

Martin Lienhard. *O mar e o mato. Histórias da escravidão*. Luanda: Kilombelombe / Lienhard, 2005; 175 pp.

Una de las líneas de investigación que ha desarrollado Martin Lienhard en diferentes trabajos es el estudio de la esclavitud en distintas regiones americanas y africanas, desde el periodo colonial hasta ahora. El presente libro surge en el año de 1993, en el ámbito de algunas comunidades de *palo monte*, religión afrocubana de ascendencia bantú, y forma parte de una investigación más amplia sobre la ritualidad y la cosmovisión bantú en la historia de América (el Caribe y Brasil) y de África (21).

El objetivo del libro no es escribir la historia de la esclavitud en América, sino

evocar algumas das inumeráveis “histórias” que foram vividas pelos africanos ou seus descendentes ao longo dum processo que durou vários séculos e envolveu diferentes áreas aquém e além Atlântico (25).

La estructura del libro permite un claro seguimiento de la argumentación de Lienhard. La introducción acerca al lector a la problemática que se va a estudiar y antecede a tres ensayos sobre diferentes aspectos y épocas: “Mambo: canto ritual e memória escrava em Cuba”; “Milonga: o ‘diálogo’ entre portugueses e africanos nas guerras do Congo e de Angola (séculos XVI-XVII)”; “Quilombo: fugas e levantamentos de escravos e o discurso da resistência (Brasil e Caribe: século XIX)”. Además, se acompaña el libro con un útil glosario, que facilita la lectura de los términos utilizados.

En la introducción se explica que el gran comercio de esclavos comienza en el siglo XV con la incursión europea en el África occidental. El área más devastada fue, hasta el siglo XVIII, la comprendida por las actuales repúblicas de Congo-Brazzaville, Congo-Kinshasa y Angola. En América, por su parte, las mayores concentraciones de esclavos fueron en el Caribe y en Brasil.

A lo largo del libro se devela poco a poco la contradictoria resistencia de los africanos contra los portugueses y las diferentes formas de subordinación de los esclavos en las plantaciones brasileñas y caribeñas. Por lo tanto, no sorprende encontrar coincidencias entre ciertos aspectos de la

lucha contra los portugueses en el siglo XVII, como la de los *quilombos* o ejército de esclavos fugitivos de Angola, con la lucha de los *quilombolas* brasileños del siglo XIX.

Hay dos espacios destacados en la cosmogonía de los congos cubanos actuales: *mfinda* (*mato*), el bosque, y *kalunga* (*mar*), el mar, espacios que representaron quizás la salvación contra los esclavistas. Lienhard advierte que una lectura simultánea de todas esas historias africanas y afroamericanas es arbitraria, pero la superposición entre ellas permite iluminar las zonas oscuras (26-27).

La floresta, en las tradiciones más antiguas de los congos, era el lugar de la morada de los muertos, mientras que esta, en las tradiciones posteriores, se traslada al fondo del mar (27). Ello puede deberse a que del mar llegaban los portugueses, y el terror que implantaron quedó impregnado en los cantares donde se imaginaban incluso que los negros continuarían trabajando para los blancos debajo del mar. De este modo, el estudio de Lienhard revela un proceso de continuidades y rupturas culturales, prevaleciendo las continuidades sobre las rupturas. Así, a pesar de que la palabra *mar* permanece, su significado ha cambiado; es decir, el mar para los esclavos caribeños no solo significaba la muerte, sino también significaba el camino de regreso a África (28).

Para los bantú exiliados en América otro camino para llegar a “África” era la senda que se abría en los bosques para llegar a los *quilombos*, *palenques* o *cumbes*. La fuga hacia la selva era similar a las realizadas en África, donde el *quilombo*, en la Angola del siglo XVII, era como un “estado-ejército” que se hacía en la selva, donde existían ventajas militares, a la vez que se garantizaba la protección de los espíritus para resguardar a la corte en tiempos de guerra. En América, los *quilombos*, *mocambos*, *palenques* o *cumbes* eran también entidades político-militares movibles que recurrían a la selva para obtener protección tanto militar como espiritual. Es decir, en las selvas americanas se crea el espacio de los espíritus de los ancestros, en el que era posible ponerse en contacto con África: la *mfinda* (28). De acuerdo con Martin Lienhard:

As conotações utópicas que o mar e o mato adquiriam ao longo da história afro-americana permanece, aparentemente, vigente até hoje. Essa vontade de conservar, recriar u lembrar o discurso ou certas práticas escravas

remete, sem dúvida, para a necessidade de responder, pela afirmação de uma cultura de luta, à discriminação e à marginalização sociocultural que ainda sofrem, nas Américas, as comunidades populares compostas principalmente por descendentes de escravos africanos (29).

El trabajo es interdisciplinario y se inscribe en la etnohistoria, que es una disciplina que trabaja tanto en la sincronía de la etnología como en la diacronía de la historia. De acuerdo con el autor, al contrario de lo que algunos estudiosos han propuesto, las comunidades étnicas llevan en sus prácticas culturales las marcas de su experiencia histórica y social.

Las etnias en las sociedades coloniales se encuentran en un proceso de redefinición y recomposición o recreación (29). Y aquí se puede entender la etnohistoria como la historia de las colectividades tradicionales que fueron reestructuradas en el contexto de una sociedad colonial o esclavista y que se fue transformando en el seno de las sociedades modernas en sectores marginales. La etnohistoria es un esfuerzo por escribir la historia de aquellos grupos que no acostumbran tener acceso a la historia oficial o que solo entran a ella por la puerta de servicio (30).

Durante las últimas décadas han aumentado de manera significativa los estudios sobre los esclavos en Latinoamérica, dejando a un lado las perspectivas oficiales y optando por la de los esclavos. A esta última se suma Martin Lienhard, quien retoma como objeto principal de su estudio las “prácticas discursivas” de estas comunidades (30).

Las fuentes de la investigación se pueden dividir en tres grandes rubros: para la resistencia africana contra los portugueses en África central, en los siglos XVI-XVIII, las cartas o relaciones de misioneros y de gobernadores que estaban directamente involucrados en esa empresa esclavista; para saber de los esclavos insurrectos de Brasil y del Caribe la fuente principal son las denuncias hechas contra algunos grupos de esclavos rebeldes. Ambas fuentes son oficiales y, por lo tanto, indirectas. La tercera fuente, para las comunidades actuales, son las canciones litúrgicas de los *paleros* cubanos, donde la voz de los estudiados se puede escuchar directamente, pero de igual manera el estudioso tiene que reconstruir la historia de las comunidades que está en el entramado del discurso. De hecho, destaca Martin Lienhard, la tarea del investigador consiste en rescatar los restos de este discurso en los intersticios y darle

coherencia y sentido, así como también en estudiar los silencios, aquello que ha sido ocultado.

En el primer ensayo del libro se estudian los *mambos*, que son los cantos rituales de los *paleros*, aquellos que practican la religión *palo de monte* —una de las principales religiones de Cuba—, que permaneció dentro del ámbito popular y cuyos practicantes se consideran herederos espirituales de los congos que llegaron a Cuba como esclavos. Estos cantos, además de su ritualidad, sirven también como memoria histórica y cultural del grupo.

El palo de monte se divide en distintas tendencias —*mayombe*, *kimbisa*, *briyumba*—, que a su vez se dividen en diversas casas o linajes denominados *munanzos*. Los *mambos* analizados en el libro pertenecen al *munanzo* de la Habana.

El origen del vocablo *màmbu* proviene de *diàmbu*, que en kikongo significa palabra —comprende palabra, verbo, concepto—, ‘discurso’ —entendido como mensaje, relato, opinión, hecho, queja— y ‘diálogo’ —conversación, negociación, juicio. La forma típica de un *màmbu* es la conversación ritual que los *makota* —los viejos de la comunidad— realizan debajo de un árbol (37). En las canciones rituales, *mambo* comprende todos los significados anteriores, como palabra sagrada, discurso histórico y negociación entre los miembros de la comunidad o entre las divinidades del mar y de la selva.

El *mambo* es una canción dialogada, entre un solista y un coro, que se apoya en una serie de fórmulas estables; cada vez que aparece un nuevo tema en una serie de cantigas dedicadas a la misma divinidad se dice que el mambo “vira”. Además, en las canciones se establecen diálogos humorísticos, cómicos y sarcásticos que semejan a las canciones de “puya”, de pelea.

La lengua de los cantares es distinta a la coloquial, ya que contiene rasgos léxicos y morfológicos bastante heterogéneos. La lengua ritual cambia de una canción a otra; sin embargo, retoma elementos de la lengua bozal, español muy básico que hablaban los esclavos en las plantaciones y *senzalas*. En tanto que los vocablos religiosos provienen del *kikongo*, lengua oficial del reino colonial del Congo.

En los cantos se observa la construcción de un espacio diferente al espacio hegemónico. De acuerdo con Lienhard, la respuesta a la relación entre ambos se halla en las primeras aseveraciones del cantar:

- S. *Yo nkanga yo nkanga mundele*  
(yo amarro yo amarro blanco)
- S. *Va nkangando lo mundele*  
(yo voy amarrando los blancos)
- C. *Yanguilé (yandilé)*. (41)

El primer verso tiene una larga tradición en la cultura oral del Congo. Ya en 1660 el rey del Congo hablaba de la necesidad de amarrar a los blancos. Al comenzar *el tata nganga* con esta fórmula, inicia un proceso en el que se amarran las esquinas y se crea un espacio libre, sagrado, para realizar el ritual. Actualmente al repetir las palabras, los paleros adoptan la perspectiva de los esclavos y el *mundele*, más que representar una etnia, se refiere a un adversario social.

Posteriormente se procede a llamar a las potencias divinas:

- S. *Primero Sambia que toda la cosa awé*
- S. *Buena noche va con licencia lo nfumbe nganga wé*. (43)

La primera divinidad *Sambia* o *Sambianpungo* (*Nzámbi-a-mpúngu*) es una de las divinidades supremas de los congos; también se mencionan algunos ancestros de las comunidades y los *nganga* o dioses que están en sus receptáculos, que podrían semejar a los “diablos del campo y de la casa” (46). Estas invocaciones a dioses asociados con el cosmos natural reivindican la continuidad entre los paleros y sus antepasados, tanto los africanos como los esclavos.

Asimismo los *mambos* se refieren a una cosmología que se remite a una constante evocación de los espíritus de los muertos y al *mato* (selva). Lienhard realiza un análisis de un *mambo* a través de las redes isotópicas, mostrando los diferentes vocablos que mencionan a los espíritus de los muertos, su significado en kikongo y su aplicación en el canto.

La *nfinmda* o *mato* remitía al país de los muertos para los africanos, en tanto que para los paleros de Cuba evoca un paraje mágico extenso e inaccesible. Así, el vocablo *mayombé*, que aparece frecuentemente, se asocia con una región de Zaire de árboles gigantes y una vegetación exuberante, es decir, con la selva (*mato*), el lugar protegido del rito que arrastra a los paleros a su seno. En otras palabras, comenta Lienhard, durante los

rituales los paleros repiten incesantemente el viaje que realizaron sus ancestros cuando fueron deportados por los esclavistas (53).

La travesía del mar se recuerda sobre todo en los cantares dedicados a la *madre de agua* o *mamita lango*. Mientras que para los esclavistas los negros solo representaban un cuerpo, para los paleros, en la deportación marítima, se concibe a cada esclavo como la sede de un pensamiento y de una cultura. De hecho, mientras que los críticos describen el fenómeno esclavista como causante de la pérdida de identidad de los africanos, los paleros observan esta deportación como una “gran expansión cultural y religiosa kikongo” (54).

La palabra *kalunga*, que también designa al mar, es una palabra *kim-bundu* muy compleja, que tiene diversos significados, como: la muerte, la residencia de los muertos, un noble o una exclamación de espanto. En cambio, en la cosmología tradicional es un espacio de transición que divide el mundo de los vivos del de los muertos. Esta connotación ambivalente se preserva en los *mambos* cubanos. El mar para los paleros es un espacio de encuentro con África. Por ejemplo, en un canto se incluyen fórmulas como esta:

S. Yo traigo arena  
del fondo de la má. (57)

donde la arena, como la tierra de los cementerios, permite la comunicación con el país de los muertos. Si bien coincide con la morada de los muertos como *nfinda*, el mar, *kalunga* se refiere más bien al momento histórico de la travesía de los esclavos, ya que son los espíritus que murieron durante esta los que habitan el mar (57). Así, el mar tiene una doble significación, ya que para los africanos significa la muerte, en tanto que para la comunidad de paleros representa la relación con África (58). Además, Lienhard describe las similitudes de estas creencias con las de las comunidades populares brasileñas de ascendencia congo o bantú denominadas los Arturos.

Durante el siglo XVIII, el apogeo de la producción de azúcar fue también la cima de la esclavitud. Esto se recuerda en algunos *mambos* cuya estructura paralelística me recuerda a las canciones arcaicas hispánicas:

- S. Glin, Glin macotero  
Suenan la campana del ingenio.
- S. Suenan la campana arriba nganga macotero  
Suenan la campana briyumbero. (60)

Este tipo de *mambos* fue común durante la época de la abolición de la esclavitud en 1840. En ellos, al contrario de las crónicas de viajeros u otras narraciones en las que se muestra al ingenio azucarero como un infierno opresivo, parecería que los líderes espirituales, los “congos”, son los dueños del espacio. El uso de los vocablos como *macoteros* y *briyumberos* sugiere que sería una llamada para una movilización de los hechiceros.

Asimismo, se habla en estos cantares del maltrato al que está sometido el esclavo, el cual, a pesar de ello, es protegido por diferentes divinidades y por sus líderes espirituales. El tono jactancioso puede responder tanto a la virulencia de las rebeliones como a un ocultamiento de la fragilidad de quien lo canta. Todo esto muestra que los *mambos* de los paleros cubanos “parecem constituir um ‘recipiente’ no qual se refugiaran fragmentos da memória histórica dos escravos cubanos de origem kongo ou bantu” (65).

Lienhard llama la atención sobre el hecho de que en ninguno de los textos se menciona la palabra *esclavo* o se victimiza al hablante; por el contrario, parecería que los ancestros espirituales, con sus poderes mágicos, se imponen al agresor. Es decir, el discurso de los *mambos* es “un discurso en rebeldía permanente” (66).

La lengua que se utiliza es un español rudimentario que proviene del *bozal*, español que se hablaba en los ingenios, y un lenguaje de tipo africano inteligible a partir del español. Además, es una lengua que se preserva solo para el uso religioso, a diferencia de otras lenguas que surgen en las situaciones de contacto cultural. Esta heterogeneidad lingüística y poética en los cantares puede ser una reminiscencia del encuentro entre los esclavos y los sectores hegemónicos hispánicos (67).

En el capítulo segundo, titulado “Milonga: o ‘diálogo’ entre portugueses e africanos nas guerras do Congo e de Angola (séculos XVI-XVII)”, Lienhard muestra a través de documentos oficiales cómo existía no solo

una guerra de hechos, sino también de discursos entre los portugueses y los africanos. Asimismo, señala que utilizar los documentos oficiales de los conquistadores para comprender a los africanos hace pensar en la persona que escucha una conversación telefónica ajena, donde el que escucha debe imaginar al “interlocutor distante” y sus palabras.

La investigación de este ensayo se basa en tres documentos que se escribieron entre 1580 y 1680 por diferentes actores de la colonización. Dos de ellos son muy conocidos: *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola* del padre capuchino Cavazzi de Montecúcolo (1687) y la *História geral das guerras angolanas* de António de Oliveira de Cadornega (1680). El tercero es un texto mucho menos conocido y más rico en voces africanas, que es una relación realizada por el gobernador de Angola, entre 1624 y 1630, Fernão de Souza, para sus hijos, donde la incorporación de las cartas recibidas por oficiales portugueses y señores africanos, amigos y enemigos, refuerza su “dialogicidad”.

El contacto con los pueblos africanos se realizó en principio para seguir el mandato del papa de evangelizarlos. Sin embargo, como se sabe, muy pronto las preocupaciones de los conquistadores fueron diferentes, pues convirtieron la selva y sabanas de Angola en un territorio en guerra permanente entre los portugueses, quienes querían enriquecerse con la importación del mayor número de esclavos, y los señores africanos, que pretendían defender su autonomía.

La selva y los lugares de difícil acceso se transformaron en refugio esencial de la resistencia africana, ya que eran territorios casi impenetrables para los europeos. Además de un espacio estratégico, la selva era un espacio sagrado donde recibían la protección de las diferentes deidades. De hecho, para los africanos la guerra no era un acto exclusivamente militar, sino que también tenía un significado religioso.

La violencia en la guerra fue otro “lenguaje” que utilizaron los europeos para demostrar su superioridad e implantar el terror a través de la barbarie y la crueldad con las que intentaban desalentar cualquier tipo de resistencia. Mientras que los europeos cometían todo tipo de violencia física, los africanos utilizaban la violencia verbal, como las amenazas de antropofagia.

También existió un lenguaje diplomático de cartas y recados orales enviados entre europeos y africanos, donde estos últimos utilizaban un

lenguaje totalmente ajeno a ellos, el cual, sin embargo, los reyes africanos utilizaron para su beneficio. Esto se observa en diferentes cartas estudiadas por Lienhard, donde los señores africanos admiten la sumisión a la corona de una manera que no los comprometía a una sumisión en la práctica.

Otros, como la reina Njinga-Nzinga, se servían con similares intenciones de recados orales a través de emisores especializados, ya que para los africanos la palabra oral era verdadera. En cambio, para los portugueses significaba lo contrario. En estos casos se utilizaron distintos géneros orales, como el “discurso enigmático”, *nongonongo*.

Otro género es el de la *milonga*, cuyo significado en la relación parece remitir al de un discurso de persuasión basado en promesas o amenazas (99), que se completaba con un lenguaje gestual complejo. Un ejemplo de ello es cómo la reina Njinga-Nzinga utiliza la *milonga* para alentar la sublevación.

Otro modo de discurso fueron los rumores que los señores africanos hacían llegar a los portugueses para infundir temor o lograr algún tipo de pacto, como muestra Lienhard en otros ejemplos estudiados.

Asimismo, el autor comenta que, en el ámbito de las guerras angolanas, las fugas hacia la selva de los oprimidos fueron el único modo de expresarse para la gente anónima ante la realidad amenazante. Fernão de Souza, un gobernador portugués, dada su capacidad política, comprende esto e interpreta esas fugas como la necesidad de un diálogo y contiene la represión que los esclavistas le pedían.

El complejo análisis de los discursos heterogéneos de la guerra puede revelar un mundo de disidencias y rebeldías, así como evidenciar que las reglas del juego las impusieron los portugueses, ayudados por el deslumbramiento provocado por su riqueza y por el uso extremo de la “violencia”.

El tercer y último capítulo, titulado “Quilombo: fugas e levantamentos de escravos e o discurso da resistência (Brasil e Caribe: século XIX)”, utiliza como fuentes los procesos realizados contra los líderes, o supuestos líderes, de movimientos de fuga o de insurrección en el área. Durante el periodo esclavista, las fugas de esclavos, tanto individuales como colectivas, fueron inevitables. Estas últimas muchas veces terminaban en la formación de reductos cuya denominación varía según la zona. En

Brasil se los denominó *quilombo* o *mocambo*, *cumbe* o *patuco* en Venezuela, *palenque* en Cuba o en Colombia.

El denominar *quilombos* a las comunidades de esclavos fugitivos provenientes del Congo y Angola es significativo, ya que el vocablo *kilombo* en Angola hacía referencia a una asociación de iniciación militar (116). De acuerdo con Lienhard, esta relación es evidente durante el siglo XVII para los esclavos rebeldes que fundaron el *quilombo* de Palmares en la selva de Pernambuco, puesto que el *quilombo* no solo era la asociación militar, sino que también, simbólicamente, era Angola. Las tácticas defensivas que utilizaban eran las mismas que sus ancestros habían usado en África para repeler a los portugueses, como se observa en las relaciones y en los procesos citados por Lienhard.

El estudioso distingue tres casos de las primeras tres décadas del siglo XIX y realiza el análisis de los discursos producidos. El primero es la insurrección de Manuel Congo (Brasil, 1838). Un centenar de esclavos huye de las haciendas cafetaleras de Paraíba hacia un *quilombo* que ya existía, denominado Santa Catarina. Dada la importancia de la producción del café, los hacendados organizaron una expedición punitiva en la que murieron dos militares y un número no registrado de esclavos. A 15 esclavos se les siguió un juicio por insurrección, en el cual se dijo que Manuel Congo era el dirigente. La parcialidad y la alevosía del juicio quedaron en evidencia al observar que los testimonios de los delatores eran idénticos, así como que en ningún momento se habló de que existieran traductores. La lengua en la que pudieron haberse comunicado era una especie de español muy básico, que pudo ser similar al denominado "Santo Tomé". El líder fue condenado dos veces a la horca por homicidio, y los demás, a ser azotados.

Al parecer, la estrategia defensiva de los esclavos fue hablar de las armas e instrumentos que llevaban, dar algunos datos del *quilombo* y ofrecer nombres de la gente muerta o desaparecida. Asimismo, dicen que fueron convidados o seducidos para sumarse a la fuga, palabras que, de acuerdo con Lienhard, remiten a las *milongas*, en las cuales se prometía el paraíso, que en este caso era el África imaginada.

Las mujeres enjuiciadas también adoptaron una estrategia defensiva, diciendo que fueron obligadas a ir contra su voluntad. Las mujeres trabajaban en el servicio doméstico, y por ello su actitud ante la fuga pudo ser reticente, dice Lienhard.

De acuerdo con los procesos, algunos denominaban al líder “rey”; sin embargo no queda claro, pues no había traductores; otros le denominaron “pai”, padre, que corresponde al nombre dado a los sacerdotes. De hecho, se trataba de reestablecer en el *quilombo* una jerarquía religiosa africana. De manera que la insurrección se basa, en “términos ideológicos, culturales y organizativos, en patrones de ascendencia africana” (127).

El otro caso estudiado por Martin Lienhard, el proyecto de levantamiento de los esclavos del río Atibaia en Sao Paulo (1832), revela cómo también en las rebeliones de los marginados existe una influencia de la sociedad occidental. En el proceso se acusa a los esclavos de juntarse en un “club”, palabra que implica que los esclavos conocían el pensamiento jacobino o estaban influidos por él. Si bien varios de los negros estaban bien informados sobre las conmociones políticas del Brasil, de acuerdo con Lienhard, las motivaciones de los esclavos y su organización son más africanas. Esto lo confirma el hecho de que bajo las reuniones de hechicería los líderes del levantamiento ocultaban sus intenciones. Se encuentra una “boceta de chifre”, una pintura de un negro sentado sobre una cadena mientras lo coronan dos blancos, hecho que señala la existencia de un mercado de pinturas entre los esclavos. En este caso, por un lado se nota una combinación de elementos occidentales, como la politización de los dirigentes, la estructura de “club” y el uso de la escritura; por otro lado, la hechicería, la estructura jerárquico-religiosa y la pintura muestran una estructura netamente africana.

El último ensayo lo dedica el autor al estudio de una fuga planeada por un grupo de esclavos puertorriqueños que, en 1826, quieren escapar para llegar a Haití, donde ya existía una república independiente, la primera de América, formada por aquellos esclavos que se habían insubordinado y logrado su libertad.

En Bayamón era común que los esclavos se fueran hacia las islas vecinas para mejorar su vida, por lo cual los hacendados mantenían una vigilancia de la costa, que, sin embargo, no era suficiente. Por ello se decidió tomar seriamente el rumor sobre una posible fuga de una veintena de esclavos. El proceso se realizó de una manera abierta, sin premeditación y llamando a las personas nombradas durante la investigación, es decir, de modo completamente opuesto a lo que sucedió en el proceso de Manuel Congo. Las inconsistencias de los testimonios, tanto de los esclavos como

de los hacendados, terminaron por cansar al prefecto, quien sentenció que se encadenara a los esclavos y se les vigilara.

El proceso y la sentencia se pueden comprender mejor prestando atención a la situación política y económica. Ya para ese entonces, la esclavitud se percibía como un régimen difícil de justificar políticamente y muy poco rentable económicamente. Además, ya desde 1816 Bolívar había abolido la esclavitud en Venezuela. El proceso se distingue también por la labor de los escribanos, que transcriben, dice Lienhard, el lenguaje coloquial hasta con cierta gracia. Los esclavos narran la escasez de comida y cómo podían remediarla a través de robos o estableciendo comercio de caballos robados. Las diferentes versiones del mismo hecho recuerdan la película *Rashomon* de Kurosawa, donde es el público quien tiene que reconstruir lo sucedido. El análisis de distintas deposiciones permite aseverar que los esclavos habían sido seducidos por el lenguaje del tío Juan Bautista. Describen el apercibimiento de la canoa y señalan el día de Santiago para la fuga, quizás buscando su protección o también como rebeldía. Y quizás, agregaría yo, buscando que los blancos estuvieran distraídos en los festejos. El tío era un personaje respetado por los esclavos, quizás un sacerdote de la religión afro-americana; en su deposición toma como eje central al tambor, “bomba”, que habían ido a venderle. Comenta que llegó el músico a la hacienda y se puso a tocar el tambor frente a su casa durante cuatro horas, pero que él no había salido. Además, añade, que no conocía al músico y por eso había rechazado realizar la fuga. Sin embargo, en otra declaración se supo que él y el músico se habían ido a comer juntos.

Los tropiezos y mentiras, cuyo propósito era confundir al prefecto, sí revelan la importancia del tambor, que era el instrumento para convocar a los insurgentes (143). Los tambores en la fiesta de Santiago se convierten en el vehículo que les permite a los esclavos viajar hasta el África imaginada, el espacio construido por el sonido de los tambores.

El mar, mencionado constantemente por los esclavos, se convierte en *kalunga*, el espacio de los muertos, un espacio que deben atravesar para llegar a un verdadero *quilombo*, que es el Estado negro de Haití.

La fina lectura que hace Martin Lienhard de las diferentes historias, así como su rigurosa metodología, revelan un interesante y constante movimiento de resistencia y rebeldía entre los esclavos para ser libres de

modo real o ritual, o ambos. Nos enseña una América más compleja, más rica, desde la mirada del otro, en este caso desde la tradición bantú, donde los territorios, más que reducirse, se multiplican a través del lenguaje.

Podemos mencionar aquí al menos dos textos donde también existe la intención explícita de crear un espacio sagrado a través de las palabras, como en el ritual de palo de monte. El primero es la oración hispánica de "Las cuatro esquinas", en la que también se crea un espacio sagrado y libre del mal, que es la cama, donde se realiza el sueño. El segundo es el poema "Sensemayá" de Nicolás Guillén, imitación de los cantos de carnaval, donde se repite el verso "mayombe bombe mayombé" y se recrea el espacio sagrado, aquel del Zaire, la selva, para el combate con la culebra, real o imaginada.

*O mar e o mato* es una lectura obligada, por su rigurosa metodología y análisis iluminador, para todos aquellos interesados en recorrer las huellas de la voz en las diferentes prácticas discursivas de los esclavos, pero también para todos aquellos interesados en estudiar la oralidad en general.

MARIANA MASERA

Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM