

Arabismos activos en los teónimos lucumíes (1517-1870) cubanos *Ob[b]atala* y *Oxala/Osha[n]la/Ochala*

Katjia Torres
Universidad de Sevilla
mtorres2@us.es

Resumen

El presente estudio analiza la evolución semántica de dos afronegrismos lucumíes (ss. XVI-XIX) cubanos *Ob[b]atalà* y *Oxala/Osha[n]la/Ochala*, procedentes de los arabismos *Abdalá* ('*Abd Allāh*) y *ojalá* (*Law šā'a Allāh /In šā'a Allāh*) activos en el español peninsular, desde la llegada del islam a inicios del siglo VIII. Pasan al acervo lingüístico del español caribeño, vía diáspora poblacional, en su mayor medida motivada por el comercio de esclavos negros africanos. Estos dos afronegrismos son resultado de un cambio semántico originado en la koiné *al-luga al-fuṣḥà* o normativización de la lengua árabe en el texto coránico, dando como resultado una estandarización de léxico y expresiones litúrgicas de santería orisha/oricha/ocha, fruto del contacto entre las diversas variantes habladas por los yoruba arribados a Cuba (XVI-XIX) y las del español caribeño que darán nacimiento a la lengua lucumí. La metodología interdisciplinaria (filología, estudios árabes e islámicos e historia) aplicada parte de la definición del fenómeno lingüístico mencionado, las causas históricas y de credo que lo originan, basadas en la influencia extranjera y la exigencia de un nuevo nombre. Para comprender el cambio semántico producido, describimos la etimología del léxico lucumí activo seleccionado y los dos procesos esenciales del cambio dado –reducción y adopción de nuevos sentidos– en su calidad de arabismos que evidencian la transformación cultural en la comunidad lingüística de los lucumíes. Concluimos que la normativización de la lengua árabe litúrgica ha sido un instrumento determinante en la estandarización del lucumí para frenar la disgregación de la lengua y potenciar la identidad de la comunidad de los yoruba en la diáspora hacia las Américas.

Palabras clave: etimología, lengua árabe, lucumí, teónimo.

Abstract

This research analyzes the semantic evolution of two Cuban African loanwords (16th-19th centuries), *Ob[b]atalà* and *Oxala/Osha[n]la/Ochala*, which come from the Arabisms *Abdalá* ('*Abd Allāh*) and *ojalá* (*Law šā'a Allāh /In šā'a Allāh*) active in peninsular Spanish since the arrival of Islam at the beginning of the 8th century. These two Arabic Koranic terms pass into the linguistic heritage of Caribbean Spanish through population diaspora, mostly motivated by the African black slave trade. These two afro-black words are the result of a semantic change originated in the koine *al-luga al-fuṣḥà* or normative use of the Arabic language in the Koranic text. This results in a standardization of lexicon and liturgical expressions of Santería orisha/oricha/ocha. This two theonyms arise from the contact between the various linguistic variants spoken by the Yoruba arrived in Cuba (16th-19th centuries) and those of Caribbean Spanish that would give birth to the Lucumí language. The applied interdisciplinary methodology (philology, Arabic and Islamic studies, and history) starts from the definition of the aforementioned linguistic phenomenon, the historical and creedal causes that originate it, based on foreign influence and the demand for a new name. In order to understand the semantic change produced, we describe the etymology of the selected active Lucumí lexicon and the two essential



processes of the given change –reduction and adoption of new meanings– as Arabisms which illustrate the cultural transformation in the Lucumí linguistic community. We conclude that the standardization of the liturgical Arabic language has been a determining instrument in the standardization of Lucumí to stop the disintegration of the language and enhance the identity of the Yoruba community in the diaspora in the Americas.

Keywords: etymology, Arabic, Lucumí, theonym.

1. Introducción

El presente estudio describe el cambio semántico (Pierre Guiraud 1960: 36) en los arabismos coránicos normativizados en *al-luga al-fuṣṣḥā*¹ *Abdalá* (*'Abd Allāh*)² y *ojalá* (*Law šā'a Allāh*³/*In šā'a Allāh*⁴) activos en los afronegrismos litúrgicos lucumíes (ss. XVI-XIX) cubanos (Fagborun 1995: 19): Ob[b]atalà y Oxala/Osha[n]la/Ochala⁵. Integran el léxico y las expresiones de la santería derivados de la lengua yoruba⁶ de los devotos de la religión de los orishas/orichas/ochas en Cuba, que están conservados por escrito en (Ayorinde 2004: 222):

1. las “libretas” de uso, en origen individual, escritas a mano que recogen “Lucumí-Spanish vocabularies listing the names of animals, items used in rituals” (Guanche y Argeliers 1979: 17, n. 57), con el fin de hacer llegar a una audiencia mayor una “list the figures of the diloggún divination system and their accompanying narratives, called, “patakines” or “historias” (Argeliers 1971: 141-151), que evoca la tradición islámica (*sunna nabawiyya*)⁷ (Ryan 1978; Monteil 1965) y al hadiz⁸ (Sauvaget 1961: 121; Guillaume 1974; Ehlert 1993; Gaudefroy-Demombines 1990);
2. las colecciones de los textos de adivinación *Ifá*, como el *Tratado de Oddun de Ifá*, que transmiten la teología o doctrina que contiene cada signo u “oddun”. Estos *corpus* en español albergan algunos versos denominados *sureyes* (Ayorinde 2004: 222), derivado del arabismo coránico *azoras* (*sūra* pl. *suwar*) (Cortés 1999) y
3. los *Dice Ifá* que son *corpus* de *sureyes*, sin orden sistemático, con predicciones o recomendaciones sobre cuatro aspectos concretos: el cuerpo humano, el panteón, las relaciones sociales y la naturaleza (Ayorinde 2004: 223).

La religión de los orishas/orichas/ochas en la isla o santería es conocida como la “Regla de Ocha” o norma de orisha (Ayorinde 2004: 209). Constituye una forma identificable de los yoruba llegados desde el África subsahariana a Cuba (Bascom 1965; Beier 1962), a través de la cual queda ilustrada la continuidad de su cultura y, especialmente, del lucumí –la lengua nacida del contacto con las variantes del español preexistentes y los cambios semánticos generados. La metodología filológica aplicada para el análisis del cambio semántico de los dos afronegrismos lucumíes seleccionados parte de la definición de este fenómeno lingüístico, considerando sus causas históricas (Ullmann 1962), basadas en la influencia extranjera y la exigencia de un nuevo nombre. Definimos el origen etimológico del léxico lucumí activo seleccionado y los dos procesos esenciales del cambio dado –reducción y adopción de nuevos sentidos– en su calidad de arabismos que evidencian la

transformación cultural en la comunidad lingüística de los devotos de la religión orisha/oricha/ocha.

Los teónimos lucumíes analizados son extraídos de la *Carpeta de Odún de Ifá. Obara Kuña* (Valdés Jane 2012: 42, 45), no recogidos en el *Diccionario provincial de voces cubanas* (1836) ni el *Diccionario provincial casi razonado de voces y frases cubanas* (1875).

Previamente a su análisis lingüístico, describimos el proceso de normativización de *al-luga al-fuṣḥà* y su relevancia en la estandarización diacrónica, diatópica, diastrática y diafásica de la lengua litúrgica de los yoruba de Cuba o lucumíes –el lucumí–, vehículo común de comunicación en su diáspora, la cual contextualizamos históricamente.

2. La normativización de *al-luga al-fuṣḥà* (s. VIII)

La lengua árabe como norma de expresión formal de los denominados árabes⁹ o *al-luga al-fuṣḥà* ha servido para establecer un marco de referencia de las diferentes variedades (*'āmīya*, *dāriyā* o *lahyā*) y un sistema formal de reglas (*qawā'id naḥw al-luga al-fuṣḥà*) que definen el uso correcto de la lengua escrita (Ferrando 2001).

A partir de esta base lingüística fijada en un texto litúrgico como es *El Corán* (Johns y Welch 1986; Cortés 1999; Blachère 1969; Vernet 1983) –modelo de escritura que incluye léxico y expresiones de origen farsi, hebreo, arameo, siríaco, griego y latín, acomodadas a la lengua árabe–, esta se expandirá y enriquecerá

[...] el léxico de otros centros de poder en el mundo, lo cual, a través de la historia, permitirá el nacimiento de nuevas estructuras de entendimiento, vocabulario y asimilación de conceptos nacidos en diversos contextos (Garduño 2012: 155).

Al-luga al-fuṣḥà, al no ser una lengua estática, posee un carácter geográfico y cronológico de fragmentación. Desde el punto de vista etnográfico, Arabia no puede ser identificada con el territorio habitado por poblaciones árabes dado que, al componer grupos y clanes esencialmente nómadas no ligados a una demarcación geográfica concreta, exceden los límites de la propia península.

Los árabes preislámicos pueblan regiones limítrofes del norte de la península arábiga (Mesopotamia, Palestina, Siria, zonas de la Persia occidental), apareciendo el término *'arab*, por primera vez, en inscripciones asirias en referencia a tribus nómadas de las estepas sirias al este del Éufrates. Por lo tanto, este término designa más bien un *modus vivendi* de grupos no sedentarios, más que una etnia, pueblo o grupo (Monferrer Salas 2008: 17).

La base gramatical de *al-luga al-fuṣḥà* está tomada de la lengua de estos árabes beduinos, considerada por los gramáticos de la época como la menos expuesta al intercambio cultural, en comparación con las habladas en entorno urbano (Garduño 2012: 158). El árabe coránico alcanzó, así, carácter universal de vehículo de transmisión normativizado del mensaje religioso del islam más allá de la península arábiga donde surgió, evolucionando de manera homogénea y estable, a lo largo de la historia.

La homogeneidad del árabe coránico queda definida en su rasgo de *luga muwahhada* o lengua unificada (Garduño 2012: 156), frente a los defensores de que se trata de una lengua influenciada por el dialecto de Qurayš, tribu a la que pertenecía, el profeta del islam y que se asentaba, principalmente Meca. *El Corán* fue una herramienta útil y de prestigio, sin la cual, “la lengua árabe habría tenido una evolución dispersa, que tal vez hubiera constituido el nacimiento de otras lenguas regionales con registros orales y escritos propios” (Garduño 2012: 157).

El lucumí, por lo tanto, refleja, parcialmente, un fenómeno de dispersión del árabe coránico (Reichert 1966a; 1966b; 1967), especialmente, a raíz de la romanización de su alifato (alfabeto), que propició la pérdida de precisión de expresiones y léxico, así como la aparición de nuevos conceptos y más significados y construcciones que se alejan de la gramática árabe (Ibn ‘Aqīl s.d.).

Uno de los rasgos de su proximidad parcial con la lengua árabe es el sistema de vocalización del lucumí en la transliteración romanizada (Cardoso Guerra 2015: 27-35), del que se ofrecerá únicamente los rasgos distintivos para el fin perseguido en esta investigación.

3. La lengua de los yoruba de Cuba o lucumíes: el lucumí

3.1. Los yoruba (*Yaa-rooba*)

La documentación conservada más antigua sobre los yoruba data de finales del siglo XVIII o principios del siglo XIX y no ofrece información definitiva sobre sus orígenes:

Using the criteria of common language, religion, geographical continuity, and sociopolitical organization, scholars have reconstructed the historic origins of the Yoruba in West Africa, primarily in Nigeria and Benin. In Nigeria the territory comprises the southwest area, including the states of Lagos, Oyo, Ogun, and Ono, and the Kwara State’s Kabba and Ilorin regions. In Benin (formerly Dahomey), Yorubaland falls between the southern Nigerian border and the Weme River, and also extends west into the Atakpame region. This strategic location facilitated local, regional, and ultimately international exchange. Via land routes and tributaries, the Yoruba communicated with other peoples and cultures in West Africa. Access to the sea in the south and linkages to points north of the Sahara Desert increased outside contact with Europeans and other Africans. Interaction with Europeans and the growth of plantation colonies in the New World gave rise to the Atlantic slave trade. In effect, from the sixteenth to the nineteenth centuries the slave trade funnelled thousands of Yoruba captives to Cuba and the Americas. The massive influx of slaves with Lucumí or similar cultural origins, particularly in the nineteenth century, would become key in shaping Lucumí identity in Cuba (Reid 2004: 112; Eltis, 2004).

Según Carlos Cardoso Guerra (2015: 52-53), la llegada de los yoruba, desde la península arábiga, a la zona comprendida entre Egipto y Abisinia fue bajo la dirección de “Yaa-rooba, hijo de Kahtan”, de quien aceptaron, en su diáspora (Hunwick, John y Fatima Harrak 2000: 39; Bello 1964: 48) la denominación de su epónimo, que, según él, es algo

“que nadie haría” (2015: 53). Dudando de su fuente, el historiador, poeta y ulema el sultán Muḥammad Bello de Sokoto (1815-1837), Carlos Cardoso Guerra estima como “poco creíble la suposición de que todas las tribus del Sudán que habitan las montañas son descendientes de ellos” (2015: 53). Sin embargo, al respecto, se puede decir que las primeras hagiografías del profeta del islam (Guillaume 1974; Gaudefroy-Demombines 1990) recogen la relación establecida entre las tribus árabes por vínculos de parentesco que facilitan numerosas y diversas ramificaciones que se extienden territorialmente, tal y como deja constancia la propia producción poética de cada una de ellas (Monferrer y Corriente 2005).

En consecuencia, el término yoruba bien pudiera ser el epónimo de una confederación de tribus de gran extensión geográfica, aunque la etimología del nombre, desde una perspectiva filológica que considere la normativización de la lengua árabe, como la estandarización del lucumí, permita apuntar que “*Yaa-rooba*” presenta la misma estructura morfosintáctica del vocativo en árabe estándar (Ibn ‘Aqīl s.d.: 260-282) propia de las invocaciones: “*Yā rabb*”, (¡Oh, señor!), normalmente en referencia a *Allāh*.

Sustentamos esta hipótesis en la descripción del sistema de transliteración romanizada de la lengua yoruba, las cuales Carlos Cardoso Guerra describe como un “continuo dialectal del África occidental” que acogió cultismos, modismos y “una considerable cantidad de términos y expresiones relacionadas con el culto islámico” a través de *El Corán* “que ocupan un lugar destacado en el dialecto Yorùbà musulmán” (Cardoso Guerra 2015: 23-24).

Siguiendo dicho sistema de transliteración, “*Yaa-rooba*” pudiera considerarse el equivalente lucumí de la invocación árabe “*Yā rabb*”, (¡Oh, señor!), dado que la gemación vocálica en “a” no se da en yoruba, y menos en una sílaba abierta, por lo que “*Yaa*” correspondería a la partícula de vocativo coránica *Yā*, de la que la geminación de la vocal “a” sería reflejo de la prolongación de la misma en árabe. Igualmente, sucede con “*rooba*”. La geminación vocálica en “o”, en lugar de conservar la consonántica (“b”) original del arabismo del término hebreo *rabb*, y su vocalización abierta en “a” corta, como se verá en el apartado correspondiente, inexistente en yoruba (Cardoso Guerra 2015: 30), sería reflejo de que estamos ante un extranjerismo.

Independientemente, de la documentación sobre la etimología del término yoruba y su origen en el árabe coránico, sí está documentado que ya, desde el inicio de la revelación coránica, en el siglo VII, hasta el siglo XI, el comercio del oro, la sal y la nuez de kola puso en contacto a los musulmanes del norte de África con los imperios de Ghana y Mali y el Sudán Central y que, a partir del siglo XI, los futuros dirigentes mandinga-malinké del imperio de Mali se convirtieron al islam (De Granda 1972: 91), conforme informan las crónicas geográficas y políticas árabes e islámicas medievales (Ibn Ḥawqal 1967; al-Bakrī 1992; al-Idrīsī 1994; Ṭabarī 1980). Posteriormente, entre los siglos XVII y XIX, se produce el desarrollo de las dinastías islámicas de núcleos poblacionales no islamizados hasta lograr enarbolar la bandera del islam negro en las fuentes del río Senegal, dando lugar a lo que se conoce como la “revolución islámica” del siglo XIX, en el África occidental (De Granda 1972: 93).

Se conserva, igualmente, desde el siglo XVI, literatura de los pueblos negros del Sudán, Guinea, Senegal y Nigeria, escrita en grafía árabe (Bivar y Hiskett 1962; Monteil 1964, 1965) que revela que las agrupaciones que nutren la población africana en las Américas son de origen bantú, ewe-fon y yoruba, llegando también, en menor número sudaneses, muy probablemente musulmanes y del grupo mandé y malé¹⁰:

También parece fuera de duda que contingentes de esclavos sudaneses, especialmente del grupo Mandé fueron exportados a la América española, legal o ilícitamente, a través de los establecimientos de la Gold Coast y Costa de la Mina en manos inglesas, holandesas y portuguesas, sobre todo después de 1640 y hasta 1748, juntamente con cantidades importantes de negros islamizados (hausas, fulbes, etc.) que afluían a las factorías de la Gold Coast desde las lejanas zonas del lago Chad, Sultanato de Bornu y otras áreas del Norte de la actual Nigeria después de realizar agotadoras marchas de casi mil millas (De Granda 1972: 95).

La lengua de los yoruba de Cuba o lucumíes es resultado de un proceso de diáspora poblacional, en su mayor medida motivada por el comercio de esclavos negros africanos, que propicia el contacto de su lengua con las variantes del español allí presentes y origina una lengua de contacto o *pidgin* denominada lucumí:

The study of slavery, and more broadly of the repopulation The Yoruba have such a high profile in the forced movement of peoples from Africa to the Americas that is surprising so little quantitative analyses has been done, and if this is the situation for such a well-known group, then it is certainly no better for others (Eltis 2004: 17).

Los yoruba arribados a la isla no existían, inicialmente, como un pueblo cohesionado y consciente de sí mismo, sino que la autoidentificación como yoruba lucumí o *nagô* (en portugués) en el Nuevo Mundo puede no haber ocurrido hasta que la diáspora yoruba estuviera muy avanzada, quizás, bien entrado el siglo XIX. Los esclavos (De Granda 1972; Elvis 2004; Reid 2004; Ayorinde 2004), generalmente, llegaban a Cuba por la ruta más directa, con la mediación de las factorías comerciales negreras Gold Coast y los Bights de Benin y Biafra, según permiten deducir los registros de la Corte Anglo-Española de Comisión Mixta que se reunió en La Habana entre 1821 y 1845 (Moreno Rico 2017).

Los yoruba constituyen el grupo de negros africanos predominante para los españoles de esta época. Los denominaron lucumíes, sin ser sinónimo de yoruba, a pesar de la suposición que algunos han hecho. El uso del término “lucumí” que los cubanos asignaron a muchos no yoruba era a modo de sobrenombre genérico. Algunos africanos liberados que partieron de puertos exteriores, aunque adyacentes a la Bahía de Benin, también se describen como lucumíes, y otros que partieron de los puertos más al este de la Bahía de Benin se identifican como Carabali (Eltis 2004: 19). De ello deduce David Eltis que “it is reasonable to assume that Yoruba speakers would have formed at best a minority of those taken onboard in western ports in the earlier period” (2004: 20).

A esta circunstancia, se añade el colapso del Imperio Oyo¹¹, que desencadenó una huida y una migración generalizadas, provocando la fragmentación de numerosos grupos

diferentes de habla yoruba en nuevos entornos que incluían a muchos no hablantes de yoruba:

The resulting estimate of the size of the Yoruba-speaking diaspora is thus a function of, first, a detailed sample of ethnicity from a fourteen-year period in the nineteenth century and, second, a distribution of slave departures from groupings of Slave Coast ports for twenty-five-year periods between 1651 and 1867. This procedure yields a total for the Yoruba-speaking diaspora extending over 217 years of 1.67 million (Eltis 2004: 26).

A partir de 1790, Cuba recibió un número significativo de africanos subsaharianos de entre los cuales los hablantes de yoruba no representaban más que una mínima parte de los arribos cubanos. Durante todo el siglo XIX, los yoruba se mezclaron, en las plantaciones del oeste de la isla con un gran número de africanos procedentes de Sierra Leona/Guinea-Conakry, sureste de Nigeria y Angola, sin que ninguno de estos grupos resultase numéricamente dominante (Elvis 2004: 33). De hecho, la isla recibió la mayor mezcla de pueblos africanos de cualquier región grande de las Américas.

Los cabildos de nación (Ortiz 1975: 81-82) de La Habana y los rituales de la religión politeísta de la santería observados por un gran número de afrocubanos pueden o no haber sido reconocibles instantáneamente, pero sería difícil encontrar muchas de sus raíces en el África no yoruba (Elvis 2004: 34).

3.2. De la lengua yoruba al lucumí

El término yoruba no solo identifica un idioma sino también a los que viven principalmente en el sur de Nigeria, al sudoeste de los estados de Lagos, Oyo, Ogun, Osun, Ondo, Ekiti, Kwara, Kogi y en parte de Dahomey (República de Benin). Los subgrupos diversos, clasificados ahora como yoruba, no siempre fueron identificados de esta forma común:

Scholars offer several reasons and evidence of why, among the thousands of enslaved Africans who arrived in Cuba, Yoruba traditions and influences persisted, particularly in the nineteenth century. Research indicates that numerous African captives transported to Cuba, and elsewhere in the Americas, were typically captured in groups, as war prisoners, and many may have originated from the same town. Examples among Yoruba-speaking groups include the Oyo Ife', Iyebu, Egba, Egbado, Iyesa, Ekiti, Onod, Owo and Akoko. While scribes and slave traders often recorded the ethnic names of African captives haphazardly, records of slaves sold in Cuba from 1790 to 1880 indicate that of the almost seven thousand Africans of known origin, at least 9 percent were Yoruba (Reid 2004: 114-115).

La lengua yoruba (Cardoso Guerra 2015) –hablada por más de 20 millones de personas– es de transmisión oral en sus orígenes y su realización ortográfica es relativamente reciente, con una variada tipografía que, por inestable, presenta confusiones inherentes. Esto es debido, en parte, a la elevada cantidad de pueblos yoruba que imposibilitó una unificación lingüística o estandarización temprana, entre los siglos VIII y X, contrariamente a *al-luga al-fuṣḥà*, propagada como koiné litúrgica, desde Arabia Saudí,

hacia occidente, por la cuenca mediterránea y los territorios subsaharianos, integrándose en las variantes vernáculas de los territorios donde se va implantando el islam. Por lo tanto, la lengua árabe normativizada se difunde no solo con la población árabe musulmana arabófono, sino con las poblaciones musulmanas no árabes ni arabófonas.

Este árabe llega a América no solo por mediación de la lengua española, pese a la relevancia histórica que se le concede en la aportación del componente árabe al léxico a la variante cubana del español, sino también por el previo contacto lingüístico de las tribus árabes beduinas de la península arábiga con el continente africano, gracias a los condicionantes socio-políticos que permitieron la conservación y propagación de la lengua árabe por parte de hablantes no nativos en la misma, pero sí practicantes del islam.

Una muestra constatable de este hecho lo tenemos en la lengua de los lucumíes (Pichardo 1875: 226; Reid 2004: 115-116) documentada desde el siglo XVI y de la que tomamos, como ejemplo de la vigencia de la lengua árabe litúrgica en el siglo XIX (1870), la conservación de uno de sus términos, correspondiente a una deidad (orisha/oricha/ocha): Ob[b]atata y y Oxala/Osha[n]la/Ochala.

La lengua yoruba ha tenido una gran influencia entre los esclavos de Brasil y Cuba. Tanto los *nagôs* de Bahía (Brasil) como los devotos de Ocha en Cuba y sus descendientes conservan aún esta lengua, de la cual deriva el lucumí litúrgico y el cotidiano. El lucumí, por tanto, es un *pidgin* entre el yoruba y el castellano hablado por los afrocaribeños, en este caso concreto los cubanos, que se desarrolló como lengua litúrgica (Bascom 1972), entre los siglos XVI y XIX (Reid 204: 115).

En la segunda mitad del siglo XIX se constata la vinculación de los pueblos yoruba (Gbadamosi 1978; Johnston 1912), entre otras cuestiones, por las características morfológicas de préstamos árabes registrados en el lucumí. El texto coránico introdujo modismos y cultismos entre los yoruba a través de las medersas o escuelas coránicas (Mazhar 1976), universidades islámicas y mezquitas. Uno de ellos es la forma de escritura denominada *anjem* o *anjami*¹² (del árabe coránico 'a \dot{y} am o 'a \dot{y} amī –azora *al-Na \dot{h} l* [Las abejas], aleya 103–) (Cortés 1999: 16), por ser la caligrafía árabe de la que se sirvieron, inicialmente, los yoruba musulmanes:

Después de varios infructuosos esfuerzos para inventar caracteres nuevos o adaptarlos del árabe que ya eran conocidos por los yoruba musulmanes, el carácter romano fue adoptado con naturalidad (Johnson 1921: 23).

El reverendo Samuel Ajayi Crowther (1965: 8), primer obispo africano de la *Church Missionary Society*, uno de los clérigos que colaboró en la creación de un modelo ortográfico romanizado del lucumí, no pasó por alto a los musulmanes yoruba cuyo dialecto se había convertido en parte de su lengua hablada. La escritura romanizada, con el modelo vocálico de italiano, queda recogida en la introducción de su *Vocabulario de la Lengua Yórùbà* con el fin de promover la difusión de la religión cristiana. Por este motivo, no era adecuado el uso del *anjem* o *anjami*, para que no se identificara con el texto coránico (Reichert 1996a; 1996b; 1997) y el apostolado islámico:

Aunque existen declaraciones en las que se afirma que el anjemi se usaba ampliamente entre Yorùbás musulmanes antes de la dominación colonial, no ha sido posible recuperar una sustancial cantidad de material Yorùbá anjemi que apoye estas reivindicaciones. La búsqueda produjo sólo escasos resultados de algunas canciones populares de un músico waka de Ilorin, de finales del siglo XIX, y recetas medicinales y encantamientos en *anjemi* escritos para practicantes musulmanes del sistema adivinatorio *Khatt al-raml*¹³. En vista de lo cual, no nos ha de extrañar que los misioneros y lingüistas que optaron por la escritura romana lo hicieron porque no tenían material suficiente para que el Yorùbá anjemi fue una alternativa viable (Cardoso Guerra 2015: 27).

De esta transliteración romanizada de los arabismos lucumíes, hemos elegido dos teónimos de la lengua y culturas yoruba, observándose dos fenómenos comunes esenciales de cambio semántico: reducción y producción de nuevos sentidos, que exponemos a continuación.

4. Definición de cambio semántico

Conforme a la investigación desarrollada por Claudia de la Caridad Corzón Aput (2015-2016), quien sigue las propuestas metodológicas aplicadas por Pierre Guiraud (1960) y Stephen Ullmann (1962) referentes al cambio semántico, este queda definido como la evolución de una o varias palabras, por acometida, alteración o reemplazo de su sentido:

Dado el caso, es posible comprobar la fluidez y movilidad del vocabulario, de lo cual no está exento el significado. En consonancia con ello, debe ser tomado el cambio semántico como la modificación del sentido de una palabra, cuyos efectos determinan la evolución del significado, bien por ampliación o tendencia a la restricción de sus usos, o por sustitución de sus acepciones por otras (Corzón Aput 2015-2016: 16).

Stephen Ullmann (1962), a las diversas causas consideradas tradicionalmente origen del cambio semántico, como las lingüísticas, históricas, sociales y psicológicas, añade dos relevantes para nuestro estudio: “la influencia extranjera y la exigencia de un nuevo nombre” (Corzón Aput 2015-2016: 16). Los teónimos resultantes del cambio semántico son de uso restringido a una deidad de santería orisha, pero cuyo significado queda enriquecido por la intensidad del mismo en Cuba. El modo del cambio semántico producido, entre otras razones, queda determinado por las relaciones semánticas establecidas entre las palabras a partir de su uso. De esta forma, conforme determina Antonio Navarro Sánchez (2006), se comprueba que el resultado es fruto de la sinonimia o identificación de significados que se manifiesta como una relación entre dos o más unidades léxicas con distinto significante e igual significado.

De esta modalidad de cambio generado, se comprueba que el léxico resultante se conforma como vocabulario usual en Cuba determinado por su tipología, siendo el caso que nos ocupa activo (López Morales 2005: 21; 1984: 87), puesto que es manejado corrientemente en la expresión oral y escrita de manera espontánea (García Hoz 1952: 15). El contacto de una lengua litúrgica como es el árabe coránico, normativizado entre

los siglos VII y X, con la lengua yoruba explica la ocurrencia de cambios que genera un léxico litúrgico en el lucumí de Cuba.

A partir de los hechos evolutivos del lucumí, describimos la ocurrencia de este cambio semántico (Parini 2001: 4) en los teónimos lucumíes seleccionados.

5. Etimología de Ob[b]atala y Oxala/ Osha[n]la/Ochala

Este nombre de orisha (deidad), transmitido en el culto a las siete¹⁴ orishas mayores yoruba corresponde a un afronegrismo como préstamo integrado en el sistema receptor dado su rendimiento morfológico y socio-semántico: hibridación morfológica por derivación, lexicalización, cambio semántico y formación de dobles semánticos por influencia de la variación diatópica o diafásica (Fasla Fernández 2007-2008; 1999-2000; 2000). Es resultado del contacto directo entre lenguas, marcado por procesos de aculturación, transculturación (De Toro 2006: 17; López Morales 1971: 31-32, texto y notas, 37-38; Valdés Bernal 1978: 98-99 y 1996-1997; 1998: 76-79) y deculturación de carácter discontinuo, siendo uno de los factores determinantes, en este caso concreto la llegada de la población esclava subsahariana desde 1517 y, muy concretamente, los yoruba.

Integra el léxico de lenguas vernáculas de población originariamente esclava y, por tanto, de difícil conservación escrita, pero de pervivencia oral, al ser la lengua de los lucumíes una especie de *lingua franca* o de contacto y no de prestigio (Dakhliá 2008: 9), esencialmente en el ámbito del cautiverio y la esclavitud:

Certes, il est loisible d'envisager que la *lingua franca* ait pu « créoliser » ponctuellement, l'espace d'une génération tout au plus, en certains foyers. Les phénomènes de mixité sont tels, dans certaines situations familiales de cette époque en Méditerranée, que la langue franque a fort bien pu servir de langue de communication, en certains cas, et au moins pendant une certaine période, entre mari et femme notamment (ou entre épouse et belle-mère...), d'autant que l'afflux de captives ou d'esclaves dans les intérieurs domestiques du monde islamique dure jusqu'à la fin du XIXe siècle (Dakhliá 2008: 72).

La población proveniente de África dio lugar a una situación nueva de lenguas en contacto directo, que deriva en la prestación de un buen número de voces tomadas de las lenguas habladas por dicha comunidad negra, los afronegrismos. Este constituyente étnico de la sociedad cubana, sometido al conocido proceso de transculturación afrohispanico vital en la formación del correspondiente regiolecto, estuvo marcado por una diversidad lingüística previamente planificada.

La procedencia etnolingüística de los pueblos implicados es variada (mandingas, gangás, minas, lucumíes, carabalíes y congos), sin ser ninguno predominante en Cuba (Ortiz 1922: 326). Los afronegrismos vigentes en la modalidad cubana presentan menor extensión diatópica que los indigenismos y pueden ser sistematizados en diferentes categorías funcionales:

- 1) afronegrismos que muestran un uso ampliamente extendido,

- 2) los coloquialmente marcados y
- 3) los afronegrismos propios del estrato marginal.

En último término, se producen ciertos contactos que no han derivado ulteriormente en la adopción de préstamos léxicos y que de nuevo constituyen un fenómeno consecuente al desplazamiento de determinados núcleos migratorios.

En este sentido, las lenguas semíticas constituyen la fuente de contacto más influyente debido a la inmigración árabe atestiguada en la primera mitad del siglo XIX (Menéndez Paredes 2000; Charón Cardona 1992), si bien el *corpus* de arabismos vigentes en el español hablado en Cuba revela la convivencia de dos comunidades concretas y diferenciadas, tanto en su procedencia geográfica como en su lengua: por un lado los sefardíes (hablantes del judeoespañol) y, por otro, los asquenazíes (cuyo signo de identidad es el judeo-alemán o *yiddish*), emigrados en su mayor parte a EE.UU. ya en la década de los sesenta.

Igual que en los casos anteriores, los hebraísmos vigentes en la modalidad cubana no se deben al contacto lingüístico interétnico, sino que han sido heredados del español peninsular. Este hecho evidencia que la expansión del islam contribuyó paralelamente a los sucesivos fenómenos de contacto de lenguas, con diferente grado de influencia sociocultural, duración e intensidad, que ocasiona el alto nivel de mestizaje de la población cubana.

En la conformación de la identidad de la población de la isla, el acervo lingüístico procedente del continente africano es notable, no solo por la importante aportación de los árabes y beréberes libres provenientes de la península ibérica (Valdés 1998: 66), vía continente africano, sino también por la llegada de esclavistas negreros al Nuevo Mundo que propició la presencia de personas “nuevamente convertidos de moros” (Menéndez 2011: [s. n.]).

La documentación generada por la Corona española que refleja pertenencia de esclavos suele mencionar la filiación religiosa cristiana de casi todos ellos, dado que, desde comienzos del siglo XVII, obligaba a negreros y esclavistas a “la cristianización y bautismo de los negros africanos llevados a América”, comprobable en el empleo de nombres de bautismo cristianos:

La mención oficial de confesionalidad islámica de un esclavo podía acarrear innúmeras complicaciones a su amo, no sólo porque (teóricamente) la introducción de esclavos musulmanes estaba radicalmente prohibida en la América española sino también porque le podrían ser exigidas cuentas muy estrechas por organismos judiciales de la Iglesia y del Estado por su negligencia en comunicar o remediar un hecho tan contrario a las normas legales vigentes¹⁵ (De Granda 1972: 101).

Las primeras migraciones de poblaciones musulmanas africanas esclavas¹⁶ (Barbot 1746; Bosman 1705; Davies 1957; Donnan 1930-1935; Wyndham 1935) al Caribe y América del Sur de las que se conservan vestigios documentales, nos constan gracias a las investigaciones en socio-dialectología histórica del español de América Raymond Delval (1992)¹⁷. Junto con los de Germán De Granda (1972), los estudios pioneros en la materia

de J. Spencer Trimingham (1962) y Vincent Monteil (1964) evalúan la trascendencia histórica de la realidad del islam negro “en el proceso vital americano” (De Granda 1972: 90).

Los dos términos litúrgicos lucumíes (ss. XVI-XIX d.C.) Ob[b]atala y Oxala/Osha[n]la/Ochala son dos teónimos de una deidad femenina del panteón (*pataki*) orisha. Corresponden a dos afronegrismos que, en sus diferentes transliteraciones, son resultado de la transferencia de dos préstamos lingüísticos coránicos:

1. resultante el primero de la unión de los términos coránicos *'abd* (esclavo, siervo, negro) (Cortés 1996: 708)¹⁸ y *Allāh* (Allāh/Alá) (Cortés 1996: 35), dando la unión de ambos el antropónimo *'Abd Allāh* (Abdalá/Abdala/Abdallah), por un lado, y
2. por otro, el segundo fruto del cambio semántico originado en la prótasis *Law šā'a Allāh /In šā'a Allāh* (Si Dios quisiera/ Si Dios quiere u ojalá) (Moratal Canales y Santos de la Rosa 2015: 7-9).

Desde el punto de vista gramatical, *'Abd Allāh* y *Law šā'a Allāh /In šā'a Allāh* presentan estructuras morfosintácticas diferentes propias de *al-luga al-fuṣḥà* y son objeto de transferencia, en calidad de préstamos lingüísticos en los teónimos Ob[b]atala y Oxala/Osha[n]la/Ochala. El proceso lingüístico que se produce es resultado de lo que Adriana Amador Ospina denominó “mezcla lingüística”, en referencia al proceso de utilización de uno o dos elementos de la lengua B –en este caso *al-luga al-fuṣḥà*– en un enunciado A –las lenguas receptoras africanas y las variantes del español–, o de alternar entre la lengua A y la lengua B durante el mismo enunciado. Esta mezcla lingüística puede ser de tipo lexical, sintáctico o semántico (2009: 43). En la muestra seleccionada que nos ocupa, es el más común en el cambio lingüístico, dentro del aspecto semántico, porque refleja la transformación cultural de cada comunidad lingüística (Amador 2009: 48). Con el contacto entre ambas lenguas se crea dos teónimos con los que se identifica deidades en el culto de santería cubano.

Ambas muestras están tomadas de dos obras litúrgicas *El Corán* y *Carpeta de Odún de Ifá* de Obara Kuña, compilada por Ernesto Valdés Jane (2012).

5.1. De *'Abd Allāh* a Ob[b]atala

Teniendo en consideración que el yoruba es un lenguaje fonético-tonal, de ortografía simple e imperfecto y con abundantes contracciones y elisiones (Cardoso Guerra 2015: 28-30), la creación de los teónimos lucumíes seleccionados nos lleva a tomar como punto de partida *El Corán*¹⁹ *ne varietur*, por constituir fuente primaria de la normativización de los préstamos lingüísticos objeto del presente estudio.

*'Abd Allāh*²⁰ presenta una estructura nominal de *idāfa* (o añadidura) (Ibn 'Aqīl, s.d., II: 52-105) equivalente al complemento de nombre de la lengua castellana. La función de la *idāfa* es la de determinar un sustantivo por añadidura de un segundo nombre, en genitivo y en aposición: *'Abd + Allāh*. Este proceso denota que los interlocutores son conocedores de la persona, objeto o cosa de la que se está hablando.

El sistema fonológico yoruba, donde “las vocales poseen mayor relevancia que las consonantes y los tonos [...] son de mayor importancia que las vocales” (Cardoso Guerra 2015: 28; Johson 1921: 29) explica los cambios producidos en la grafía de los afronegrismos lucumíes derivados de los arabismos coránicos:

El sistema fonológico Yorùbá tiene un total de dieciocho consonantes; quince de ellas tienen equivalentes cercanos al sistema fonológico árabe. Los dos sonidos Yorùbá, que no poseen equivalentes árabes son la oclusiva bilabial ‘p’ (kb) y ‘gb’, que se representa, respectivamente en *ajami* Yorùbá por tres signos diacríticos bajo la ‘b’, y tres sobre la árabe ξ. Aunque estos dos sonidos Yorùbá no tienen equivalentes exactos en árabe, los fonemas, que se combinan en la pronunciación de cada uno de ellos, son similares a algunos sonidos árabes [...] las consonantes Yórùbà [...] tienen equivalentes cercanos al sistema árabe (excepto dos), cuatro de cada siete de los vocales Yórùbà no posee equivalentes cercanos al sistema de sonidos árabe (Cardoso Guerra 2015: 27-28).

La ortografía guarda estrecha relación con los extranjerismos, dado que sigue una serie de modificaciones que permiten camuflarlas en el léxico del lenguaje yoruba. Al ser de carácter fonético, en el extranjerismo donde se den dos consonantes consecutivas, se inserta una vocal en cada una de ellas, tendiendo a convertir, por otra parte, todas las sílabas en abiertas: “Si una sílaba en una palabra extranjera es cerrada, la consonante final o es marcada, o recibe una vocal formando por ello una nueva sílaba” (Cardoso Guerra 2015: 30).

Así se da en Ob[b]atala. La primera parte del teónimo “Ob[b]- “deriva del término coránico ‘abd (= esclavo). La consonante “d” se transforma en “b”, por asimilación fonética y se le añade la vocal a. La “a” corta no existe en yoruba, por lo que cuando aparece es reflejo de que se está ante una palabra extranjera. Por otra parte, la grafía árabe no necesita vocalización, dado que la morfosintaxis se establece por un *corpus* consonántico que se combina creando diversos esquemas nominales, verbales y adverbiales que marcan la categoría gramatical de las palabras, sustentada en raíces trilitéras, en función de su posición en la oración. Según su sintaxis, Ob[b]atala, al ser resultado de la unión de dos nombres con un *corpus* consonántico original ‘bd’lh, en letra latina la combinación bd se transforma en “bb” y se le añade la vocal abierta “a”, dando el resultado “bba”. La “o” inicial es la transliteración de la consonante *hamza* (’), la cual, al ser sorda, toma el sonido de la vocal que lleve, en este caso, en árabe es “a”, que en yoruba, pasa a ser “o”, porque el sistema vocálico del yoruba no contempla la “i”.

La segunda parte del nombre es la transliteración simplificada “Alá” del teónimo coránico *Allāh*, dado que las consonantes geminadas se anulan (Cardoso Guerra 2015: 35). Al unirse con la primera parte del nombre, la oclusividad de la consonante sorda “d” original del árabe, pasa a ser intensificada con la grafía “t”, a la que se le añade otra vocal “a”, dando el resultado indicado O[b]atala.

El cambio de sentido es relevante. En el islam, ‘*Abd Allāh*/ ‘*abd Allāh* equivale al nombre propio Abdalah o al sintagma complemento de nombre “esclavo de Alá” / “siervo de Alá”/, en el sentido de devoto de Dios. Siendo *Allāh*/Alá el dios supremo, omnisciente, omnipotente y transcendente. Ob[b]atala, para los yoruba, no es un dios supremo:

Al Ser Supremo lo llaman Olòrun Alààyè (Dios Viviente) porque se dice que está en la vida-viviendo. También le dicen Elámíí (Dueño de la vida) porque es imposible que pueda morir: A kì ígbó ikú Olòdùmarè (Nosotros nunca oímos hablar de la muerte de Olòdùmarè). A Él lo describen como Òyígíyígì ota àìkè (la gran piedra inmóvil que nunca muere), (Cardoso Guerra 2015: 79)

sino que desciende de Olofi(n), el tercero de la tríada compuesta por Olodumare y Olorun. Ob[b]atalá es hijo de Olofi(n) (Cardos 2015: 81): “Olofi. Hizo el mundo, los santos, los hombres, los animales, y luego les dijo: “Ahora arréglense ustedes”. Y se fue, Olofi se jubiló. Delegó en su hijo Obatalá, su heredero, el Olofi efectivo”. “Él mira y Obatalá ejecuta”.

5.2. De *Law šā'a Allāh /In šā'a Allāh* a *Oxala/ Osha[n]la/Ochala*

Law šā'a Allāh (Ibn 'Aqīl s.d., I: 242-252) es la prótasis (*al-šarṭ*) de lo que la gramática de *al-luga al-fuṣḥà* denomina *uṣlūb al-šarṭ* (esquema de la condición), del tipo imposible. Esta estructura sintáctica aparece en diez ocasiones²¹ en el texto coránico y se compone de la partícula condicional *Law* + el verbo *šā'a* (en perfectivo) + sujeto *Allāh*.

In šā'a Allāh (Ibn 'Aqīl s.d., I: 242-252), igualmente, es la prótasis del *uṣlūb al-šarṭ*, pero del tipo posible. Aparece en *El Corán* en seis ocasiones²² y está compuesta por la partícula *In* + el verbo *šā'a* (en perfectivo) + sujeto *Allāh*.

En ambos casos, la partícula de la condición (*Law/In*) se transforma en la vocal “o”, por tres razones esenciales:

- 1) en el caso de *Law*, los sonidos vocálicos yoruba “aw” y “o” quedan identificados con la vocal “o” en la transliteración (Cardoso Guerra 2015: 29), independientemente de que esté precedida por la consonante “l”, puesto que su condición de palatal sorda hace que tome el sonido de la vocal que lleve.
- 2) Con respecto a *In*, porque la consonante “n”, al no generar sílaba abierta, es decir, no podersele añadir ninguna vocal, desaparece su sonido, prevaleciendo el vocálico y
- 3) porque, además, el sistema vocálico del yoruba no contempla la “i”, de ahí que se una a la palabra siguiente, en este caso “*šā'a*”, dando el resultado inicial “*ošā'a*”. El sujeto, la tercera palabra de la prótasis, recibe transliteración simplificada “Alá”, como ya se ha indicado, por lo que, al ser añadido al final del sintagma, obtenemos tres vocales “a” seguidas *ošā'a Alá*, que se reducen a una única, dando el resultado *ošālá/oshalá/òòsàálá/oxalà/ochalá*, según el sistema de transliteración romanizada que se aplique.

Finalmente, la transliteración de ambos arabismos comparte el inicio vocálico para que estos teónimos lucumíes se asemejen en lo más posible a una palabra propiamente yoruba:

Un nombre puro Yoruba comienza con una vocal a menos que sea una locución nominal. Un nombre adoptado de otra lengua puede dejarse sin ninguna

modificación, o puede tener una vocal prefijada, así que puede aparecer como un nombre Yoruba corriente (Cardoso Guerra 2015: 31).

La reducción de estructura oracional a categoría nominal resultante conlleva un cambio de sentido evidente. *Ošālá/oshalá/òòsàálá/oxalà/ochalá* designa una divinidad, frente a la interjección que expresa la prótasis árabe de la que deriva.

6. Conclusiones

Del análisis etimológico aplicado a los teónimos lucumíes seleccionados vigentes en Cuba, desde el siglo XVI y documentados en el siglo XIX, extraemos en conclusión la relevancia de las lenguas orales no nativas implicadas en el cambio semántico estudiado que pasan a ser litúrgicas por la vía de la estandarización gramatical.

La estandarización del léxico de santería lucumí no considera como objeto de estudio menos relevante la transmisión oral de viva voz de la cultura popular afroamericana, dado que parece dar muestra de haber sido una lengua de la otredad que remite a unos orígenes comunes, en los que la arabidad afro islámica es patente, vía propagación de la palabra revelada en una vulgata coránica *ne varietur*, normativizada en *al-luga al-fuṣḥà*.

El léxico de santería lucumí posee unos vínculos con la gramática normativa de la lengua árabe, en general, así como con el léxico (*kalimāt al-qur'ān*) y la morfosintaxis (*al-tarkīb*, *al-taškīl*, *i'rāb*) coránicos, en particular, que merece un estudio sistemático considerando, como primer intento de estandarización, tanto los dos diccionarios decimonónicos de voces cubanas de Pichardo (1836, 1875), como los cuadernos y libretas de la Regla de Ocha y los *corpus* de *sureyes Dice Ifá*, cuya constancia data del siglo XVI (Valdés Jane 2012).

Referencias bibliográficas

Ajayi, J.F. Ade. 1965. *Christian missions in Nigeria, 1841-1891; the making of a new élite*, Ibadan history series. Evanston: Northwestern University Press.

Amador Ospina, Adriana. 2009. *El contacto entre lenguas: variaciones semánticas en los préstamos léxicos pasados del árabe al francés*, Trabajo de Grado, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Comunicación y Lenguaje, Bogotá. [consultado 2022-06-15].

<http://repository.javeriana.edu.co/bitstream/10554/5842/1/tesis381.pdf>

Argeliers, León. 1971. Un caso de tradición oral escrita. *Islas* 39.40: 141-151.

Ayorinde, Christine. 2004. Santería in Cuba. En T. Falola y M. D. Childs, eds. *Dimensions and Implications in The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. 209-230.

Bakrī, Abū 'Ubayd (al-). 1992. *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*. 2 vols.

Bascom, William R. 1972. *Shango in the New World*. Austin: A & M University Press / TAMU.

- Bascom, William R. 1965. La religion africaine au Nouveau Monde. En *Les religions africaines traditionnelles*. París: Éditions du Seuil, pp. 119-127.
- Bayḍāwī, ‘Abd Allāh Ibn ‘Umar (al-). 1846-1848. *Anwār al-tanzīl (Commentarius in Coranum)*. Lipsiae: ed. H. O. Fleischer. 2 vols.
- Beier, Ulli. 1962. Ancient African Religions and the Modern World. *Présence Africaine* 13.41: 38-45.
- Bello, Muhammad. 1964. *The Infāq Al-Maysūr of Sultan Muhammad Bello Written 1227 A.H./1812/3 A.D.* Ghana: University of Ghana.
- Bivar A. D. H.; M. Hiskett. 1962. The Arabic Literature of Nigeria to 1804: a Provisional Account. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXV.1: 104-148.
- Blachère, Régis. 1969. *Le Coran*, col. Que sais-je ? París: PUF .
- Cardoso Guerra, Carlos. 2015. *La poética adivinatoria de Ifa. Transculturación Yórùbà en la escritura caribeña*. Tesis doctoral. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. Departamento de Filología Hispánica.
- Charón Cardona, Euridice. 1992. El asentamiento de emigrantes árabes en Monte (La Habana), Cuba), 1890-1930. *Awrāq* XIII: 89-103.
- Cortés, Julio. 1996. *Diccionario de árabe culto moderno. Árabe-español*. Madrid: Editorial Gredos S.A.
- Cortés, Julio, ed. 1999. *El Corán*. Barcelona: Editorial Herder.
- Corzón Aput, Claudia de la Caridad. 2015-2016. *Evolución semántica en arabismos activos en el español de Cuba. Su estudio en Ciego de Ávila*. Trabajo de Diploma tutorizado por MSc. Yamilé Pérez García. Santa Clara.
- Dakhliya, Jocelyne. 2008. *Lingua franca. Histoire d’une langue métisse en Méditerranée*. París: Actes Sud.
- De Toro, Alfonso. 2006. Figuras de la hibridez. Fernando Ortiz: transculturación. Roberto Fernández Retamar: Calibán. En S. Regazzoni, ed. *Alma cubana: transculturación, mestizaje, hibridismo*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, pp. 15-35.
- Ehlert, Trude. 1993. Muḥammad. *Encyclopédie de l’Islam* VII. Leiden: E.J. Brill: 363-388.
- Eltis, David. 2004. The Diaspora of Yotuba Speakers, 1650-1865. En T. Falola y M. D. Childs, eds. *Dimensions and Implications in The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. 17-40.

Fagborun, J. Gbenga. 1995. *The Yòrubá Koine: its History and Linguistic Innovations*. Lincoln, Nebraska: Lincoln Record Society.

Fasla Fernández, Dalila. 1999-2000. La adopción de arabismos como fuente de creación de sinónimos en español (datos para un estudio sociosemántico). *Anuario de Lingüística Hispánica* 15: 83-100.

Fasla Fernández, Dalila. 2000. El léxico de origen árabe en el español de las dos orillas: anotaciones diacrónicas, diatópicas y sociolectales. *Anuario de Estudios Filológicos* 23: 102-122.

Fasla Fernández, Dalila. 2007-2008. El español hablado en Cuba: préstamos vigentes, lexicogénesis y variación lingüística. *Cuaderno de Investigación Filológica* 33-34: 73-96.

Ferrando, Ignacio. 2001. *Introducción a la historia de la lengua árabe: nuevas perspectivas*. Zaragoza: Ignacio Ferrando.

Garduño, Moisés. 2012. Corán y lengua árabe: entre el dialecto, el árabe medio y el *ʿfuṣḥāʿ*. *Estudios de Asia y África* XLVII.1: 153-177.

Gbadamosi, Tajudeen Gbadebo Olusanya. 1978. *The Growth of Islam among the Yorùbá, 1841-1908*. Londres: Longman.

Gaufrey-Demombynes, Maurice. 1990. *Mahoma*, Madrid: Akal.

Guanche, Jesús; Argeliers, León. 1979. Integración, desintegración de los cultos de origen africano en Cuba. *Revolución y Cultura* 80: 14-19.

Guillaume, Alfred. 1974. *The Life of Muhammad. A translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Pakistan-Lahore-Karachi: Oxford University Press.

Guiraud, Pierre. 1960. *La semántica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hunwick, John; Harrak, Fatima, eds. 2000. *Micraj al-sucud: Réplica a la esclavitud de Ahmad Baba*. Rabat: Institute of African Studies.

Ibn ʿAqīl, ʿAbd Allāh. s.d. *Šarḥ Ibn ʿAqīl*. 2 vols. Beirut. Dār al-Āmīl.

Ibn Ḥawqal, A. Q. 1967. *Kitāb ṣurat al-arḍ*. Leiden: J. M. Kramers, BGA, II.

Idrīsī, M. (al-). 1994. *Kitāb nuzhat al-muštaq fī ijtirāq al-āfāq*. El Cairo: al-Maktaba al-taqāfaal-Dīniya. 2 vols.

Johns, A. H.; Welch, A.T. 1986. *Al-Ḳurʿān. Encyclopédie de l'Islam* V. Leiden: E. J. Brill, 401-435.

Johnston, Harry. 1912. *Pioneers of West Africa*. Nueva York: Blackie & Son Ltd.

- Johnson, Samuel. 1921. *The History of the Yorùbá*. Lagos: C. M. S.
- López Morales, Humberto. 1971. *Estudios sobre el español de Cuba*. Nueva York: Las Américas.
- Mazhar, Muhammad Ahamd. 1976. *Yorùbá Traced to Arabic*. Lagos: Ahmadiyya Muslim Mission.
- Menéndez Paredes, Rigoberto. 2000. Parentesco y tradicionalidad: un estudio etnosocial de los inmigrantes árabe de Cuba (1870-1957). *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam* 49: 89-103.
- Monferrer Salas, Juan. Pedro; Corriente, F. 2005. *Las Diez Mu'allaqat: Poesía y panorama de Arabia en vísperas del Islam*: (traducción literal y completa de los diez poemas originales, anotada y comentada en los aspectos literario e histórico). Madrid: Ediciones Hiperion.
- Monferrer Salas, Juan Pedro. 2008. *Escrituras de Arabia. Introducción a los sistemas alfabéticos de las lenguas semíticas*. Girona: Universitat.
- Monteil, Vincent. 1964. *L'Islam noir*. París: Seuil.
- Monteil, Vincent. 1965. Les manuscrits historiques arabo-africains. *Bulletin de l'IFAN* XXVII.3-4: 531-542.
- Mortal Canales, Vicente y Santos de la Rosa, Inma. 2015. El uso incorrecto de “ojalá” en estudiantes arabófonos de origen argelino: causas y soluciones. *MarcoELE. Revista de didáctica ELE* 20: 1-19.
- Moreno Rico, Javier. 2017. Hombres y barcos del comercio negrero en España (1789-1870). *Drassana* 25: 66 - 89.
- Navarro Sánchez, Antonio. 2006. Relaciones semánticas entre las palabras: hiponimia, sinonimia, polisemia, homónima y antonimia. Los cambios semánticos. *Aladis.net. La revista de educación*, X, septiembre [Consultado 03/07/2022].
<http://www.aldadis.net/revista10/documentos/22.pdf>
- Ortiz, Fernando. 1975 [1916]. *Los negros esclavos*. Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Parini, Alejandro 2001. *Cambios en la lengua: el conflicto entre la evolución semántica y la nostalgia lingüística*, Argentina: Universidad de Belgrano / Universidad de Buenos Aires / Fundación LITTERAE.
http://www.academia.edu/646481/Cambios_en_la_lengua_el_conflicto_entre_la_evolucion_semantica_y_la_nostalgia_linguistica
- Pichardo y Tapia, Esteban. 1836. *Diccionario provincial de voces cubanas*. Matanzas: Imprenta de la Real Marina.

Pichardo y Tapia, Esteban. 1875. *Diccionario provincial casi razonado de voces y frases cubanas*. Habana: Imprenta El Trabajo de León F. Dediott.

Reichert, Rolf. 1966a. Os documentos árabes no Arquivo Público do Estado da Bahia. 1ª série: Textos corânicos. Editados, transcritos, traduzidos e comentados por Rolf Reichert, em colaboração com Ahmed-Bioud Abdelghani. Conservador da Biblioteca Nacional, Paris. *Afro-Ásia* 2.3: 169 + anexos (25 pp.).

Reichert, Rolf. 1966b. Os documentos árabes no Arquivo Público do Estado da Bahia. 2ª série: Orações Islâmicas (Não-Corânicas) – Editados, transcritos, traduzidos e comentados por Rolf Reichert do CEAO. *Afro-Ásia* 4.5: 107-112 + anexos (10 pp.).

Reichert, Rolf. 1967. Os documentos árabes no Arquivo Publico do Estado da Bahia. 3ª serie: Amuletos, exercícios de escrita, etc. Editados, transcritos, traduzidos e comentados por Rolf Reichert. *Afro-Ásia* 2.3: 127-132 + anexos (27 pp.).

Ryan, P. J. 1978. *Imale: Yorùbá Participation in Muslim Tradition*. Missoula: Montana Scholars Press.

Sauvaget, J. 1961. *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman; éléments de bibliographie*. 2ª ed. Refundida y ampliada por Claude Cahen. París.

Ṭabarī, Abū Yāfar Muḥammad (al-). 1980. *Tārīj al-umam wa-l-mulūk*, editadas y traducidas al francés por H. Zotenberg en *Mohamed, Sceau des Prophètes*. París: Sindbad.

Trimingham, J. Spencer. 1962. *A history of Islam in West Africa*. Londres-Nueva York: Oxford University Press.

Ullmann, Stephen. 1962. *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*. La Habana: MES.

Valdés Bernal, Sergio. 1978. Las lenguas indoamericanas y el español hablado en Cuba. *Santiago* 31: 81-107.

Valdés Bernal, Sergio. 1996-1997. El legado carabalí en el español de Cuba. *Anuario Lingüística Hispánica* 12: 449-456.

Valdés Bernal, Sergio. 1998. *Lengua nacional e identidad cultural del cubano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Valdés Jane, Ernesto. 2012. *Carpeta de Odún de Ifá. Obara Kuña*. Proyecto Orunmila. www.proyecto-orunmila.org

Vernet, Juan. 1983. *El Corán*. Introducción, traducción y notas. Barcelona: Ediciones Planeta, S. A.

Notas

¹ Transliteramos, siguiendo el sistema de las revista científicas *al-Andalus* y *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Sección Árabe-Islam, los términos específicos –que no estén castellanizados por el uso– y los nombres de los autores y las autoras que pertenezcan a períodos históricos anteriores a la edad moderna. Los correspondientes árabes contemporáneos aparecen tal y como están registrados en sus obras o por los/las propios/as autores/as:

ر	ذ	د	خ	ح	ج	ث	ت	ب	ا
r	ḏ	d	j	ḥ	ġ	ṯ	t	b	a/u/i ā/ī/ū
ف	غ	ع	ظ	ط	ض	ص	ش	س	ز
f	g	‘	ḏ	ṭ	ḏ	ṣ	š	s	z
	ء	ي	و	هـ	ن	م	ل	ك	ق
	’	y	w	h	n	m	l	k	q

² *Maryam* : 30; *al-Ŷinn*: 19.

³ *al-Baqara*: 20, 220, 253; *al-Nisā’*: 90; *al-Mā’ida*, 48; *al-An’ām*, 35, 107, 137, 148; *Yūnus*: 16.

⁴ *al-Baqara*: 70; *Yūsuf*: 99; *al-Kahf*: 69; *al-Qiṣas*: 27; *al-Ṣafāt*: 102; *al-Fatḥ*: 27.

⁵ Para simplificar la grafía no marcamos la nasalización de las vocales que las convierte en otras distintas (A a À à Á á E e È è É é Ç ç Ê ê Ë ë I i Ì ì Í í O o Ò ò Ó ó Ô ô Õ õ Ö ö U u Û ù Ú ú), dado que aislamos las palabras, para utilizarlas como muestras de ejemplos. “El alfabeto moderno Yorùbá está basado en los caracteres latinos estándar: A a B b D d E e Ç ç F f G g GB gb H h I i J j K k L l M m N n O o Ô ô P p R r S s ß ÿ T t U u W w Y y. Algunas letras de uso común no se usan en la lengua Yorùbá: C c, Q q, V v, X x y Z z. Por el contrario, los caracteres: Ç ç, Ô ô y ß ÿ, son propios de la lengua Yorùbá. Otra forma convencional de representar estas tres letras es con un punto debajo, pero separado del cuerpo principal: Ç ç, Ô ô, ß ÿ. La combinación GB, gb es de uso común en esta lengua [...] vocales del alfabeto son: A a E e Ç ç I i O o Ô ô U u. Cabe señalar que las nasales «m» y «n», a veces, se comportan propiamente como una sílaba y se denomina “sílaba nasal” (Cardoso Guerra 2015: 31-33).

⁶ El origen de su nombre ha sido rastreado en antiguos manuscritos de escritores árabes como Ahmad Baba (1627), quien los llamaba “yarba”, “yaruba” o “yariba” (y-r-b).

⁷ El término hace referencia a la regla sacada de las actitudes y maneras de actuar atribuidas al profeta del islam, Muḥammad, a la hora de cumplir con la palabra de *Allāh* revelada en *El Corán*. Las compilaciones más célebres son las de Muslim b. al-Ḥaŷŷāŷŷ (m. 875), Abū Dāwūd (m. 889), Ibn Māyā (m. 887), Mālik b. Anas (m. 795).

⁸ *Ḥadīṭ*: Conjunto de relatos de los dichos y hechos (hábitos en el comer y vestir, cumplimiento de los deberes religiosos, trato dado a los creyentes y a los infieles, etc.) en vida del profeta del islam, dados por veraces y compilados en extensas tradiciones proféticas (*sunna*) y hagiografías (*sirāt*), siendo de estas últimas la de Ibn Iṣḥāq (finales del siglo VIII d. C.), modificada por Ibn Hišām (principios del siglo IX d. C.), la más conocida (Ehlert 1993).

⁹ El término ‘*arab* aparece por primera vez en inscripciones asirias, en referencia a un grupo que nomadea por las estepas sirias al poniente del Éufrates. Como consecuencia de la consolidación de confederaciones tribales previas a la llegada del islam, se conforma un sentimiento de arabadidad, quizás, germen de un nuevo *status* etnocultural árabe con el que poder “transcender las lenguas y los poderes impuestos por las potencias ocupadoras del medio geográfico en el que se desenvolvían estos grupos tribales” (Monferrer Salas 2008: 22).

¹⁰ “El término *malé* se aplicó primeramente a los mandingas musulmanes, pero terminó abarcando a todos los sudaneses islamizados” (De Granda 1972: 96, n.34).

¹¹ Imperio Oyo, Estado yoruba situado en el noroeste de la actual Nigeria, establecido en el siglo XIV. Es uno de los más vastos del África precolonial. Fue potencia regional entre los siglos XVII y XVIII. La religión yoruba –Òrìsà-Ìfá–. Orisha (“dueño de la cabeza”. Pataki Orishas: panteón de deidades).

¹² La consonante “n” de *anjem* y *anjami* se debe a la nasalización de la “a”. Es “una letra adicional ‘n’ posterior, que las convierte en una vocal distinta” (Cardoso Guerra 2015: 31).

¹³ Literalmente, significa “Escritura sobre arena” o “Caligrafía sobre arena”, en referencia a la geomancia en islam (Ryan 1978).

¹⁴ Inle (San Rafael o San Roque), Iroko (Purísima Concepción), Naná Burukú (Santa Ana), Obba, Oduduwá (San Norberto), Olokun y Orisha oko (San Isidro Labrador). En la primera mitad del siglo XX, quedó este culto popularizado en la canción de salsa afrocubana “Mata Siguaraya” compuesta por Ezequiel Lino Frías Gómez (¿Cárdenas, Matanzas/ La Habana?, 1915-New York, 1983) e interpretada por Bartolomé Maximiliano Moré Gutiérrez, *alias* Benny Moré “El Bárbaro del Ritmo” (Santa Isabel de las Lajas, 1919-La Habana, 1963), con quién más fama alcanzó. La letra de esta salsa afrocubana reza como sigue:

“En mi Cuba nace una mata/ que sin permiso no se puede tumbar, eh/ No se puede tumbar/ porque son Orisha/ Esa mata nace en el monte/ Esa mata tiene poder/ Esa mata es Siguaraya/ [Esa mata tiene siete rayos/ Siete rayos tiene esa mata, caballero, eh. No se puede cortar/ Siguaraya verá, verá/ Con permiso yo va a tumbar/ [Ahí vienen los siete rayos de la mata]/ [No se va a subir/ Siguaraya, verá, verá/ Con permiso yo va a tumbar.
<https://www.youtube.com/watch?v=rj8B3oGEuRE>

“Siguaraya.– N. s. f. – Voz ind. – Arbusto silvestre, común, hojas impar-aladas, con hojuelas siete a nueve opuestas, ovales, obtusas coriáceas o variables, apreciadas como medicinales para los males venéreos; flores axilares en racimos por marzo o abril; cápsulas coriáceas, rojo-amarillosas. Dice el Sr. Morales: “Puede asegurarse que esta Especie de *Meliácea* es en cuba el sucedáneo del *Arnica*. Aplícase contra las fiebres intermitentes, y dilatada en alcohol el jugo óleo-resinoso se usa en los dolores reumáticos e inflamaciones astríticas. Pero entre todas sus virtudes, la más sobresaliente es la que influye contra los males del aparato genito-urinario; pues tanto su alcoholatura como su decocción hacen arrojar los cálculos de la vejiga y de los riñones, corrigiendo la hematuria Este jugo concentrado por el fuego forma un excelente barniz.” *Trichilia glabra*, Linnep) – La *Siguaraya Macho* es otro arbusto que también posee óleo-resina; pero sus propiedades no son tan activas (*Trich. Pallida*, Swartz.). El Sr. Sauvalle. *Trich. Minor*, Rich. y la primera *Trich. Havanensis*, Jacq. (*Diccionario Pichardo* 1875: 334).

¹⁵ Germán de Granda destaca dos antropónimos del padrón de la Gobernación del Chocó que ilustran la filiación al islam de dos esclavos sudaneses de la Nueva Granada, en el siglo XVIII: Andrés Alí y Mateo Mosumi (Bastide 1960: n. 51).

¹⁶ Los métodos para determinar la procedencia africana de dichos esclavos se reducen a tres, esencialmente: 1) los datos conservados sobre la trata en las zonas africanas de origen, recogidos en los documentos de contabilidad de las compañías dedicadas al comercio de la esclavitud; 2) los testimonios de los marinos y comerciantes partícipes en el mismo y de 3) las relaciones de viaje y de los compendios geográficos.

¹⁷ Es el primer estudio, en formato de memoria, nutrido de información de transmisión oral publicado en el marco de los estudios latinoamericanos y centrado en los grupos poblacionales que profesan el islam caribeño anglófono, francófono, lusófono, brasileño o americano hispano. Se limita a las primeras décadas del siglo XX y no profundiza en demasía en las cuestiones históricas.

¹⁸ El diccionario de Julio Cortés (1996) recoge las siguientes acepciones para la entrada ‘*abd* (pl. ‘*abīd*, ‘*udbān*, ‘*ibdān*): “esclavo; siervo; negro (sust.) (esclavo o libre); descendiente de esclavos (*Yem.*)”. Especifica que es “usado como antropónimo cuando va unido a uno de los nombres de Dios;”. Si su plural es ‘*ibād* “(lit. siervo [de Dios])”, Julio Cortés le da la acepción de “hombre, criatura” (1996: 708).

¹⁹ Según el *tafsīr* o comentario coránico de al-Ṭabarī (m. 922/3) (1980), la versión *ne varietur* de *El Corán* se produjo entre el 644 y el 656, posteriormente a la fecha de defunción del profeta del islam, establecida en el año 632 (al-Bayḍāwī 1846-1848).

²⁰ *Vide supra* n. 2.

²¹ *Vide supra* n. 3.

²² *Vide supra* n. 4.