

# *Bantuismo y voces Bantu en la obra de Fernando Ortiz: una aproximación crítica*

Jesús FUENTES GUERRA y Grisel GÓMEZ GÓMEZ

Licenciados

## **I. Introducción**

Amplia es la gama de manifestaciones humanísticas en las que puede ubicarse la obra de Fernando Ortiz. En casi todas las ramas de las ciencias sociales participan sus artículos y ensayos de carácter jurídico, etnográfico, arqueológico, lexicográfico, musicológico, folclórico, etc. No sin razón se afirma que los antecedentes culturales, la complejidad psicológica y los procesos económicos, históricos y sociales del pueblo cubano han sido estudiados y reflejados con meritorio nivel de fidelidad por nuestro polígrafo.

No obstante a ello, este trabajo pretende ser *eminente crítico* de uno de los aspectos de la obra ortiziana que para nosotros resulta bastante polémico. Nos referimos a los apuntes lingüísticos —especialmente sobre las voces bantu de los cultos afrocubanos y los bantuisms de la modalidad cubana del español— hechos por Don Fernando a través de toda su obra, tanto la específica lexicográfica, como la más general dedicada a la etnografía y a la musicología.

Para lograr este objetivo consultamos: *Los negros brujos* (1906). *Un Catauro de cubanismos* (1923), *Los negros curros* (1926-28), *Glosario de afronegrismos* (1924), *La africanía de la música folclórica de Cuba* (1950), *Los bailes y el teatro de los negros en el folclore de Cuba* (1951), así como *Nuevo catauro de cubanismos* (1974), entre otros ensayos de Fernando Ortiz. Los presupuestos etimológicos de este autor fueron comparados con las concepciones lingüísticas expuestas por los clásicos de la bantuística: W. Bleek, C. Meinhof, D. Westermann, C. Doke y M. Guthrie, entre otros, y con nuestros conocimientos de algunas lenguas bantu habladas en el África meridional. También nos basamos en las tesis reseñadas en nuestro libro *Cultos afrocubanos (un estudio etnolingüístico)*, publicado en 1994 y en nuestra obra inédita

*Al sur del Zambezi*. Los bantuisismos, y las voces bantu presentes en los rituales de origen africano y extraídos de los libros citados se analizarán según los diferentes planos y niveles de la lengua.

## II. Plano fonético y nivel fonológico

Basándose en las tesis de antropólogos y etnógrafos de filiación positivista como fueron el francés Ch. Letourneau (*La psychologie ethnique*), el alemán Waitz (*Antropologie der Naturvölker*) y el italiano Cesare Lombroso (*L'uomo bianco e l'uomo di colore*), entre otros, Ortiz expone la siguiente idea al valorar el plano fonético de la jerga peculiar de los negros curros:

«La *r* es enemiga de los negros. La dificultad en la pronunciación de la *r*, hasta el punto de llegar a su elipsis casi siempre, es característica del lenguaje de los negros de África en su tierra nativa, como después lo fue de los negros bozales en Cuba, de los ladinos y de los criollos y, en general, de todos los hijos de estas Indias denegridas. También se ha notado para las Antillas y la Guyana inglesa, donde los afroangloamericanos casi siempre suprimen las consonantes al final de vocablo y en especial la *r* (...). Refiriéndose a los lenguajes de los pueblos bantúes se ha dicho que las letras *l* y *r* son en ellos sonidos inestables que los negros confunden casi siempre al pronunciarlas. Hasta se llega a afirmar rotundamente que el sonido de la *r* no lo conocen en absoluto los congos. Tan poca importancia tiene esa consonante o fonema entre los negros, que tal parece que no existe en África según algunos. La pérdida de la *r* la observa hasta Lombroso en el lenguaje francés-criollo que se habla en Haití, y la atribuye a la influencia africana»<sup>1</sup>.

Para avalar estos criterios el autor recurre al filólogo inglés H. H. Johnston (*A Comparative study of the Bantu and Semibantu Languages*):

«La *l* entre los bantúes es alveolar y se intercambia con tanta frecuencia que muy poca distinción puede hacerse entre ambas letras al transcribir algunos idiomas. Una persona puede usar la *r* y otra la *l*, al pronunciar la misma palabra sin salir del mismo clan o tribu»<sup>2</sup>.

La aseveración concluyente de que «la *r* es enemiga de los negros», puede acercarse a todo un grupo de conceptos racistas acerca de la cultura africana. Y resulta falsa. Aunque ese no fue el espíritu que llevó a Ortiz a proponer

<sup>1</sup> *Ensayos etnográficos*. Ed. Ciencias sociales, La Habana, 1984, págs. 79-162. O también, *Los negros curros*. Ed. Ciencias sociales (edición póstuma), La Habana, 1986, págs. 75-76. En forma de artículo se publicó por primera vez en la revista *Archivos del folklore cubano*, entre 1926 y 1928.

<sup>2</sup> Citado por ORTIZ en *Los negros curros*, pág. 76.

tamaño disparate, sino su conocimiento deformado por ciertas lecturas (reseñas etnográficas, crónicas de viajes, diarios de exploradores, etc., de autores vinculados a la corriente positivista) que tratan sobre algunas etnias de la cuenca congoleña y otros pueblos bantu y sudánicos. El material lingüístico, consultado a la sazón (1920-30) por Ortiz, se caracteriza, en la mayoría de los casos, por enfoques empíricos que casi siempre conducen a generalizaciones desacertadas. Y la generalización, a menudo, ha sido desafortunada en lo referente al África negra. Por ejemplo, si los autores de este artículo se remitieran a sus observaciones empíricas sobre los grupos étnicos asentados en Mashonaland pudieran perfectamente afirmar todo lo contrario (a lo expresado por Ortiz), es decir, que como los Shonas (manyika, korekore, karanga, zezuru y ndau) no realizan la lateral *l*, y sí la vibrante *r* (lo mismo ocurre con los kikuyo), los bantu o los negros en general son enemigos de las *l*. Pero si nos trasladamos para Zululand o Matabeleland, coincidiríamos con los puntos de vistas orticianos. Mas al llegar a la tierra de los bavenda o de los ambosi (mbochi), entonces habría que concluir que los bantu poseen ambos fonemas *r* y *l* en su carta fonética. En realidad ocurre que, según las leyes de la lingüística bantu, un cambio de *r* por *l* o viceversa constituye un cambio de idioma, no un problema étnico, ni mucho menos tribal, aunque en determinada aldea, pudiera haber uno o dos negros que, por algún defecto de sus órganos de fonación, no articulen con nitidez estos sonidos. La lingüística clásica bantu y, sobre todo, la fonología comparada arrojan luz sobre esta problemática. Resulta interesante consultar las siguientes obras: *Grundriss einer Lautlehre der Bantu sprachen* (C. Minhof, 1898), *Introduction to the Phonology of the Bantu Languages* (C. Meinhof, 1932), *Die westlichen Sudansprachen und ihre Beziehungen zum Bantu* (D. Westermann, 1927), *Outline Grammar of Bantu* (C. Doke, 1943) *The Bantu Languages of Africa* (M. A. Bryan, 1959), *Bantu Origins* (M. Guthrie, 1962)<sup>3</sup>. Por último presentamos algunos ejemplos en shona (lengua que no posee la lateral *l*) y en ndebele (idioma que carece del fonema vibrante *r*): *kurarara/ukulala* («dormir»), *kumirira/ukumelela* («esperar»), *-vhura/vula* («abrir»), *-vhara/-vala* («cerrar»), *mari/mali* («dinero»). Los venda, en cambio, tienen ambos fonemas en su idioma; *muhuluri* («algo negro»). A ningún vendaparlatante se le ocurriría decir «muhuruli», «muhululi» o «muhururi» para expresar la misma idea, pues el disparate provocaría hilaridad en el oyente. En las lenguas bantu que poseen ambas alveolares (*r* y *l*), éstas son fonemáticas; es decir, un intercambio de ambas puede constituir un cambio de significado. Por ejemplo, en la cuenca congoleña, *ikolo* significa «ayuda» e «ikoro», «familia». No es lo mismo para los ambosi (mbochi) o para los makwa, que no

<sup>3</sup> Consúltense además *Cultos afrocaribeños* de Jesús Fuentes y Grisel Gómez. Ed. Ciencias sociales, La Habana, 1994, pág. 3-4.

tienen ninguna vocación de caníbales, comerse una yuca que comerse una familia<sup>4</sup>.

### III. Nivel morfosintáctico

Al analizar algunos supuestos bantuisimos de la modalidad cubana del español y otras voces de origen bantu presentes en los cultos afrocubanos, Don Fernando Ortiz recurre a un procedimiento de análisis morfológico ajeno al modelo léxico con el cual esas lenguas del África centromeridional estructuran sus palabras, y por tanto muchas veces, proponen etimologías o significados erróneos. Véase lo que nuestro autor apunta sobre el vocablo «jimagua»:

«El culto de los gemelos es muy extendido en África, no sólo en Dahomey, donde se dice *kokovi*, como señala Price Mars; sino en Yoruba (*ibedyi*) y también entre los bantús. De estos procede la voz *jimaguas*, muy usada en Cuba (jimagua se forma de *jima* “preñez” y *akus* “compañero”, o sea “compañero de embarazo”). Pero el vocablo afrohatiano *marasá* en las formas *basá*, *wasá*, *pasá*, etc., es la más extendida para significar «gemelo», particularmente en los idiomas que fueron hablados por los negros antillanos. Así, en Angola, Congo y Loango se dice *basá*, con diferentes prefijos; en el norte y noreste del Congo central se dice *ma-asá*; y por el oeste del Camerún y la Guinea española, como en el lenguaje de bambuku se pronuncia *muwasá*, y en el duaba *mawasá*»<sup>5</sup>.

La palabra «jimagua» no puede estar compuesta por los dos lexemas bantu (*jima* = preñez; *akua* = compañero) mencionados por Ortiz, porque procedimiento de formación de palabra por composición (*jima* + *akua* = jimagua) no es propio de las lenguas de ese tronco lingüístico, las que, esencialmente, construyen su léxico a través de la derivación. Un sustantivo bantu está formado por un solo lexema (portador de la sustancia predicativa o significación) y diferentes formantes o morfemas relacionales y derivativos, generalmente prefijados a la raíz. Estos morfemas, imprescindibles para la formación sustantival, expresan diferentes relaciones, como son las de clases, número, diminutivo, aumentativo, aspectivo, etc. Analícese estos ejemplos en protobantu:

*muntu*: «hombre», «persona» (*mu*: clase nominal 1, marca morfemática de personificación, singular; *ntu*: lexema)

*bantu*: «hombres», «personas» (*ba*: clase nominal 2, marca morfemática de personificación, plural; *ntu*: lexema)

<sup>4</sup> Ibidem, págs. 32-34.

<sup>5</sup> *La africanía en la música folklórica de Cuba*. La Habana, Ministerio de Educación, 1950.

*kamuntu*: «hombrecito» (*ka*: clase nominal 12, marca morfemática de diminutivo; *mu*: formante de personificación, singular; *ntu*: lexema)

Para derivar sustantivos de verbos, los bantu casi siempre se valen de dos afijos, uno prefijado y otro sufijado al lexema, formándose así nuevas palabras. Las clases nominales 1, 7 y 11 son muy productivas en este sentido. Obsérvese estos en lengua shana:

*kurapa* («curar») *murapi* («curandero»)

*kugara* («sentarse») *chigaro* («asiento»)

*kuda* («amar») *rudo* («amor»)

*Ku* es morfema de infinitivo, *rap(a)*, *gar(a)*, *d(a)*, son lexemas verbales, mientras que la *a* final constituye la vocal temática. *Mu* (clase nominal 1) es un prefijo que indica persona, como se apuntó más arriba. *Chi-* (clase 7) caracteriza al morfema de cosas y *ru-* (clase 11) alude a las acciones que persisten en el tiempo, entre otros matices significativos. Los sufijos *i* y *o* marcan la sustantivación.

La reduplicación del lexema es otro proceder bantu para construir nuevas voces. Por ejemplo, en shona tenemos: *-diwa* («ser amado») *mudiwa-diwa* («filtro amoroso»); *mukuru* («grande») *mukuru-mukuru* («jefe», «persona importante»). Hay algunos vocablos que se han lexicalizado en determinados contextos para funcionar como carcas de género. Son lexemas que están sufriendo un proceso de morfogización. Tal es el caso de *-komana* («masculino») y *-sikana* («femenino»). *Mwana* significa «niño» o «hijo», sin especificación de sexo. Pero si se dice, en shona, *mwanakomana* se refiere al hijo (varón), mientras que *mwanasikana* es la hija (hembra). Lo mismo ocurre con los animales para los cuales se utilizan los sufijos (de procedencia lexemática) *-hono* («masculino») y *-hadzi* («femenino»): *shumbahono* («león»), *shumbahadzi* («leona»). Este fenómeno se manifiesta en muchas lenguas bantu del sur del Zambezi y del Limpopo; esto, por supuesto no quiere decir que en todas ocurra por igual.

El procedimiento propuesto por Ortiz que lo conduce a considerar la palabra jimagua como una composición bantu que significa «compañero de embarazo» sería correcto si se aplicara a las lenguas germánicas (aunque poco común por el sentido que expresa), ya que, por ejemplo, en alemán sería posible, constructivamente, la expresión nominal *Schwangerschaftspartner*, o en inglés *pregnancy-partner*, pretendiéndose dar tal supuesto significado<sup>6</sup>. Pero ni en las lenguas romances, ni en las bantu se concibe dicha estructura lexical. Siguiendo los modelos lexicales propios de estos últimos idiomas, un ahona

<sup>6</sup> *Schwangerschaftspartner* la interpretaría un alemán como «el esposo de la mujer que está embarazada», mientras que para un inglés *pregnancy-partner* sería «una mujer embarazada que coincide en el tiempo con otra u otras mujeres en el mismo estado».

diría *shamwari ye ponwa* («amigo de preñez»), mientras que un mukongo recurriría al giro *nkwa a jimi* —expresiones raras, pero posibles—, ya que, al igual que en español, en las lenguas de esta gran familia africana existe la forma analítica DETERMINADO + (PREPOSICIÓN) DE + DETERMINANTE para expresar el genitivo de pertenencia. Compárese estos ejemplos en dos idiomas de cuenca congoleña:

*Obia ya isala* (leng. mbochi) = «compañero de trabajo»

*Obia ya obirisi* (mbochi) = «compañero de embarazo»

*Ekoró a ngwe* (mbochi) = «piel de pantera»

*Mbisi a ngulu* (kikongo) = «carne de cerdo»

Aquí vemos que entre el primer término (el determinado) y el segundo (el determinante) hay un morfema relacionante (en este caso la preposición *de*) que sitúa un término (A) con relación a un término (B), según apuntara Pottier<sup>8</sup>.

En la segunda parte del párrafo citado, Ortiz logra hallar la etimología correcta de *marasá*, voz que utilizan los practicantes del culto vodú con el significado de «gemelos». La palabra proviene del protobantu *\*li-asa* (clase nominal 5) y tiene diferentes realizaciones en las lenguas de esa familia: *ma-asa*, *basa*, *pasa*, etc. Lo que sí no distingue el maestro son las diferencias entre los prefijos de las clases nominales que acompañan al lexema de este vocablo. Si es *basa* (*pasa*), clase nominal 5, se refiere al sustantivo «jimagua» de una manera genérica sin distinción de número. *Mu-wasa* (clase 1) menciona a uno de los gemelos, mientras que *ma-wasa* (clase 6) hace alusión a los dos mellizos o varias parejas<sup>9</sup>.

También es necesario rectificar otro desliz de Don Fernando. Si entre los *ewe-fon* del Benin y los *yorubas* de Nigeria el culto de los gemelos goza de

<sup>7</sup> Para algunos bakongo *nkwa* y *jimi*, son dos palabras que significan «compañero» y «preñez» respectivamente, pero que al aparecer unidas *jiminkwa* o formando la frase *nkwa a jimi* (supuestamente «compañero de preñez»), no significa nada.

<sup>8</sup> POTTIER, Bernard. *Introducción al estudio de la morfosintaxis española*. Ed. Pueblo y educación, La Habana, 1975.

<sup>9</sup> Hay otras dos versiones sobre el origen del vocablo «jimagua». Para Juan Luis Marín (*Papeles cubanos*, Ed. Atalaya, S.A., La Habana, 1943), esta voz, pronunciada por los ñáñigos como *mawa*, se deriva del duala (lengua africana arcaica, según este autor) *I-mawa*. La palabra está formada por el prefijo clasificador *I* (el cual alude a objetos que aparecen en pares, cantidades o volúmenes, etc.) antepuesto al lexema *mawa* (*I* + *mawa* = jimagua). Sin embargo, según Octavio Arriola Cantero, en «Origen y desarrollo de la palabra guamá» (*Revista de Arqueología Cubana*, nr. 4-5, dic., 1947) plantea que entre uno de los significados del término agua (*awa*) de oriundez maya es «árbol», «madera» o «vegetal»; de ahí se derivan las voces *guamá* («árbol envuelto o cubierto»), *majagua* («árbol de corteza dura»), etc. *Guamá* en sentido inverso, es decir, *magua*, quiere decir también «árbol escondido» y como, donde únicamente está envuelto el árbol es en la semilla, esto es lo que significa *magua*. Al anteponersele el prefijo *ji*, que significa dividido o doble, entonces comprendemos por qué nuestros indígenas llamaban a los mellizos «jimagua», o sea, «doble semilla».

gran aceptación (incluso han sido divinizados y hay deidades mellizas), en el sistema de creencias tradicional bantu no existe dicho culto (tampoco en la regla de palo monte). Por lo contrario, el alumbramiento de jimaguas (y cualquier parto múltiple) se considera entre estos últimos como algo anormal, impropio de la naturaleza humana, y las mujeres sacrificaban a sus hijos así venidos al mundo. Hasta tal punto esta práctica ha estado extendida que algunos países donde viven etnias bantuparlantes poseen leyes específicas que sancionan semejantes hechos.

Ortiz llama la atención sobre distintas variaciones en diferentes lenguas bantu del vocablo «jimagua» (*wasa, basa, pasa*, etc.) en el párrafo analizado, donde apunta de paso que dicha voz aparece con diferentes prefijos vinculados a una supuesta pronunciación, ya que «en el lenguaje bambuku se pronuncia *muwasá*, y en el duala *mawasá*».

Es evidente que nuestro etnólogo desconoce las funciones de esos prefijos clasificadores que los bantuidas llaman clases nominales. Esta categoría lingüística es el elemento caracterizador fundamental de los idiomas bantu, ya que todas las funciones morfológicas y sintácticas están determinadas por la pertenencia del nombre regente (independiente nominal) a una de esas clases. Muchas palabras se agrupan, según su significado, a un prefijo específico que es, a su vez, portador de ciertas sustancias semánticas. El plano fonético también es afectado puesto que en estas lenguas existen leyes especiales de elisión que se dan cuando concurren determinados sonidos del morfema clasificador con el lexema nominal: en Shona, por ejemplo, *va + eni = veni* («extranjeros»); *mu + oyo = moyo* («corazón»), etc.

Muestra del desconocimiento de nuestro polígrafo sobre esta característica esencial de las lenguas bantu son los siguientes párrafos. Aquí Ortiz analiza el significado de una fórmula de encantamiento pronunciada por un tatanganga o practicante palaro:

«*Nzangu* en Congo es “liturgia cantada de una reunión o palaver de brujos”, según Bentley. *Ma* es un prefijo aquí equivalente a “cosa”. *Mazangu* es, pues, “la cosa donde está el hechizo”. *Masango*, en el lenguaje de los congos y sus descendientes de Cuba, significa también “maíz”, la panoja de éste y las hojas que la envuelven. Parece ser voz formada por la raíz del congo *masa*, que allí significa “maíz”, según Bentley; y por el despectivo *ngo*, tan frecuente en el lenguaje popular de Cuba. La raíz *wasa* en el idioma congo puede ser la transformación de la indoantillana “maíz”, aceptada por los españoles y portugueses y llevada por ellos al África, junto con la alimenticia planta»<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. La Habana, Ministerio de Educación, 1951, pág. 62.

Primeramente Ortiz traduce el prefijo *ma* como «cosa», y después lo incluye como parte del lexema, al decir que la raíz *masa* en kikongo es una derivación de nuestro maíz. Ninguna de las dos proposiciones es correcta.

Al buscar el origen del término *masamba*, «mujer homosexual», en la jerga afrocubana, nuestro autor nos dice:

«También en el Congo, *sambila* es “subir, ascender, montar, saltar encima”, y *nsamba* “salto, subida” y el prefijo *ma* es artículo o “cosa, sustancia, algo”, etc. ¿Ser anormal que monta encima? Haga el lector las deducciones que crea posibles»<sup>11</sup>.

Aparte de la imaginación que hay que tener para poder arribar a la conclusión de que la lesbiana es algo que sube, salta, asciende y monta encima; sin ninguna otra referencia, por el «anormal» no aparece lingüísticamente por ninguna parte, *ma* no es «artículo», ni «cosa», ni «algo», aunque algo puede ser todo y viceversa.

Así se define el topónimo *mayombe*:

«En rigor debiera decir de *Yomba*, pues éste es el nombre primitivo del pueblo. *Ma* es vocablo que significa “rey”, y fue usado por los marines portugueses indebidamente como prefijo»<sup>12</sup>.

*Ma* no significa «rey», y es usado por todos los bantu *debidamente* como prefijo clasificador, es decir, como clase nominal 6.

Después de considerar a la «malanga» como una planta comestible en Loango, escribe lo siguiente:

«Esto hace suponer que *malanga* se derive de *Ma* + *loango*, nombre que antaño se dio al reino de Loango, como se dijo Mayomba por *Ma* + *Iomba*, *Manicongo* por *Mani* + *Congo*, etcétera. *Ma* en lengua de Loango significa “rey” y se antepuso como prefijo por los portugueses al verdadero nombre del país. *Malango* equivalía a *Loango*. Y *malanga* debió de introducirse en el lenguaje de los descubridores y negreros como adjetivo de Loango»<sup>13</sup>.

Además de traducir el prefijo *ma* como «rey», Ortiz utiliza un procedimiento detectivesco para descubrir una etimología (descabellado, por supuesto). Si un producto se consume en una región y hay ciertas semejanzas entre los sonidos de sus nombres (del producto y de la región), estamos en presencia, en el nombre del producto, del adjetivo de la región.

<sup>11</sup> *Glosario de afronegrismos*. La Habana, Imprenta El Siglo XX, 1924, pág. 330.

<sup>12</sup> *Ibidem*, págs. 333-334.

<sup>13</sup> *Nuevo catauro de cubanismos*. La Habana, Ed. Ciencias sociales, 1974, pág. 334-335.

Sin embargo la realidad es otra. Aquí *ma-* (clase nominal 6) expresa pluralidad (forma alternativa de *ba-*, clase 2). Los malango o maloango eran los habitantes del reino de Loango, así como los mashona son los que viven en Mashonaland, los manyika en Manikaland y los makwa representan a todos los miembros de ese subgrupo mbochi, etc., etc.

Después de algunas aproximaciones basadas en una formulación exteriorista, al acercarse a las palabras por la apariencia de sus grafemas y sonidos, nuestro etnólogo especula con voces que pueden tener significados diversos (el autor no los cita) con el objetivo de develar la etimología del topónimo *motembo*; entre otras menciona a *matamba*, *mutamba*, *montema*, *bembe* (!), *mojembo*, etc., etc.; y termina su análisis de la siguiente manera:

«Digamos además que la palabra *Mutembo* puede en el Congo ser descompuesta en *Mu*, prefijo que en ciertas regiones indica el plural, y *tembo*, que significa “príncipe, elefante, algo principal”»<sup>14</sup>.

El planteamiento de que el prefijo *mu-* significa plural «en ciertas regiones» corrobora los desaciertos de nuestro autor en la rama de la bantuística.

Al referirse a otra etnia hace este comentario:

«Los *Mumbala* son negros del Congo. Los hubo en Cuba desde antiguo y lograron formar cabildo y sociedad especial de socorros mutuos. Hoy se citan como congos *Ba-mbala* o *Mbala*, simplemente, pero se sabe que el prefijo *Ba* es análogo al *Mu* en su significación, según los pueblos congos»<sup>15</sup>.

Por supuesto esta última afirmación es incorrecta. *Ba*, clase nominal 2, es el plural de *mu*, prefijo clasificador 1. *Mumbala* significa «un miembro de la etnia mbala», mientras que *bambala* son dos o más mbala. Así ocurre con *mukongo/bakongo*, *musundi/basundi*, *munyaka/banyaka*, etc., etc. Al citar a este último pueblo, Don Fernando vuelve a considerar ambos prefijos (*mu/ba*) como equivalentes:

«Los *Munyacara* o *Munyaca* son negros del Congo. Los hemos hallado aquí en Cuba, en Vuelterriba. T. Athol Joyce los cita en la forma sinónima *Bu-yaca*»<sup>16</sup>.

Con los *musundi* le otorga otros significados al prefijo *mu*:

«Estos negros venían de una región del Congo, según Pichardo y de la Torre. Probablemente será una de las seis provincias en que los portu-»

<sup>14</sup> *Glosario...*, pág. 353.

<sup>15</sup> *Ibidem*, págs. 359-360.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pág. 362.

ses dividieron el Congo, llamada Sundi. La sílaba *mu* en el lenguaje de la parte meridional del Congo es un prefijo que, además de otros sentidos, expresa “el paso por algún sitio”, o equivale a la castellana “dentro” o “país”, como ya se ha dicho<sup>17</sup>.

La sílaba *mu* no significa «país» ni «paso por algún sitio». En las lenguas bantu hay tres clases nominales que formalmente llevan el prefijo *mu-*: La clase nominal 1, cuyo plural es *ba-* (clase 2) y ambas indican personas diferentes de diferentes categorías y condiciones, miembros de tribus o naciones, así como nombres derivados de verbos los cuales funcionan como agentes o pacientes de la acción verbal. *Mu-*: clase nominal 3, su plural es *mi-* (clase 4) y en su campo semántico entran los árboles, objetos característicos por su longitud, fenómenos atmosféricos y el resultado o instrumento de una acción verbal. Por último, tenemos el *mu-* locativo, clase nominal 18, que expresa uno de los matices señalados por Ortiz, es decir, «dentro de», pero en el caso de *musundi* lo correcto sería interpretar el vocablo como «un miembro de la etnia sundi», ya que la expresión «dentro del sundi» es bastante inusual. Véase estos ejemplos de las clases nominales 1/2 y 3/4, en diferentes idiomas bantu. En las dos primeras tenemos la oposición hombre/hombres y en las segundas, árbol/árboles:

	<i>clase 1</i>	<i>clase 2</i>	<i>clase 3</i>	<i>clase 4</i>
Protobantu:	muntu	bantu	muti	miti
shona:	munhu	vanhu	muti	miti
venda:	muthu	vhathu	muri	miri
stoho:	motho	batho	more	mere
swahili:	mtu	watu	mti	miti
zulu:	umuntu	abantu	umuthi	imithi
mbochi:	moro	baro	muere	miere
luganda:	omuntu	abantu	omuti	amiti
español:	hombre	hombres	árbol	árboles

Aquí puede pareciarse que la clase nominal 1 tiene las variantes *mu-*, *m-*, *umu-*, *omu-*, etc., de acuerdo a la lengua específica. Lo mismo sucede con su plural (clase 2) *ba-*, *va-*, *wa-*, *vha-*, *aba-*, etc. La clase nominal 3 posee formalmente los mismos prefijos que la primera, aunque su campo semántico es otro; mientras que la clase 4 varía en *mi-*, *me-*, *imi-*, *emi-*, etc., en relación con el idioma correspondiente.

En cuanto al prefijo *ma-*, traducido erróneamente por Ortiz como «rey», «cosa», «sustancia», «algo» y como parte integrante del lexema *masa* («maíz»), puede considerarse lo siguiente:

<sup>17</sup> Ibidem, pág. 363.

*Ma-*, clase nominal 6 es el plural de la clase 5. Esta última aparece generalmente con diferentes variantes del protobantu \**li-* o como prefijo con lexe-mas que comienzan con oclusivas sonoras o fricativas, las que al ser pluralizadas se ensordecen (*gumbo/makumbo* = pierna/piernas). Ambas clases aluden a objetos que aparecen en pares, cantidades o volúmenes; bultos, grupos, etc. En ellas hay también regiones y paisajes, tiempos y estaciones, personas y animales que inspiran temor, palabras de origen foráneo o préstamos lingüísticos y nombres derivados de verbos, indicando instrumento o resultado de la acción. Analícese estos ejemplos de la clase 6:

<i>amadolo</i>	(siszulu)	«rodillas»
<i>mesu</i>	(kikongo)	«ojos» ( <i>ma + isu = mesu</i> )
<i>malembe</i>	(tahivenda)	«objetos sagrados»
<i>malafu</i>	(kikongo)	«vino de palma»
<i>makono</i>	(chishona)	«colinas»
<i>mangwanani</i>	(chishona)	«la mañana»
<i>amaqanda</i>	(isindebele)	«huevos»
<i>mapere</i>	(shishona)	«hienas»
<i>mapolisa</i>	(isizulu)	«policía»
<i>masuika</i>	(kimbundu)	«piedras donde se pone la cazuela para cocinar»
<i>mambo</i>	(kikongo)	«agua»

#### IV. Nivel lexical y plano semántico

Desde el punto de vista léxico-semántico abundan las etimologías incorrectas en la obra de Fernando Ortiz. El autor propone significados de palabras bantu o préstamos de ese origen presentes en el español hablado en Cuba tomando como referencia los estudios comparativos de H. H. Johnston (sobre las lenguas bantu) y los diccionarios de W. H. Bentley y H. Craven, obras que presentan, independientemente de sus parciales logros filológicos, profundas lagunas culturales a la hora de trasladar determinados términos o conceptos de los idiomas bantu a la lengua inglesa. La problemática se agudiza aún más cuando nuestro etnólogo —que como se ha pretendido demostrar desconoce los patrones fónicos y los procedimientos morfológicos de esos idiomas africanos— interpreta y vierte esas supuestas traslaciones lingüísticas a nuestro español.

Para explicar la procedencia del vocablo *mojiganga*, el polígrafo acude a la voz *nganga*, término con el que se denomina al practicante palero de Cuba y un componente importante del sistema de creencias bantu. Al respecto el autor apunta:

«En lenguas bantúes *nga* o *nganga* significa “hichicero”, “brujo”, “adivino”, “sacerdote” y el “iniciado en los misterios de Ndembo”, viste aún hoy en forma ridícula y extravagante, con pieles de animales, cortezas y ramas de árboles, oculta la faz por máscaras horribles y pintado de colores chillones. El *nganga* en ciertas épocas y ceremonias danzaba frenéticamente y profería frases ininteligibles para atraer la lluvia, alejar el rayo, espantar el diablo, ahuyentar la enfermedad, conjurar y hacer horóscopos, etc. Y otras veces golpeaba en ese frenesí con ramas de árbol o rabos de animal, a los espectadores incautos. Los iniciados de *Ndembo* recorren aún hoy los pueblos, pegando, robando, brincando y haciendo creer que son seres del otro mundo. Creemos innecesario documentar estas afirmaciones con notas bibliográficas, que podrían ser nutridísimas»<sup>18</sup>.

Esta versión folclorizada (por el tomo de la reseña) del *nganga* bantu tiene muy pocos elementos comunes con el practicante de la medicina tradicional africana. Es decir, que esta forma de expresión (*nganga*), propuesta por Don Fernando, no se corresponde, casi en su totalidad, con sus formas de contenido. En este caso, como diría Pottier, los rasgos pertinentes sémicos señalados por Ortiz: «hechicero», «brujo», «sacerdote» e «iniciado en los misterios de Ndembo», entran en contradicción, no sólo con el contenido del lexema (*nganga*), sino con el contenido semántico de toda la palabra dentro del referente cultural bantu<sup>19</sup>. Dicho de otra manera, el *nganga* africano no es hechicero, ni brujo, ni sacerdote, ni iniciado en ningún misterio.

Esta voz se deriva del protobantu \**nyanga* y significa «cuerno», porque entre los yerberos africanos es usual poseer vasijas hechas con la cornamenta de algunas especies de cérvidos. Estos recipientes los utilizan para guardar polvos medicinales, ungüentos, brebajes, etc. El término se desplazó del receptáculo al practicante (contrariamente a lo expuesto por Lydia Cabrera)<sup>20</sup> y de ahí provienen las diferentes derivaciones de este vocablo: *inyanga* (zulu), *nyanga* (tsonga), *ngaka* (sotho) *ngaga* (lobedu), *nganga* (venda; y muchas etnias de la cuenca congoleña: mboosi, kongo, etc.), *mganga* (swahili), *n'anga* (ahona), etc., etc. Con esta palabra muchos grupos designan al yerbero o curandero tradicional, reservando para el adivino la voz proveniente del *Urbantu* \**goma*, «tambor». La elección de este lexema se justifica en tanto que el acto adivinatorio es precedido o inducido, algunas veces, por toques de tambor o de algún otro instrumento de similar factura. En el área bantu existen varias derivaciones de este término: *isangoma* (zulu), *mokomo* (sotho), *mungoma* (venda), *mungome* (lobedu), etc., etc. Sin embargo, otros grupos no discriminan terminológicamente las dos funciones principales del «médico» bantu, la adivinación y la cura de las enfermedades, y por tanto, los ahona, bakongo, mbo-

<sup>18</sup> *ibidem*, pág. 343.

<sup>19</sup> POTTIER, Bernard. *Lingüística moderna y filología hispánica*. Ed. Gredos, Madrid, 1970.

<sup>20</sup> CABRERA, Lydia. *El Monte*, La Habana, 1954, pág. 118.

si, swahili, etc., utilizan la variación correspondiente a su idioma del \*nyanga, arriba descrito; tanto para el oráculo como para el curandero tradicional.

A diferencia del *nganga*, médico-advino o yerbero, quien es el encargado de proteger la salud (física o espiritual) de los miembros de la comunidad, hay otro agente humano en el África bantu cuya función consiste en hacer daño, agredir o matar mediante operaciones mágicas. Esta persona es la bruja o hechicero (mencionados por Ortiz) que lingüísticamente se expresa mediante el protolexema \*muloi (plural \*baloi) y todas sus variantes: *muloyi*, *muroyi*, *muroi*, *mloi*, etc. Esta es una nominalización del verbo *kuloya* o *kuroya* que significa «embujar», «hechizar». Si tenemos en cuenta lo aquí reseñado, Don Fernando no tiene razón al considerar al *nganga* como brujo o hechicero; ya que sus funciones son antagónicas, y por ende se excluyen. Mientras que las *baloi*, casi siempre mujeres, llevan a cabo una misión antisocial, clandestina, oculta; y, por esa razón, son perseguidas, rechazadas, golpeadas; el *nganga* — puede ser hombre o mujer — es respetado, querido, e imprescindible para la salud social y humana. Este último oficia libremente y es consultado en todo momento en que ocurra un cambio, transitorio o definitivo, en la salud de un individuo, incluso en caso de que éste muera<sup>21</sup>.

Nuestro autor califica (en el párrafo citado) la forma de vestir del advino como «ridícula» y «extravagante», cuando, realmente, lo que usan estos practicantes africanos son sus trajes tradicionales, los cuales, de una forma u otra, con diferentes o semejantes colores, con menos o más adornos, han aparecido en todos los espacios culturales de la humanidad. Los *nganga* no llevan «máscaras horribles» ya que con ellas huyentarían a su clientela, y, mucho menos, ejecutan «danzas frenéticas».

Posiblemente, Ortiz lo confunde con un «hacedor de lluvia», médium tribal conocido como *mhondoro*. *mhondolo*, *shumba*, *sumba*, *simba*, etc.; palabras que significa «león», ya que, según las creencias ancestrales, cuando un rey o jefe de comunidad muere, su espíritu se «deposita» transitoriamente en el cuerpo de un león o su cachorro, hasta que decida «poseer» a alguien de la tribu, quien se convierte entonces en «hacedor de lluvia». Durante las ceremonias comunales, la voz del espíritu habla a través del médium en un idioma bantu arcaico u otra lengua (la del antiguo rey), por lo que Ortiz, erróneamente, creyó que el *nganga* «profería frases ininteligibles». Es probable también que nuestro etnólogo trocara la personalidad del advino con la de un *shavi* (*shabe*, ¿o iniciado en los misterios de ndembo?) quien es el médium de un espíritu periférico (o de un extranjero), el cual en una ceremonia de carácter lúdico divierte a los miembros de su aldea con graciosas ocurrencias, después de ser poseído por la entidad. En este tipo de fiesta hay toques y bailes, así

<sup>21</sup> Consúltese al respecto: *Cultos afrocubanos: un estudio etnolingüístico*, de Jesús Fuentes y Grisel Gómez, Ciencias Sociales, La Habana, 1994.

como comidas tradicionales y libación de la bebida ritual. Pero, aunque el *shavi* le otorgue a su materia humana elegida una habilidad específica: bailar, tocar tambor o *mbira* (marímbula), adivinar o curar, etc., el *nganga-shavi* jamás «golpeaba con ramas de árbol o rabos de animal a los espectadores incautos», ni nunca recorría los pueblos «pegando, robando, brincando y haciendo creer que son seres del otro mundo», como Don Fernando interpretara de las crónicas de algunos viajeros.

Además de *mhondoro*, espíritu del fundador del clan, y del *shavi*, entidad periférica; otro componente del sistema de creencias de los bantu es el *muzimu* (pl. *vazimu* o *mizimu*), quien es el protector de la familia y se expresa a través de un médium familiar, conocido en algunos idiomas como *avikiro*. Sin embargo, para Ortiz es un «diablo», «duende», «fantasma» o «bestia feroz»; consúltese para corroborar esto la papeleta «sirimbo» en el *Nuevo catauro de cubanismos*. págs. 448-52, donde, entre otras cosas, se apunta:

«"Diablo" se traduce por *mzimu* y *mawamba* en los lenguajes de Wuyamwezi. *Mazimwi* entre los kimoita del grupo Zangián (...). *Muzimu*, *izimu* e *idzimu* en las lenguas usagara-ugogo (...). *Cimwe* y *musizimu* en el grupo Tanganica (...). *Umsimu* y *umuzimu* entre los del noreste de Nyasa (...). *Mzimu* entre los cuambo de Mozambique (...). *Muzimu* al sur de Rodesia (...).

Más abajo anota:

«"Duende" se expresa por *mswamba* y *zumi* entre los negros de Wuyamwezi (...) *Omusambwa* entre los lunyara de Nyasa (...). *Muzimu* entre los sambala y bondei del Kilimanyaro y Usambara (...). *Msimu* en los lenguajes usagara-ugogo (...). *Musimu* en los del grupo Tanganica (...). *Umuzimu* entre los del noroeste de Nyasa (...). *Muzimu* en Mozambique (...). *Dsimu* entre los cipodzo del Nyasa (...). *Muzimo* en el oeste de Mozambique (...).

La voz «moringa» (véase dicha papeleta en el *Glosario de afronegrismos*, pág. 351) el autor la hace derivar de *morimo*, que, a su vez, es una derivación de *muzimu*, dándosele también el significado de «diablo». La mayoría de estas «traducciones» han sido tomadas por Ortiz de la obra de Johnston, quien, indiscriminadamente, solía interpretar muchos vocablos bantu como «diablo», «duende» o «fantasma», conceptos muy comprensibles para el mundo occidental de tradición judeocristiana, pero que no funcionan de la misma manera en el mundo bantu, donde no existen ni dioses, ni diablos, en el sentido que el filólogo inglés y el etnólogo cubano les han querido dar. Al decir de Hejelslev, aquí se rompe la presuposición recíproca entre el plano de la expresión y el plano del contenido, ya que no hay solidaridad entre los fúntivos *muzimu*-diablo, *muzimu*-duende, *muzimu*-fantasma<sup>22</sup>. Las mismas (falsas) traslaciones

<sup>22</sup> HEJELMSLEV, Louis. *El Lenguaje*. Ed. Gredos, Madrid, 1968.

pueden hallarse en las papeletas «coco», «cocoricamo» y «macaco» del glosario citado. Sin embargo como se puede apreciar en los trabajos sobre el *Urban-tu* de Carl Meinhof y Malcolm Guthrie, la palabra *muzimu* (y todas las demás variantes; *mudimo*, *mudzimu*, *modimo*, etc.) proviene del protobantu *\*mulimu*, voz que constituye una nominalización del verbo *\*kulima*, «expirar», «fene- cer», pero no como dice nuestro polígrafo, de la raíz *-rima* que significa «arar». El famoso «diablito de los abacuas íreme o ireme» es también otra forma bantu derivada del vocablo aquí descrito.

*\*Mulimu* (*muzimu*, etc.) significa «ancestro», espíritu protector de la fami- lia, como ya arriba anotamos. Él es quien vela por el bienestar y la salud de su progente, y castiga, a su vez, cuando sus hijos se olvidan de sus muertos o cometen violaciones de los tabúes ancestrales.

Muchas son las etimologías (o más bien traducciones) erróneas que nues- tro autor les ha dado a supuestos bantuismos de la modalidad cubana del espa- ñol. Por ejemplo, en la palabra «macaco» (págs. 282-95) del *Glosario*) cree haber descubierto que los bantu tienen la misma palabra para «mono», «mano» y «ave», y que este supuesto vocablo (macaco o coco) significa «fantasma», «duende» y «diablo»; no obstante, *\*-gko* («mono»), *\*-oko* («mano») y *\*-uku* («ave») representan lexemas bien diferenciados, ya que hasta en las lenguas en que sus grafemas coinciden: *kuku*, *kwkw* o *koko* (para las tres palabras), sus tonemas no son idénticos, y, por supuesto, ni mono, ni mano, ni ave, nada tie- ne que ver con duende, fantasma o diablo.

Con estos ejemplos finalizamos este estudio. Otras voces (analizadas) pue- den hallarse en *cultos afrocubanos...* (obra citada) y en *Al sur del Zambezi* (obra inédita) de los autores de este artículo.

## V. Conclusiones

Como se ha demostrado, Fernando Ortiz pretende encontrar etimologías de bantuismos y voces bantu de los cultos afrocubanos recurriendo a un procedi- miento eminentemente empírico (basado en grafemas y sonidos aproximados que caracterizan a determinadas palabras) y consultando un material bibliográ- fico (los diccionarios señalados) que no reflejan fielmente conceptos básicos de la realidad africana. Por lo tanto los referentes son desvirtuados y las pro- puestas etimológicas son incorrectas, ya que el autor cubano desconoce los patrones fónicos (fenómenos fonemáticos que diferencian los grupos de len- guas bantu entre sí), los procesos morfológicos (distinción entre lexemas y for- mantes dentro de las palabras bantu y el significado de las clases nominales),

los modelos léxicos (cómo se estructuran las palabras bantu) y el referente cultural donde estas sustancias de expresión encuentran su presuposición recíproca con las sustancias de contenido. No obstante, a ello, el polígrafo intuye el origen de las voces paleras, aunque casi siempre sus «análisis» y «traducciones» son erróneos.