amigos se iban a encontrar se esconde cerca del lugar y oye la conversación que tiene estos amigos, que es la siguiente:

-Casualmente yo necesitaba verte porque Elegguá estuvo en casa por la mañana y me dijo que tenía necesidad de hablar contigo.

El otro amigo le dice:

-¡Caramba! Eso no puede ser posible, porque Elegguá estuvo también en mi casa y me dijo por la mañana que tenía necesidad de hablar contigo.

Y allí empieza la discordia. Cada uno tenía la razón porque realmente Elegguá había estado en los dos lugares. Como ninguno de los dos se creía en ese momento, uno de ellos le dice al otro:

-Bueno, vamos a ver. ¿Cómo estaba vestido Elegguá cuando llegó a tu casa?

-Bueno, Elegguá estaba vestido de rojo.

-¡Tú ves que tu mientes! Elegguá estaba vestido de negro.

-Pues es mentira. Elegguá estaba vestido de rojo.

Y realmente los dos tenían razón.

Pero a raíz de que cada uno quería que su razón prevaleciera por encima del otro empieza la discordia y ellos se separan.

Y Elegguá les dice:

-Ven cómo puede haber algo que los puede separar.

Ullemeyi habla de eso: dos amigos inseparables que se separan producto de una mala interpretación de la vida. Producto de que una persona quiere que prevalezca la razón por encima de la otra y no llegan a un acuerdo para buscar realmente donde está la realidad de lo que se plantea.

13. «Eleguá se convierte en vigilante».

Osún era vigilante de Obatalá. Obatalá vivía con su mujer Yemú y sus hijos Ogún, Ochosi y Elegguá. Ogún era preferido y sus hermanos tenían que obedecerlo. Ogún estaba enamorado de su madre y varias veces estuvo a punto de violarla, pero Elegguá siempre le avisaba a Osún, quien venía y regañaba a Ogún. Entonces Ogún echó a la calle a Elegguá y le dio montones de maíz a Osún para que no lo delatara. Osún comió y se durmió. Ogún podía disfrutar de su madre, entonces Elegguá le fue con el cuento a Obatalá, que era su padre que no lo quería creer. Pero al otro día llegó temprano y vio a Osún acostado y a Ogún abusando de la madre y llegó a su casa furioso. Fue cuando Ogún se maldijo y Obatalá le dijo a Osún: «confiaba en ti y te vendiste por maíz» y nombró a Elegguá su vigilante. Desde entonces Osún perdió el cargo.

14. «El pacto de Ochosi y Ogún»

En una época, Ochosi -reconocido como el mejor cazador ya que sus flechas nunca fallaban- se lamentaba porque no podía llegar hasta sus presas ya que la espesura del monte se lo impedía. Se sentía desesperado y en su sufrimiento pensó que Orula podía ayudarlo.

Orula, al oír su gran problema, le aconsejó que hiciera ebbó.

Por otra parte, Ogún - enemigo de Ochosi porque Echú había sembrado cizaña entre ellos- tenía un problema similar: aunque nadie era capaz de hacer trillos en el monte con más rapidez que él, nunca conseguía matar a sus presas y se le escapaban. También Ogún fue a ver a Orula y recibió el mismo consejo, hacer ebbó.

Fue así que los dos rivales fueron al monte a cumplir con lo suyo. Sin darse cuenta, Ochosi le dejó caer su ebbó arriba a Ogún, que estaba recostado a un tronco: tuvieron una discusión fuerte pero Ochosi se disculpó y se sentaron a conversar y a hablar entre ellos sus problemas.

Mientras hablaban, a lo lejos pasó un venado, rápido como un rayo. Ochosi le tiró una flecha que le atravesó el cuello y lo mató. Suspiró Ochosi ya que sabía que no podía cogerlo, entonces Ogún cogió un machete y en menos de nada abrió un trillo y llegaron hasta el animal. Lo compartieron, y desde ese momento convinieron en que eran necesarios el uno para el otro, y que separados no podían vivir, por lo que hicieron un pacto en casa de Orula.

Por esto Ochosi, el cazador, siempre anda con Ogún, el dueño de los hierros.

15. «Ogún»

Cuando los orichas vinieron a la tierra fue él quien se encargó de cortar los troncos y las malezas para abrirles el paso. Vivía entonces en casa de sus padres Obatalá y Yemú, y junto a sus hermanos Ochosi y Elegguá. Ogún estaba enamorado de su madre y varias veces quiso violarla, lo que no consiguió gracias a la vigilancia que tenía de Elegguá. Ogún se las arregló para conseguir su propósito. Para su desgracia Obatalá lo sorprendió, antes de que este pudiera decir nada Ogún le dijo: Yo mismo me voy a maldecir, mientras que el mundo sea mundo lo único que voy a hacer es trabajar para la regla de santo. Entonces se fue para el monte sin más compañía que un perro, se escondió de los hombres y ningún oricha que no fuera Ochosi, su hermano el cazador, consiguió verlo. Trabajaba sin descanso, pero estaba muy amargado. Además de producir hierro se dedicó a regar afoché (polvos mágicos para hacer maleficios) por todas partes y el arayé (la tragedia) comenzó a dominar el mundo.

Fue entonces cuando Ochún se metió en el monte, lo atrajo con su canto y la miel de la vida. Ogún siguió trabajando pero perdió la amargura, no volvió a hacer el afoché y el mundo se tranquilizó, to' el mundo en aquel tiempo vivía al revés. Se dice que cuando salió del monte Ochún lo llevó hasta Olorun quien lo amarró con una cadena enorme, pero esto es un cuento, qué cadena podría ser más fuerte que la miel de Ochún.

16. «El origen de los males del mundo»

Ensambimpungo (Dios Todopoderoso) vivía solo en munansulo (cielo) y un día creó a entoto (la tierra) y a los bantu (hombres). Pero para tenerlos más cerca y poder sentirse acompañado creó también un árbol sagrado: encunia-ungundu (la ceiba). Este árbol servía como una especie de escalera y les advirtió a los hombres que era un palo muy sagrado, que debían cuidarlo mucho

ya que era el camino para llegar a su casa en munansulo. El mundo estaba lleno de paz, había felicidad y todos se llevaban bien. Pero el hombre siempre es el hombre, se aburrió, y entonces ensambi enseñó a todos el canto y el baile, pero junto al canto y al baile les dio el instrumento musical que los acompañaba: el engoma (tambor).

Entonces comenzaron aquí los problemas y las discusiones. El tamaño y la calidad del engoma causaron muchas disputas. Las mujeres, por un lado, decían que tenían que hacerse bien grandes, poderosos; los hombres intentaban e intentaban, pero nunca lograban satisfacer los deseos de las mujeres. Fue cuando ellas propusieron hacer el engoma con el árbol sagrado: la ungradu. Los hombres talaron la ceiba e hicieron un enorme tambor cuyos sonidos hacían temblar toda la tierra.

La entoto se arrugó y nacieron las montañas. Ensambi quiso saber la causa de aquel gran ruido y mandó a mayimbe (aura tiñosa) a que trajera el instrumento hecho con el árbol sagrado. Se dio cuenta de que los hombres habían desobedecido sus órdenes pues habían talado el árbol sagrado, hizo sonar a engome y produjo los truenos.

Desde entonces los hombres no ven a ensambi y este se alejó de los bantu desobedientes. Los humanos perdieron el bienestar, aparecieron las enfermedades, la muerte, y la obligación de trabajar para ganarse la vida. El alejarse de ensambi ha sido la causa de los males que tiene el mundo.

17. «De cómo Yemayá le ganó a los demás orichas»

Yemayá es una negrita prieta. Es la única negrita prieta dentro de los orichas, pero por ser negra y mujer era la discriminada. Y ella se sintió muy humillada porque todos los orichas decían: mira esa negra prieta, y la querían poner de esclava. Y entonces ella dijo:

- Bueno, ya que yo no puedo vivir entre los orichas porque me discriminan porque soy negra y mujer, yo les voy a hacer ver a ellos que me necesitan a mí. Que yo, la negra, soy necesaria.

Y por eso se metió en el mar, y cerró el mar y los canales de agua. No se podía entonces coger agua, no podían cocinar, echarle agua a las siembras, lavar la ropa. Nada. Los orichas se estaban muriendo y fueron con Olofin:

- ¡Ay, Olofin! ¿Qué hacemos? Las cosechas no se dan. ¿Cómo vamos a vivir? Nos estamos muriendo de hambre.

Olofin les dijo:

- Bueno, ya Yemayá se cansó de ustedes, la estaban discriminando. Ahora van a tener que darle mucha ofrenda al mar, van a tener que hacer mucha ceremonia. Vayan con ofrendas de melón, que es una de las frutas predilectas de Yemayá, muchas frutas, muchas ofrendas.

Y fueron al mar todos los orichas con ofrendas, llorando, suplicando. Yemayá los humilló y entonces ellos reconocieron su error. Yemayá les dijo:

- Les voy a abrir el mar porque me dan pena, pero quiero que ustedes sepan que yo, como oricha, siendo mujer y negra, también tengo en el panteón yoruba mi lugar. Ustedes necesitan de mí y yo tengo un valor.

Desde entonces los orichas dejaron tranquila a Yemayá, y Yemayá tuvo el lugar que merece en el panteón de los orichas.”

18. «El concurso de las aves»

Olofin convocó a un concurso para que participaran todas las aves del mundo y así premiar a las más bellas. El loro que se jactaba de ser el más hermoso por tener las plumas del color del arcoíris, levantó la envidia de los demás, y decidieron irse a un brujo para que les prepararan un afoché (polvos mágicos), soplarían sobre el loro cuando este se dirigiera al concurso. El loro efectivamente sintió muchos mareos, fatigas, desmayos y tomó por un sendero equivocado donde se encontró con Eleguá, quien al intuir la maldad de las otras aves le hizo ebbó en el río y lo llevó a Olofin contándole lo sucedido.

Olofin siempre justo le dio el premio al loro e hizo que sus plumas (koidé) se convirtieran en talismanes para contrarrestar los polvos y quedaran como insignias y atributos en todas las ceremonias religiosas.

Desde entonces al loro se le recuerda en un canto que dice:

Igbá de yewá koité

Igbá de yewá koité

Bobbó eyé mabbó

Igbá de yewá koité

19. «Una historia triste»

En un río vivía una muchacha llamada Cosita. En la otra margen del río que separaba su pueblo de otro vivía un joven guerrero y agricultor que estaba muy enamorado de ella. Un día en que fue a visitarla el río estaba crecido y él desesperado le ofreció frutas y viandas para que lo dejaran pasar. Para su asombro el río decreció para que el muchacho pudiera pasar a pie. Esto sucedió muchas veces y un día el joven invitó a Cosita a ver sus campos de hortalizas. Distraídamente cuando cruzaba el río él llamó por su nombre a Cosita y el río subió y se la tragó. El agricultor desesperado se había olvidado de la promesa que le había hecho al río Ochún y acto seguido se suicidó.

20. «Obbara (mentiroso)».

Había un leñador que estaba aburrido de cortar leña y criar animales. Tan aburrido estaba que decidió irse a un pueblo lejano donde vivían unos parientes. Al llegar al pueblo, después de un fatigoso viaje, decidió que su forma de ganarse la vida iba a ser diciendo mentiras. Todos los días se sentaba sobre una roca que daba al mar y pensaba en las mentiras que iba a decir. De esta manera le vaticinó al pueblo que si se acostaba temprano amanecía rico. Dio la casualidad que esa noche el mar se reveló en grandes olas y tiró hacia el pueblo un tesoro de barcos hundidos. Al levantarse el pueblo y verse rodeado de riquezas, escogió al mentiroso como su rey y este no tuvo que trabajar más. Por eso hay un refrán que dice: Al que madruga, Dios lo ayuda.

21. «Ochún Ibbó Akuora».

Ochún Ibbó Akuora es la reina de las codornices. Ochún vivía en un pueblo donde todos la maldecían, la criticaban por su forma de ser, de vestirse, por su forma de atraer a los hombres. Un buen día salió corriendo por todo el pueblo y le ripearon la ropa y la dejaron completamente desnuda. Entonces los pescadores que allí estaban le tiraron una red y las codornices que estaban

volando se quitaron las plumas y se la tiraron. Entonces la cubrieron de plumas y de esa forma Ochún salió airosa. Desde entonces se le recuerda como Ibbó akuora, que es la codorniz.

22. «Oddí (El hueco, el hoyo)»

Cuentan que antiguamente los muertos no se enterraban sino que se envolvían en sábanas y se ponían debajo de un árbol. Una mujer, que le era infiel al marido acordó hacerse la muerta para que la pusieran debajo del árbol y así poder escapar con el amante. De esta forma lo hizo y por la noche él la zafó de la sábana y se fueron huyendo hacia otro pueblo. Pasaron algunos años y un día se enteró el que era su marido de que estaba vendiendo ekó (tamal de harina) en la plaza y entonces mandó al hijo. Cuando este fue a comprar el ekó vio a una mujer vendiéndolo y enseguida la reconoció como su madre y vino a decírselo al padre que la madre estaba vendiendo ekó en un pueblo determinado. El hombre la fue a buscar y se enteró de lo que había hecho para escapar. La mató, abrió un hoyo y para que no pudiera salir la enterró. Desde entonces se entierran los muertos en la tierra.

23. «Oyá y Changó»

Oyá estaba casada con Ogún, pero se enamora de Changó y este la rapta. Un día Changó se metió en una fiesta y allí lo atraparon, lo dejaron preso y le dieron siete vueltas de llave. Él había dejado su pilón en casa de Oyá y esta al ver que pasaban los días y Changó no venía cogió pilón y lo movió. Entonces ve que Changó estaba preso y empieza a cantar:

Centella que bá bené

yo sumarella sube

Centella que bá bené

yo sube arriba palo.

Nada más que dijo eso se formó en el cielo un siete y la centella entró allí donde lo tenían preso y acabó con todo. Quedó libre Changó y vino Oyá en un remolino y se lo llevó y lo libró de la trampa que Ogún le había hecho. Changó vio que Oyá usaba la centella y desde allí comenzó a

respetarla. Entonces cuando hay bronca se unen ella y Changó. Oyá con dos espadas y la centella y Changó con los rayos y la espada. Por donde pasan ellos no queda ni agua.

24. «La oreja de Obba»

Changó tenía muchas mujeres, aunque su preferida era Ochún. Una de esas mujeres que tenía era Obba, que ve que entre Changó y Ochún había mucha unión. Un día se acerca a Ochún para que esta le dijera cuál era el secreto para que Changó se fijara en ella por encima de todas. Ochún le dice que a él había que prepararle una buena comida con ingredientes que a él le gustaran mucho. Le dijo: «Ven después que yo te voy a enseñar» Cuando Obba regresó Ochún traía puesto un pañuelo amarillo en la cabeza que le tapaba las orejas. Le dijo que tenía que hacerle una sopa con setas, pero que esas setas no eran más que las orejas humanas. Le hizo saber que Changó quedaría encantado con este delicioso plato.

Cuando le tocó a Obba atender a su esposo Changó llega a la casa y la ve extraña con un pañuelo en la cabeza:

-Mira esa sopa que te preparé, tiene una seta pero esa seta es una oreja humana.

Changó no se comió nada y se asqueó al ver dentro de la sopa la oreja de Obba.

Desde ese momento Obba al ver que Changó la despreciaba se fue al cementerio y está considerada como la mujer amante y dedicada. Se encuentra en el cementerio junto con Yewá y Oyá cuidando todas las tumbas.

25. «El perdón de Obatalá»

Obatalá se enteró que Ogún quería fornicar con su mamá y mandó a matar a todos los varones. Cuando Changó nació Elegguá se lo dio escondido a Dadá, su hermana mayor para que lo cuidara y cuando nació Orula Elegguá lo enterró debajo de una ceiba y allí le daba comida.

Un día Obatalá enferma y Elegguá busca a Changó: «Changó papá enfermó» y este lo cura. Entonces Elegguá le dice a Obatalá que Changó lo había salvado que por favor lo perdonara y entonces consigue que Obatalá liberara de la muerte a sus hijos. Changó fue a la ceiba donde estaba Orula, la derribó e hizo un tablero y con licencia de Olofin le concedió a su hermano Orula el poder de la adivinación.

Desde entonces Orula es el dueño del tablero, es el que mira el futuro y el intérprete del oráculo de Ifá.

26. «Los perros de San Lázaro»

San Lázaro era leproso, tenía el cuerpo cubierto de llagas, estaba casi desahuciado y fue a ver a Elegguá para que lo viera. Pero este le dijo que tenía que ir a casa de Orula para que le bajara el tablero. Cuando llegó a casa de Ifá este le cogió asco, por la lepra. Entonces a mucho rí y ruego de Elegguá es que Orula lo mira y le tira el tablero y sale que iba a ser rey, que un hombre como él, con esas características lo estaban esperando para que se hiciera rey en tierras arará. Va por el camino y se encuentra con Ogún guerrero que le presta unos perros para que lo acompañen. Por eso es que los perros que usa Babalú Ayé no son de él son de Ogún, son dos perros que hablan que le enseñaron el camino a San Lázaro para que pudiera llegar a tierras arará.

Anexo II Tabla con los datos de los informantes.

Informante	Sexo	Edad	Raza	N. de escolaridad	Status religioso	entrevistador	Procedencia de la narración	Geografía	Fecha de la entrev.
Leoncia Marín.	F	85 años	negra	Primaria.	creyente	José García González	bantú	Sancti-Spíritus	mayo-1970
Maximiliano Baró Céspedes.	M	83 años	negra	Secundaria Básica	Jefe del Cabildo «San Manuel y sus descendientes.»	Mayuly Aguilar López	arará	Jovellanos, Matanzas.	enero-1994
Mercedes González Morales	F	50 años	negra	se desconoce	creyente	Mayelín Martínez	yoruba	Santa Clara	abril-1997
José Quintana Cañizares.	M	37 años	blanca	Preuniversitario	creyente	Dania Trujillo	yoruba	Santa Clara	abril-1997
Tata (no ofreció el nombre)	M	62 años	negra	se desconoce	Santero mayor. Hijo de Changó.	Mónica Navarro Yepis	yoruba	Sancti Spíritus.	abril-1997
Martín Pérez	M	42 años	negra	se desconoce	creyente	Marta Rita Águila	yoruba	Santa Clara.	abril-1997
Ricardo	M	45 años	blanca	se desconoce	practicante	Rawles Hernández González.	yoruba	Santa Clara.	abril-1997
Roberto García	M	50 años	negra	Secundaria Básica	creyente	Yaneskis Gutierrez	yoruba	Sancti-Spíritus	abril-1997.
Benito F. García.	M	45 años	mulato	Primaria.	creyente	Gema Valdés Acosta.	bantú	Sagua la Grande.	Sept-1998.
Idolidia Valle	F	52 años.	negra	Secundaria Básica	creyente	Gema Valdés Acosta.	yoruba.	Placetas.	abril-2008
Mariano	M	56 años	negra	Primaria.	practicante	Eyleen Prieto Sánchez	yoruba.	Santa Clara	nov-2011.
Lenin Flores Márquez	M	51	blanca	Universitario.	practicante	Eyleen Prieto Sánchez	yoruba.	Caibarién	enero-2012
14.Emiliano	M		negra	Primaria.	practicante	Eyleen Prieto Sánchez	yoruba	Caibarién	enero-2012
9.José Ramón Super Rojas	M	56 años	blanca	Universitario. Licenciado en Letras.	Santero. Hijo de Yemayá	Eyleen Prieto Sánchez	yoruba	Caibarién.	ene-12

