

Universidad de Los Andes

Núcleo "Rafael Rangel"

Maestría en Literatura Latinoamericana

Trujillo estado Trujillo

www.bdigital.ula.ve
**CULTURA Y AFRODESCENDENCIA EN *EL REINO DE ESTE*
MUNDO DE ALEJO CARPENTIER**

Autora: Emeliv Coronado Canelones.

Tutor: Dr. Alberto Villegas Villegas.

Noviembre, 2016

Universidad de Los Andes
Núcleo "Rafael Rangel"
Maestría en Literatura Latinoamericana
Trujillo estado Trujillo

**CULTURA Y AFRODESCENDENCIA EN *EL REINO DE ESTE*
*MUNDO DE ALEJO CARPENTIER***
(TRABAJO ESPECIAL DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE: MAGISTER
SCIENTIAE EN LITERATURA LATINOAMERICANA)

Autora: Emeliv Coronado Canelones.

Tutor: Dr. Alberto Villegas Villegas.

Noviembre, 2016

ÍNDICE GENERAL

RESUMEN.....	5
INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO I	
EL PROBLEMA	
1.1 Planteamiento del problema.....	12
1.2 Objetivos.....	19
1.3 Justificación de la investigación.....	20
CAPÍTULO II	
PLANTEAMIENTO TEÓRICO – METODOLÓGICO	
2.1 La semiosfera como elemento determinante en la influencia de la cultura afrodescendiente en <i>El reino de este mundo</i> de Alejo Carpentier.....	22
2.2 Los procesos culturales que fungen como entes transformadores en la literatura afrodescendiente, específicamente en <i>El reino de este mundo</i>	24
2.2.1 Sincretismo y religión.....	25
2.2.2 El fenómeno vudú.....	33
2.2.2.1 Iniciación al vudú.....	37
2.2.2.2 Divinidades del vudú.	40
2.2.2.3 El vudú y el culto a la muerte.....	46
2.3 El lenguaje como aporte de la Afrodescendencia en <i>El reino de este mundo</i>	49

.....	
2.4 El texto como principio analítico en la influencia de la cultura afrodescendiente en <i>El reino de este mundo</i>	53
2.5 Análisis de los elementos con partes únicas de dos subconjuntos.....	55 56
2.5.1 El símbolo en el sistema cultural.....	58
2.5.2 La cultura.....	59
2.6 El sistema modelizante en <i>El reino de este mundo</i>	
2.7 El límite o frontera en <i>E l reino de este mundo</i>	60
2.8 El filtro narrativo y literario.....	61
 CAPÍTULO III	
MARCO ANALÍTICO.....	63
 CAPÍTULO IV	
CONCLUSIONES.....	75
NOTAS.....	79
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	80

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
NÚCLEO “RAFAEL RANGEL”
MAESTRÍA EN LITERATURA LATINOAMERICANA
TRUJILLO ESTADO TRUJILLO

CULTURA Y AFRODESCENDENCIA EN *EL REINO DE ESTE MUNDO* DE
ALEJO CARPENTIER

Autora: Emeliv Coronado Canelones.

Tutor: Dr. Alberto Villegas Villegas.

www.bdigital.ula.ve

RESUMEN

La presente investigación permitió revisar y analizar los aportes de la afrodescendencia específicamente en la obra *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier. Esta selección se realizó valorando la recurrencia de dichos elementos temáticos presentes en la obra, donde las teorías de Lotman fueron sustanciales para establecer los puentes y parámetros de interpretación y alcanzar los objetivos planteados. Se partió de la necesidad de indagar acerca de la importancia de este tema en la literatura latinoamericana. De los hallazgos se deduce que en esta novela existen personajes fuera de lo común, pues cumplen una función social específica, lo cual admite la creación de una relación entre lo real y lo narrado; partiendo de los hechos historiográficos de Haití; así mismo las celebraciones de rituales y deidades propias de la religión vudú. Se concluye que la literatura a través de todas sus manifestaciones permite, desde la voz del autor, identificar contenidos reales de la historia que en este caso, estuvieron representados en el contexto haitiano y que evidencian la presencia innegable de la religión africana, que produjo un sincretismo religioso - cultural en el Caribe.

Palabras clave: Literatura, cultura, afrodescendencia, Haití, vudú.

INTRODUCCIÓN

A través de la historia, observamos como los habitantes del continente africano han sido los seres más sufridos de nuestros tiempos, explotados y vejados, han padecido maltratos en todas sus representaciones. Entonces, no sería descabellado pensar que su desgracia ya estaba escrita, pues Jeremías 1,16 nos dice: *y yo pronunciaré mis juicios contra ellos por toda su maldad, porque me abandonaron, ofrecieron sacrificios a otros dioses. Así mismo, Jeremías 25,6 señala: y no queráis ir en pro de dioses ajenos para adorarlos y servirlos; ni me provoquéis de ira con las obras de vuestras manos, y yo no os enviaré aflicciones.* Nos refiere entonces que todo ser que no obedezca a la palabra de Dios está condenado al sufrimiento y será despojado de toda bendición del reino de los cielos.

Paradójicamente, hoy día en pleno siglo XXI hemos presenciado muy de cerca los maltratos hacia dicha cultura, que no es distinta a la nuestra, solo muestran costumbres en las cuales va implícita la práctica de religiones que divergen en algunos aspectos. Y aunque lo queramos aceptar o no, las mismas han surgido producto de la fusión de religiones impuestas por los colonizadores y las religiones a las cuales se debían los esclavos traídos de África. Entonces vemos como África y América constituyen dos realidades continentales que asumen sus particularidades históricas y culturales de acuerdo al devenir constitutivo de los distintos traumas de enunciación que sus sociedades multiétnicas, multiculturales, proyectan por medio de la palabra viva y sus heterogéneas formas discursivas expresadas no sólo por un pensamiento africano, latinoamericano o caribeño, sino en la construcción

de un pensamiento que es necesario oponer al “otro pensamiento”, cuya lógica de acción es centrista y está basada en una interacción de exclusiones en cada paso y proyecto político que asume e impone.

En efecto, de 1704 a 1764, la región de *Saint – Dominique* (Santo Domingo) se convierte en particular dominio del vasallaje de los jesuitas, quienes construyeron la iglesia del *Cap* creando en el clero la función de “cura de negros” asegurándose la enseñanza hacia una cultura segregada a la de los blancos. Es en este período que comienzan a generarse arduos focos de resistencia, con los esclavos que huyen de las plantaciones hacia las montañas perseguidos por perros importados de Europa y en la medida que huyen los esclavos hacia los cerros va gestándose y creciendo la organización de los cimarrones. Impulsados por el hambre y los malos tratos, por la injusticia del destierro o la necesidad de libertad, los esclavos que escapaban se dirigían a las montañas, con el motivo de unirse a sus compañeros para formar otra comunidad cultural, política, económica y sobre todo espiritual.

En 1750, los cimarrones llegaban a más de 3000 personas. Empiezan a renacer sus culturas en las montañas, a través de las danzas, cantos, mitologías, rituales, prácticas terapéuticas, con un desarrollo de la lengua criolla (el créole) todos inspirados en la forma de vínculo africano. De esta manera, comienza a brotar esa espiritualidad conjugada con el vudú, el cual favorece el sentimiento de unidad e identidad común que otra cosa iba a ser tan fundamental para ellos, sino la posibilidad de reconstruir su propio y milenarismo mundo espiritual-cultural.

Ahora el nuevo objetivo que se proponían era la abolición de la esclavitud, y el juramento de la no renuncia ni denuncia si eran capturados de nuevo; este juramento lo realizaban ante el jefe en el campamento que comúnmente era un sacerdote vudú. De 1750 a 1791 el terror se apodera de

los amos; específicamente en 1757, uno de sus más célebres líderes: *Mackandal*, logra cercar a los colonos y administradores con un profundo conocimiento de los talismanes y las plantas. Durante todo ese período, *Mackandal* los mantendría a raya ganando terreno para la organización de un proceso revolucionario de liberación permanente. En este sentido, a *Mackandal* lo sucederá Boukman llamado el Espartaco negro. El 22 de agosto de 1791, una semana después de la gran ceremonia vudú presidida por Boukman en donde los esclavos juraron simplemente vivir libres o morir, se produce una insurrección de los esclavos. El resultado se evidencia en una realidad en la que más 200 plantaciones de azúcar y más de 150 plantaciones de café arden en llamas, muriendo más de un millar de blancos colonizadores. Luego suceden otros dirigentes como *Toussaint Louverture* nacido en la isla, el cual se había contactado con *Boukman*, *Biassou*, *Jeannot* y *Jean – François*, quien será el secretario.

Toussaint se enfrenta a los ingleses en 1794, quienes pretendían restaurar la esclavitud, lográndolos vencer y expulsándolos de todos los territorios que ocupaban. En 1801, al haberse logrado asentar en la parte española donde se declara el fin de la esclavitud, Toussaint promulga una constitución que establece la autonomía de Santo Domingo con respecto a Francia y lo proclama independiente. Cabe destacar que la esclavitud había sido abolida en la colonia de *Saint-Dominique* desde 1793 y reafirmada esta decisión política trascendental en 1795 en tiempos de *Boukman*. En 1802, Napoleón casi emperador, envía cuerpos represivos comandados por Leclerc para reestablecer el “orden colonial”, y aunque Toussaint es deportado a la prisión de Joux en Francia donde expirará su último día en abril de 1803; igualmente, había logrado mediante el desarrollo precedente, sentar las bases de la liberación final. Los libertos logran la unidad con los esclavos

consiguiendo poner en jaque al ejército europeo más poderoso del momento: el ejército de Napoleón Bonaparte.

Este proceso revolucionario del vuduizante trabajo vivo lo dirigen los nuevos generales negros y mulatos como son los *Dessalines*, *Pétion* y *Christophe*. A raíz de este intenso y arduo proceso negro-mulato, se proclama la independencia el 1° de enero de 1804, y el país logra construirse libremente y retomar su antiguo y autóctono nombre Taíno: el de Haití, a manos de los primigenios y libertarios negros y mulatos.

Al describir la realidad latinoamericana, si se hace desde lo común, basta con no desatender las particularidades históricas para parecer que se está involucrado con una realidad alterna a la que se pretende expresar, lo que pudiese parecer atractivo para la mayoría de los lectores que intentan aprehender tal información. En tal contexto, podríamos decir que nace la novela histórica latinoamericana, la cual en una etapa primaria no era más que una novela tradicional que relataba la historia obedeciendo a las pautas del discurso historiográfico, sin descuidar el aspecto pedagógico.

De allí que resulte evidente como la novela histórica tradicional se haya dedicado a dibujar un retrato claro de las hazañas de las grandes civilizaciones que se enfrentaron en nuestro continente al encuentro de dos mundos que convergieron en un mismo espacio - tiempo. Sin embargo, es necesario por no decir obligatorio, mencionar que en ocasiones esta novela ya no correspondía al contexto socio - histórico latinoamericano, ya que evolucionaba de manera avasallante; y tampoco lo hacía con las aspiraciones de los autores de mediados del siglo pasado. En este ámbito, aparece en la década de los años sesenta la nueva novela histórica como una suerte de explosión literaria latinoamericana. Por supuesto, con el

representativo aporte de Alejo Carpentier en *El reino de este mundo*, publicada por vez primera en 1949, se demuestra como toda esa historia, ha sido de inspiración en la literatura, siendo esta novela uno de los ejemplos más representativos, en la cual las reflexiones no son inusuales, pues parten de la intensa relación existente entre la cultura y la literatura que los pueblos construyen en sus tiempos míticos y sociales a lo largo del ritmo respiratorio de sus colectividades.

Es con esta novela, que Alejo Carpentier inicia paralela e imperceptiblemente el concepto de “realismo mágico”, evidenciando su deseo de apartarse rotundamente de la novela realista europea y de los parámetros bajo los que se percibía la realidad, dejando ver que existía una realidad latinoamericana y caribeña maravillosa, que puede parecer, como lo dijo Mario Vargas Llosa (2000), *una realidad muy mentirosa* según su percepción.

Apegado a todo este conglomerado de convicciones, Carpentier propone de manera brillante una historia crítica basada en la historia de la revolución negra de Haití mediante de la desmitificación de casi todos los registros historiográficos oficiales para la época, a través de una escritura que provoca que cada personaje camine entre dos realidades, la propia real y la mítica (que es tan real como los hechos subjetivos, los cuales se perciben como la realidad por otros), mientras que los hechos vividos por Haití se presentan como una realidad sostenida en el tiempo: visto a través de la creación de la ciudadela de la Ferrière de Christophe y el levantamiento de las hordas negras.

Entonces vemos a un Mackandal que no es solo un personaje, sino un individuo que representa parte de la historia de Haití, al convertirse en un

sentimiento de notable rebeldía negra que nace de la lucha por la libertad asociada a nuevos y mejores cambios sociales. Siendo así, no resulta desacertado decir que esta novela se encuentra entre una bifurcación creada por la transición desde la novela tradicional hacia una nueva novela, en la cual afirmamos que marcará un punto de partida para la nueva generación de novelistas hispanoamericanos.

En este sentido, la presente investigación reflexiona sobre las relaciones existentes entre la narración histórica y la narración literaria presente en los textos de Carpentier, con un énfasis especial en *El reino de este mundo* (2005). En términos más simples, consiste en desarrollar un análisis fundamentado en las propuestas de Iuri Lotman sobre el reconocimiento de la cultura a través de la interpretación y explicación asociada a las correspondencias y las diferencias que existen entre el discurso historiográfico y la narración de Carpentier, en torno a la mencionada revolución negra de Haití.

CAPÍTULO I EL PROBLEMA

1.1 Planteamiento del Problema

La cultura se percibe como una compilación de apreciaciones mentales de cada ser humano a través de los tiempos, en cuanto a la concepción única del mundo que posteriormente llega a convertirse en un hecho colectivo. Por lo cual, la literatura mediante la cultura puede convertirse en un instrumento para representar una sociedad, es decir, representamos la cultura dentro de una sociedad. De allí, que todo hecho social es un hecho literario, ya que el factor social determina en cierto sentido las variaciones que pueda tener una forma literaria en el tiempo y en el espacio.

Negar la relación que hay entre la historia, la literatura y la cultura es negarse a ver una dinámica de la realidad que diariamente se hace, pasa ante nosotros y que es imposible tratarla por separado, como habitualmente se hace, sobre todo en los países periféricos. Al respecto, debemos atender desde las hipótesis eurocéntricas, es decir, cómo Europa influye en todo movimiento. Veamos pues la posibilidad de que lo máspreciado de Europa sea el resultado del mestizaje, de la interacción, en este caso con la cultura haitiana; en otros términos, que sea otra deuda con el registro de sus invenciones. Por lo tanto, la cultura es la herencia social de los pueblos y del hombre; en una frase, es todo el patrimonio compuesto por los aportes creados por la humanidad, patrimonio que aumenta de generación en generación:

En el momento en que una cultura dada alcanza determinada madurez estructural lo que coincide con que la autonomía de los distintos mecanismos parciales de la cultura alcanza cierto punto crítico, surge la necesidad de una autodescripción, de que esta cultura cree su propio modelo. (Lotman, 2003:128)

Entonces, se puede entender que la cultura es todo lo producido directamente por el hombre, actuando según fines valorados; y que ha sido cultivado intencionalmente por el ser humano en atención a los significados que en ello residan. En Carpentier y sus escritos podemos encontrar una inquietud por captar la identidad cultural latinoamericana y particularizar los rasgos del mundo caribeño. Así mismo, estas letras convertidas en historia tratan de mostrar las normas sociales establecidas en el mundo latinoamericano.

El enfoque con el que se presenta esta realidad histórica de la cultura negra es lo que se conoce como *La Negritud*; categoría acuñada por Aimé Césaire en 1935 junto a Léopold Sédar Senghor. Ésta se entiende como la base ideológica en la que se expresan todos los aspectos relevantes de esta cultura, la cual se ha enriquecido a través de los tiempos a pesar de su sombrío y afligido pasado. Por medio de este término, se pretende reivindicar

La Negritud es, esencialmente, ese calor humano que es presencia en la vida, en el mundo. Para emplear vuestras palabras, es un existencialismo enraizado en la tierra Madre y desarrollado al sol de la Fe. Esta presencia en el mundo es participación del sujeto en el objeto, participación del Hombre en las fuerzas cósmicas, comunión del Hombre con los demás hombres y, en este sentido, también con todo lo existente, desde la piedra hasta Dios. Aquí, el conocimiento no se expresa en cifras algebraicas, sino en obras de arte, en imágenes ritmadas, donde el símbolo no es signo, sino sentido identificador... Tal es esta Civilización de la Unidad por simbiosis, por símbolo. En ella, el individuo se realiza como persona por y en la sociedad. Una sociedad que no es colectivista, es decir, que no supone un conglomerado heteróclito de individuos, sino comunal, es decir, un pueblo dirigido hacia el mismo fin y animado por la misma fe. (Senghor,

la
ide
ntid
ad
neg
ra y
su
cult
ura:

Tomando estas características como propias, Senghor expone una teoría del conocimiento profundamente diferente de la ofrecida por la tradición filosófica occidental. *La Negritud es una cierta dialéctica, mejor, una simbiosis entre la inteligencia y el alma, el espíritu y la materia, el hombre y la mujer, etc. La Negritud es también una cierta voluntad y una cierta manera de vivir los valores que están ahí* (Senghor, 1980:88). En ella presenta una razón intuitiva por oposición a una razón discursiva, en la cual el sujeto “siente” el objeto antes de verlo. No hay un proceso de análisis a distancia del objeto, con la posterior reducción de éste a conceptos, sino una asimilación del sujeto a él que, a través de un acto de amor, se convierte en pura simbiosis y comunión: no se da una pretensión de control y dominio del objeto; el sujeto de conocimiento danza con él y lo comprende.

En consecuencia, la negritud con los valores que de ella emanan, y la razón intuitiva, participan de un fondo humano común que impulsa al hombre negro hacia la fuente de todo conocimiento y todo arte:

Los valores de la Negritud participan, esencialmente, de la razón intuitiva. Y es cierto que la Negritud echa raíces en la sensación y el instinto. Pero porque ella pertenece al hombre, y ella es imaginación; la Negritud es humanismo. Gracias a este don sin igual, de fábula, que es la imaginación creadora, el Negro pasa de la sensación al sentimiento, del tocar al sentir y, gracias a la imagen rítmica, a la imagen símbolo, del sentir al pensar: de la cantidad a la cualidad, del signo al sentido, que es el movimiento mismo del humanismo, la definición del Espíritu . Al mismo tiempo, es este don una vez más, este ritmo de la energía, este movimiento de la fuerza vital, que es la fuente de todo pensamiento, de todo arte. (Senghor,

Los conceptos de negritud y cultura se encuentran representados en la obra de este autor, tanto en la poesía como en la literatura: *Mejor, esta acción política la hemos fundado siempre sobre cierta idea del hombre, y primero, del hombre negro-africano, histórica y geográficamente situado. En resumidas cuentas, sobre la cultura y muy precisamente sobre el concepto de Negritud (Senghor, 1971:7).*

Entonces no se puede olvidar que la cultura afrodescendiente forma parte de la cultura latinoamericana, pues en las raíces de estas tierras emerge un sentimiento ancestral, que viene a constituir lo que son los pueblos africanos:

Ya desde antes de mediados del siglo XX contamos con una brillante pléyade de afrodescendientes y aliados –intelectuales y cultores de variados intereses– quienes trazaron como objetivo de su vida dedicar la atención a la presencia africana y luego afrodescendiente de multitud de pobladores, hoy día cada vez más orgullosos de sus orígenes y su desempeño histórico. (Mosonyi,

Es por ello, que al dar lectura a cualquier texto que haga mención a la afrodescendencia o al orgullo y legado africano presente en los pueblos

latinoamericanos, se observa la amalgama de un continente, a través de la cultura, el sincretismo y las cosmogonías africanas; entonces hablamos de la narrativa negroide de Latinoamérica. En la trata de negros fueron muchos los niños, hombres y mujeres traídos desde las costas africanas que trasladaron elementos invisibles en los códigos religiosos, musicales, técnicas agrícolas y filosóficas; lo que ha dejado una marcada huella en la cultura caribeña. Este espacio cultural que se crea, repercute en un encuentro de dioses africanos, que da como resultado una cultura que expresa al resto del mundo la fe, lo inexplicable, lo misterioso, lo enigmático, lo sobrenatural y la presencia de seres inmateriales provistos de razón, espíritus dotados por un dios que los anima, los recompensa y les da auxilio.

Sabemos por la historia que en el caso del catolicismo, la versión popular de esta religión, que se manifiesta en el culto a los santos, los mártires, las vírgenes y los ángeles, es tomada y asimilada por los pueblos dominados y reinterpretada en función de sus propias creencias. Podemos decir que las religiones y las relaciones con lo sagrado cambian continuamente; sometidas a la memoria y necesidades de los creyentes, éstas se presentan como un mosaico de variados colores y relieves que responden a realidades sociopolíticas.

Ahora bien, si toda religión expresa una visión del mundo de la sociedad que la crea, el paganismo rescatado como categoría socio-antropológica, constituye una representación de la vida, de la sociedad y del ser humano, todavía vigente en las culturas amerindias, africanas y caribeñas actuales. Entonces, considerado como una categoría, y no como un término en desuso peyorativamente a religiones antiguas y primitivas, se entiende que el paganismo no es una sobrevivencia o una des-cristianización del mundo, como ha sido definido en algunas oportunidades. Después de

todo, el mal es un asunto que los seres humanos y las sociedades enfrentan desde tiempos ancestrales, sin llegar a resolverlo del todo, pues es consustancial a la especie humana. Nadie puede esquivarlo: en la medida en que las sociedades buscan el bien, la falta, la falla, que son otros nombres del mal, han de ser confrontadas.

Parece común que para los latinoamericanos, el hecho de concebir a santeros, sacerdotes, espiritistas, adivinos y babalawos como representantes de una cultura que el ser humano ha plasmado a través de la historia, sea una acción cotidiana. Es también el Caribe un lugar donde se encuentran los dioses del universo con las cosmogonías, mitos, leyendas y religiones que mezclan lo profano y lo sagrado para dar paso a un sinfín de realidades alternas generadoras de una cultura que se ha convertido en el modo de vida de seres exteriores y ajenos. La colisión religiosa de raíces europeas africanas e indígenas deja una hibridez muy marcada en la religión, ya que ésta es el refugio de los africanos que logra reconstruir el recuerdo anhelado de las tierras lejanas de África compactando las creencias propias con las de las personas para las cuales servían de esclavos o servidumbres.

Alejo Carpentier ha cumplido una excelente labor al penetrar en los campos historiográficos y resaltar los aportes que la raza africana ha otorgado a nuestras identidades. Él ha escrito para esta extraordinaria y peculiar cultura afrodescendiente, manteniendo siempre una posición crítica en cuanto a la aplicación reflexiva de las corrientes surrealistas de los escritores de la época, por lo que añadió su propio realismo mágico, hallando una nueva forma de ver y de contar la realidad propiamente americana.

Al respecto, encontramos en su narrativa *Ecué - Yamba O* (1933), una obra eminentemente negrista, escrita desde la cárcel, en la que se vale de la proyección de sus experiencias y el contacto con otros para dibujar cómo

Menegildo Cue sufre a diario lo que podía sufrir cualquier negro del Caribe español. De una manera diferente, en *Los Pasos perdidos* (1953), Carpentier narra el viaje a la selva de un músico apasionado que busca incansablemente el origen de la música a través de los viejos instrumentos de herencia cultural africana. Ya en una siguiente obra, *El Arpa y la sombra* (1978), el autor defiende el punto de vista de los negros en una novela más sucinta presentando a Colón y la repercusión que su "descubrimiento" de América tuvo en general para el mundo, y en particular para la iglesia católica, desde una percepción ilustrada, en la que se puede apreciar una forma singular de narrar una serie de hechos que afectan a los negros, sin hacer mención directa de ello.

Dentro de la narrativa negroide expresada por Carpentier, existen personajes que sobresalen de lo común, que exhiben una función frente a su conglomerado social y que nunca han tenido voz. Muchos conflictos étnicos son encarados por chamanes, médiums espiritistas o curanderos rezanderos, quienes en virtud de los poderes ocupan un puesto privilegiado dentro del colectivo, como una respuesta a esto, los problemas de delirio son transformados en valores a través de códigos culturales en el Caribe. Todos estos contrastes son de una insólita convivencia: lo cotidiano encuentra espacio en lo maravilloso, las realidades escapan hacia los sueños y en el ámbito literario son muchos los estudios que abordan el tema caribeño en cuanto a cultura afrodescendiente, visto desde dos perspectivas, una de ellas donde los autores son "negros" o afrodescendientes y la otra donde hay presencia del negro en los textos.

En la presente investigación, se elabora un estudio de las relaciones entre la narración histórica y la narración literaria en *El reino de este mundo* (2005), como muestra representativa de la novela histórica con un enfoque hacia la cultura negroide, y se interpreta y explica el devenir histórico - social

según los postulados de la semiótica de la cultura. A partir de lo expuesto, formulamos la siguiente pregunta: ¿Cuál es la influencia de la cultura afrodescendiente en *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier?

1.2 Objetivos

OBJETIVO GENERAL:

- Analizar los aportes de la afrodescendencia en la obra *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

- Identificar los elementos semióticos presentes en *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier.
- Definir los procesos culturales que fungen como entes transformadores en la literatura afrodescendiente, específicamente en *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier.
- Determinar la influencia de la cultura afrodescendiente específicamente el sincretismo religioso presente en *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier.

1.3 Justificación de la investigación

Debemos considerar la cultura afrodescendiente como un sistema periférico con varios subsistemas que poco a poco y de manera imperceptible han sufrido desplazamientos en las últimas décadas. En un intento de ser traducidos al lenguaje general, han ido perdiendo elementos propios en este proceso de asimilación, lo que deja ver algunas de las señas de identidad que resaltan su diferencia con respecto al sistema dominante y su potencial carácter subversivo.

Por consiguiente, resulta apropiado enmarcar la presente investigación en la semiótica de la cultura, que es definida por Lotman (2003:42), en su texto *La semiótica de la cultura y el concepto de texto*, como *la disciplina que examina la interacción de sistemas semióticos diversamente estructurados, la no uniformidad interna del espacio semiótico y la necesidad del poliglote cultural y semiótico*. Asimismo, se considera bajo cualquier circunstancia del concepto de semiosfera con el que Lotman propone entender los hechos simbólicos particulares, como partes de

un continuum semiótico en el que se inscriben todos los sistemas y subsistemas culturales y fuera del cual resulta imposible la semiosis.

Los estudios sobre la cultura afrodescendiente resultan muy interesantes, no solo por razones que pudiesen parecer obvias, sino porque esta cultura tan particular parece hallar en Carpentier un nuevo sistema de participación que se sustenta sobre la cohesión, donde encontramos elementos nuevos y ancestrales, que desdoblán realidades, incluyen visiones dicotómicas del mundo y se presentan a sí mismas como inéditas, que impulsan nuevos paradigmas sociales de aceptación e inclusión a través de la valoración y revisión de situaciones, que reales o no, dibujan un compartimiento de lo que hoy día es la cultura, entendida como legado.

Si se analizan los aportes hechos por las culturas afrodescendientes se tendrá que las dinámicas de las relaciones humanas surgen desde lo invisible hasta lo visible, ya que la sociedad se va transformando a medida que los seres humanos crean las propias condiciones para sobreponerse a una situación que no parece ser la ideal para sí. Por lo que al realizar este tipo de estudios siempre se tendrá como ventaja el mínimo conocimiento que se tiene sobre la transformación de la cultura afro desde un cúmulo de sujetos pasivos en un motor de conductores del propio proceso; tal es el caso de Haití, que en la novela de Carpentier se presenta como la segunda república donde aparece la liberación y la abolición de la esclavitud.

La exploración de la actitud del hombre ilustrado hacia lo inhóspito, lo rudimentario y lo mítico de lo relacionado con estos quienes son considerados como iguales inferiores se presenta como una realidad alterna en la cual la superación de paradigmas y sofismas no es más que una parte del diario vivir, una realidad que parece ser fascinante ya que los elementos

sociales son híbridos y a la vez insipientes, con características desconocidas, pero prepotentes y majestuosas. Desde cada ángulo que se le vea, estos elementos culturales no pueden ser ignorados, pues en sí mismos se refuerzan para dar poder a la expresión de su propia cultura, a través de los movimientos, gestos, lujuria y sensualidad presentes en los contrastes asimétricos de las interacciones sociales puestas en evidencia en relatos literarios con belleza y vida propia.

CAPÍTULO II PLANTEAMIENTO TEÓRICO – METODOLÓGICO

2.1 La semiosfera como elemento determinante en la influencia de la cultura afrodescendiente en *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier

Se puede llegar a una definición de semiosfera al entenderla como el conjunto de los lenguajes que constituyen una cultura o como el conjunto de todos los textos existentes o posibles. *El concepto de semiosfera de Lotman subsume todos los aspectos de la semiótica de la cultura, todos los sistemas semióticos heterogéneos o 'lenguas' que están constantemente cambiando y que, en un sentido abstracto, tiene algunas cualidades unificadoras, sostiene al respecto Portis-Winner (2002:s/p).*

En tal sentido, Alejo Carpentier, desdobló algunos de los acontecimientos históricos en provecho de su texto, para visualizarlos desde las Antillas y crear su propia interpretación de los sucesos a partir de la

ficcionalización de los mismos. Para ilustrar lo dicho, tomemos un ejemplo de la obra: Ti Noel -único personaje inventado- se percató de que algo sublime había pasado después de escuchar las palabras del jamaiquino Bouckman, por lo que:

Creyó comprender que algo había ocurrido en Francia, y que unos señores muy influyentes habían declarado que debía darse la libertad a los negros, pero que los ricos propietarios del Cabo, que eran todos unos hideputas monárquicos, se negaban a obedecer.
(Carpentier, 2005:52)

Considerada la obra de Alejo Carpentier, específicamente *El reino de este mundo*, desde una perspectiva semiótica, encontramos que no es más que una historia que trata de abordar una narrativa desde el punto de vista de los discursos sociales, ocupándose de los modos de funcionamiento de la semiosis social; es decir, de los modos en los cuales los fenómenos sociales construyen sentidos mediante determinados procesos semióticos. En este sentido, resulta oportuno abordar la obra de Carpentier seleccionada como un discurso social con un motivo ulterior, diseñado no solamente para amenizar al lector sino para captar el legado social e histórico presente en la forma del pensamiento de los grupos sociales que han sido representados en su narrativa, en un orden histórico - social.

Las teorías de la semiótica de la cultura que explican los fenómenos culturales como prácticas significantes con relación a la construcción del sentido, se desplazan inevitablemente hacia un sistema sígnico conformando un espacio plural y dialógico e incorporando el concepto de la cultura como comunicación. Este planteamiento se sustenta en la premisa de que existe humanidad y socialidad cuando hay relaciones comunicativas, de esto se deduce que cualquier aspecto de la cultura se convierte en una unidad semántica a través de la elaboración del sentido que los hombres van

aportando a sus modelos hegemónicos. En relación con esto, García (1992:33) afirma:

2.2 *No podemos desconocer que en las culturas populares existen manifestaciones simbólicas y estéticas propias cuyo sentido desborda el pragmatismo cotidiano: En pueblos indígenas, campesinos y también en grupos subalternos de la ciudad encontramos partes importantes de la vida social que no se someten a la lógica de la acumulación capitalista, que no están regidas por su pragmatismo o ascetismo "puritano". Vemos allí prácticas simbólicas relativamente autónomas o que sólo se vinculan en forma mediata, "eufemizada", como dice Bourdieu de la estética burguesa, con sus condiciones materiales de vida.* **Los**

procesos culturales que funcionan como entes transformadores en la literatura afrodescendiente, específicamente en *El Reino de este mundo*

Bajo toda circunstancia, se considera que la cultura es la premisa inicial en que la actividad humana dedicada al proceso de intercambiar y almacenar la información debe poseer unidad. En la obra de Carpentier los sistemas de signos individuales presuponen estructuras y esquemas previamente organizados por el autor, sin embargo ninguno de esos sistemas pueden operar de manera aislada. La obra muestra la visión mágica de la vida, correspondiente al mundo de culturas o pueblos provenientes del África, en relación con el autóctono indígena americano. En ella se aprecia claramente una cosmogonía fundamentada en la religión Vudú. En el plano social, lo religioso incide como fundamento para originar cambios históricos de colectividades sublevadas y disconformes con el estado de las cosas en una pequeña isla del Caribe francés: Haití, un mundo de magia, lucha socio-política y ficción literaria.

2.2.1 Sincretismo y religión

La miseria religiosa es a un tiempo la expresión de la miseria real y la protesta contra ella. Entonces, la religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real de un mundo sin corazón, así como lo es el alma y la esencia en una época privada de espíritu. Así pues, observamos como las religiones y cultos afroamericanos, el cimarronaje y el envenenamiento son las tres defensas más importantes del esclavo contra la crueldad de los amos, y las formas más adecuadas que encontraron para oponer una resistencia activa a la condición de privación de la libertad. Religiones de resistencia frente a las condiciones inhumanas de la esclavitud; religiones en las que África, la tierra de los ancestros se fue convirtiendo, con el paso del tiempo, en el paraíso al que retornarían al morir; religiones de sobrevivencia y de lucha pues los dioses y las diosas son, fundamentalmente, guerreros que alentaban a la lucha de la conquista por la libertad.

A partir del momento en el cual los hijos de África pagaban su tributo a la desgracia, se crea un espacio cultural que repercute en un encuentro de dioses africanos, que da como resultado una cultura que expresa al resto del mundo la fe, lo inexplicable, lo misterioso, lo enigmático, lo sobrenatural, y la presencia de seres inmateriales con capacidad para razonar y cuyos espíritus están protegidos por dioses:

La autenticidad, la eficacia ritual y la reivindicación de una continuidad espiritual africana se fundan en rasgos culturales observables y, por ende, no necesariamente encarnados por un individuo de fenotipo negros. Estos grupos y prácticas sólo se construyen en visibilizaciones identitarias cuando, por encima de la práctica ritual multiforme, los discursos eruditos de dignatarios fijan normativamente una pureza africana mitificada. (Almarío et al. 2002:219)

En este sentido, el sincretismo religioso es el proceso a través del cual un culto cobra identidad propia a partir de la convergencia de ritos y creencias provenientes de diferentes tradiciones religiosas. Este proceso es generalmente espontáneo, consecuencia de los intercambios culturales acaecidos entre los diversos pueblos. Durante el sincretismo, las creencias se fusionan, asumiendo el papel inicial de otras, o viceversa. Este sincretismo religioso en América se enriquece y se complejiza con la introducción de las poblaciones de África, quienes llegaron a trabajar esclavizados en las nuevas tierras conquistadas por los europeos.

Tenemos pues, que las religiones afroamericanas son politeístas, poseen muchos dioses en sus panteones; todo lo contrario a lo que sucede en las religiones monoteístas como el cristianismo, el judaísmo o el islam que postulan la existencia de un único y verdadero Dios. Incluir el término politeísta para definir o caracterizar el vudú y la santería es incluir a estas religiones en el paganismo como visión del mundo y como actitud ante la vida. De este modo, *el término paganismo será utilizado como una categoría socio-antropológica, la cual implica una visión del mundo, una mentalidad, que no solo se reduce a la multiplicidad de los dioses, sino que abarca todo hecho en la cotidianidad del creyente* (Ascencio, 2007:21). Si toda religión expresa la visión del mundo de la sociedad que la crea, el paganismo, rescatado como categoría socio-antropológica, constituye una representación de la vida, de la sociedad y del ser humano, todavía vigente en las culturas amerindias, africanas y caribeñas actuales.

Ante lo expuesto, el politeísmo como término religioso, constituye un rasgo del paganismo e indica la presencia de muchos dioses en un sistema religioso; entonces las religiones paganas, que son en la práctica religiones orales y politeístas (en oposición a las religiones monoteístas llamadas

también religiones del libro: la Biblia, la Tora y el Corán), están por lo tanto, sometidas al devenir y a las múltiples intervenciones e influencias de los cambios sociales y culturales de los pueblos e individuos que las practican, lo que resulta de un cuerpo de doctrina (el dogma) menos rígido y más flexible. Como religiones politeístas que son, no cierran a la lista de sus dioses e incorporar dioses foráneos a sus panteones, y que continuamente están actualizando y adaptando la imagen y la personalidad de las distintas deidades a los cambios y transformaciones de la sociedad en la que viven.

Frente al proselitismo característico de las religiones monoteístas, las religiones paganas no contemplan la práctica misionera. Testigos de Jehová, evangélicos y otros derivados del protestantismo tocan a nuestras puertas para traernos la palabra de Dios, los cruzados y los colonizadores convierten a los infieles a la fe de Cristo; pero a un vudisante (practicante del vudú) o a un santero no se le ocurre predicar ni convencer a nadie de sus creencias. Nada más ajeno al paganismo que la propia idea de “misión”. Al respecto, en el proselitismo, la predicación no es constitutiva de la mentalidad pagana, porque las ideas de “salvación” y de trascendencia, bien sea individual o colectiva, no tienen sentido en la vida terrenal de las sociedades paganas.

Ahondar en la concepción pagana del mundo es comprender también que no conciben al cuerpo y al espíritu como opuestos, y tampoco oponen la fe al conocimiento. Al respecto, Ascencio (2007:22) afirma que:

En las religiones africanas y afroamericanas, el “cuerpo” y el “alma” se integran a la personalidad del individuo, y podríamos decir que en la concepción pagana hay una pluralidad de “almas” (un “yo” plural), que se combinan unas con otras, que abandonan al individuo o lo siguen hasta la muerte, que se diluyen o reencarnan, de tal manera que el individuo no se define por una consustancialidad consigo mismo, sino por la posición que ocupa en un sistema de relaciones cuyos principales parámetros son la filiación y la alianza. Así por ejemplo un devoto del vudú sabe que su persona tiene tres componentes principales: “el ángel grande”, responsable de su voluntad y de sus pensamientos; el “angelito” responsable de su vida afectiva y de su creatividad, que tiene la capacidad de no mentir; y su “sombra” (o su “cuerpo”). Pero además, su persona se despliega en función de sus relaciones con los que le rodean: será el hijo o la hija de fulano, el marido o la esposa de tal, el esposo o la esposa del dios o de la diosa que lo ha elegido, etcétera.

Esta complejidad de relaciones y de posiciones se resume diciendo que, en las sociedades paganas, la concepción de un ‘yo’ cerrado sobre sí mismo no existe, los individuos no tienen una realidad ni un sentido únicos, sino que las posibilidades de la existencia personal se actualizan en función de sus actitudes en la relación social. De este modo, se denominan religiones a estas devociones que tienen sus raíces en la América colonial pues desde el punto de vista antropológico, poseen los elementos necesarios para ser calificadas como tales: una asamblea de fieles, un panteón de dioses, un cuerpo sacerdotal jerarquizado, ritos de iniciación, una simbología que se expresa en cantos, oraciones, danzas, ritmos, instrumentos, vestimentas, ornamentos, lugares consagrados del culto, a los cuales se les denomina: *houmforts en Haití para los devotos del vudú, casas de santo para la santería y terreiros para el candomblé brasileiro* (Ascencio, 2007:16). Incluso, existen calendarios rituales que establecen las fechas de

ceremonias y rituales a lo largo del año. A continuación se presentan las imágenes de los templos de cada religión¹:

1. Houmforts

(Vudú)



www.bdigital.ula.ve

2. Casas de santo

(Santería)



3. Terreiros

(Candomblé brasileiro)



www.bdigital.ula.ve

A mediados del siglo XX se califican estas tres religiones (el vudú, la santería y el candomblé) como afroamericanas para resaltar el elemento principal: la raíz africana, la cual hizo su participación protagónica en dicha elaboración. Es por ello que se les caracteriza como religiones sincréticas atendiendo a la misma mezcla de elementos africanos y occidentales en su proceso de formación:

Cuando dos religiones se mantienen en largo contacto, ocurre una de tres cosas: la primera, que ambas religiones se conviertan en una nueva y produzcan una síntesis; la segunda, que se superpongan y conserven, cada una su propia identidad, produciendo una simple yuxtaposición; y la tercera, que se integren en una nueva religión, en la que se puede identificar el origen de cada elemento de la misma, produciéndose un verdadero sincretismo. (Marzal, 1993:58)

Ante lo expuesto, se deduce que el vudú, la santería y el candomblé son efectivamente religiones sincréticas. La religión africana del Dahomey², de los grupos étnicos *ewe-fon*, y el catolicismo implantado en la colonia azucarera de *Saint – Dominique*³ se integraría una nueva religión: el vudú haitiano. Del mismo modo, la santería fue el resultado de la fusión de la religión *Yoruba* de Nigeria, y el catolicismo impuesto en Cuba. Y, por otra parte el candomblé nace de la integración de las religiones Yoruba, Congo y Ewe con el catolicismo brasileiro. Cabe destacar que para efectos de esta investigación, nos enfocamos en una de estas religiones: el vudú; pues se encuentra presente de manera acentuada en la obra literaria analizada.

No obstante, resulta de elevada importancia establecer la diferencia que existe entre estas religiones y los cultos afroamericanos, ya que para los africanos, en la religión existe un debido panteón de dioses y, por el contrario, los cultos se perciben como la devoción a un santo en particular, como lo es el caso de San Benito o San Juan. De este modo, a los esclavos se les prohibía adorar a sus dioses y es por ello que se arrodillaban ante la iconografía católica y fue así como surgió el sincretismo. A favor de la identificación están también las palabras de los creyentes de las religiones afroamericanas. A ello, Ascencio (2007:14) afirma en sus estudios antropológicos, que es necesario estar bautizado por la iglesia católica para ser vudisante o santero.

Sin embargo, cuando intentamos examinar algunos aspectos de estos sistemas religiosos por separado y precisar elementos en el interior de cada uno de ellos, las cosas se complican y nos hacemos preguntas tales como: ¿qué se sincretiza con qué?, ¿los rituales africanos con los rituales católicos?, ¿los dioses africanos con los santos católicos?. Sin embargo, con

respecto a la última pregunta no podemos hablar de un sincretismo; pues *Yemayá* la madre tierra, diosa del amor no se sincretiza con la Virgen María; Santa Bárbara, la santa católica no se sincretizó con *Shangó*, el dios africano para dar origen a un nuevo santo o dios con elementos de ambos. *Babalú-ayé* tampoco se sincretizó con San Lázaro, ni *Ogún* con San Jorge, ni *Eleguá* con San Pedro ni *Yansá* con la Virgen de la Caridad del Cobre.

En este sentido, no observamos una tercera deidad que sea el resultado de la integración; pero sí hablamos de una identificación ya que los santos y dioses mencionados se identifican mutuamente y los creyentes los reconocen cada uno por separado, conservando su propia identidad. Entonces podemos sugerir el hecho de *una máscara de los blancos puesta sobre los dioses negros* (Bastide, 1969:146).

Debemos considerar la cultura afrodescendiente como un sistema periférico con varios subsistemas que poco a poco y de manera imperceptible ha sufrido desplazamientos en las últimas décadas, en un intento de ser traducidos al lenguaje general han ido perdiendo elementos propios en este proceso de asimilación, lo que deja ver algunas de las señas de identidad que resaltan su diferencia con respecto al sistema dominante y su potencial carácter subversivo.

Es por ello que lo “mágico-religioso pagano” y la práctica de la hechicería forman parte de una realidad que se entreteje en una cotidianidad lógica. Cuando se trastoca esta lógica, se alteran o se pierden los marcos de referencia de la sociedad y los modelos que servían para la interpretación del mal, es decir, se alteran las concepciones de la enfermedad, la desgracia, y la muerte que constituían la tradición del grupo. De este modo, aparece un mundo fracturado, en el cual se mezclan diablos, brujos, santos y demonios.

Sabemos por la historia que en este caso del catolicismo, la versión popular de esta religión, que se manifiesta en el culto a los santos y a los mártires, a las vírgenes y a los ángeles, es tomada y asimilada por los pueblos dominados y reinterpretada en función de sus propias creencias. Podemos decir, que las religiones y las relaciones con lo sagrado cambian continuamente. Sometidas a la historia y necesidades de los creyentes, éstas se presentan de diversas maneras, respondiendo a las realidades sociopolíticas.

Tenemos pues que el hombre religioso africano vive en dos tipos de tiempo, donde el más importante: el “sagrado”, se presenta como un aspecto paradójico de otro que es circular, reversible y recuperable, una especie de eterna presencia mítica donde se ve reintegrado periódicamente a través de los ritos. Este comportamiento con respecto al tiempo ha de ser suficiente para distinguir al hombre religioso del hombre no religioso: el primero se refugia en vivir dentro de los términos modernos que podríamos llamar “el presente histórico” y se esfuerza por unirlo con un tiempo sagrado que, en ciertos aspectos, puede ser homologado a la eternidad. Para el hombre no religioso el tiempo que vive no tiene una dimensión trascendente-espiritual, pues dentro de su creencia, la vida biológica es la única que le corresponde vivir y, esta vida biológica, no se prolongará en otra vida espiritual, o en otra dimensión espiritual del ser.

2.2.2 El fenómeno Vudú

Según Ballester (2013), la palabra vudú viene de *vodún*; que significa espíritu en la lengua ewé⁴ del África Occidental, pero no se trata de un espíritu humano, sino divino. Los franceses importaron a Haití negros de origen ewé que habitaban en *Dahomey*, estos llegaron a América con sus

creencias religiosas que siguieron guardando celosamente, aunque sus amos blancos les impusieron las creencias cristianas. Los esclavos aceptaron dócilmente lo que quisieron imponerles, se dejaron bautizar y se creyeron católicos, pero mezclaron las ideas y creencias de su tierra nativa, de sus antepasados, produciéndose así un sincretismo religioso, lo que hoy puede verse en muchos lugares de América.

El fenómeno vudú nace aproximadamente en el año 1743, producto de las divinidades y espiritualidades africanas que viajaron en las mentes de los esclavos; éstas se conjugaron con la doctrina católica de los colonos: Una nueva religión había nacido; la misma surgió de la fusión de la religión africana del *Dahomey* con el catolicismo. Muchas de sus deidades moran en ríos, valles, lagunas, bosques y montañas. Para los vudisantes, lo que sucede es atribuido a la acción directa de los espíritus, en esta religión todo representa un símbolo. De tal modo, observamos como el vudú, aunque también calificado de “magia negra”, de superstición “bárbara” o “primitiva”, no encontró resistencia en su camino, pues se considera como un sistema de pensamiento que tiene sus orígenes en África, el cual se fue estructurando en *Saint – Dominique* como producto de la esclavitud y las sociedades de plantación.

Las contribuciones de las antiguas naciones africanas fueron múltiples y variaron a lo largo de los dos siglos de historia de la trata de esclavos en Haití; los cuales procedían de tres áreas culturales principales: *Área Sudanesa*, lo que actualmente se denomina Senegal, *Área Guineana*, que representa a la actual Costa de Marfil, Ghana, Togo, Nigeria y Benín; la inter-ethnicidad especialmente en Benín, tiene sus historias previas de conflictos, tensiones y antagonismos, expresadas en guerras frecuentes. Pero durante el Siglo XVIII se intensifican debido a que se había extendido en la zona el problema colonial desde el Siglo XV. La intromisión del conquistador divide y

obstaculiza todos los canales normales de comunicación y relación entre culturas. De esta forma concreta rebatió la bárbara hipótesis del europeo de que el negro era salvaje y criminal por naturaleza; a su vez estas regiones se dividían en dos sub – zonas: Costa del Oro y Costa de los esclavos. Por último, la tercera área era denominada *Área de Bantú* (actualmente Camerún y Mozambique) de donde predominaron la mayoría de los esclavos.

El vudú en Haití, fue estructurándose progresivamente con los aportes de esclavos venidos a América. A pesar de la variedad, en sus orígenes había muchos elementos comunes en cuanto a los cultos, pues las fuerzas de la naturaleza, a los ancestros divinizados constituían su base y raíz, formando vastos sistemas que fusionaban vivos y muertos como parte de una cotidianidad que aún se encuentra muy presente entre los vudisantes. Una característica esencial de este sistema de pensamiento es la integración que existe, es decir, para los practicantes no hay nada fuera del vudú, ya que éste todo lo fusiona, pues comprende todos los aspectos de la vida. Por ello, Michel (1995:24) señala que *en el vudú, al igual que en otras tradiciones africanas y no occidentales, hay una estrecha vinculación entre la religión y la vida cotidiana, en tal sentido, todos los aspectos de la existencia de una persona son sagrados.*

El vudú no es un culto basado en la escritura, no dispone de dogmas, ni de una burocracia centralizada, como tampoco de un ritual rígido o repetitivo. Los primeros jefes de estado intentaron reducir la influencia del vudú mediante persecuciones sistemáticas, volcándose por el catolicismo como religión oficial y desperdiciando la inserción que el vudú, a través de la lucha revolucionaria, había logrado a través de un siglo ininterrumpido de luchas. Estos nuevos líderes pensaron que el catolicismo como culto oficial los ayudaría a tratar con los países europeos sobre una base igualitaria.

Sucedió todo lo contrario, por el hecho de que Haití se debilitaba en su identidad, con líderes que se escindían entre sí y dividían al pueblo.

Para el eurocentrismo del siglo XIX, la tradición africana es percibida bajo la conexión vudú-salvajismo, sea la insurrección de 1756 o la independencia de 1804. Todo es englobado bajo el signo de la barbarie. Esta idea es retomada en el siglo XX y será la justificación de la ocupación de Estados Unidos, haciendo de Haití una mera tierra de muertos vivientes. En este sentido, haremos especial énfasis en otro líder posterior: Jean Pierre Boyer, como un profundizador de las políticas eurocéntricas en la isla. Boyer fue presidente vitalicio entre 1818 y 1843 y estableció un Código Rural que consagra hasta nuestros días la marginación del campesinado haitiano, así también como el código penal de 1835 por el cual la práctica del vudú queda estatalmente marcada como superstición, y es castigada con multas y cárcel.

Entonces vemos como aparece la dialéctica vudú y el eurocentrismo, que según viajeros como Paul Dormoys, el vudú continúa haciendo estragos tal y como lo hizo en 1791 en las zonas rurales y lo relaciona con el racismo. Por otra parte, encontramos a Faustin Soulouque quien para 1850 era un ferviente defensor del vudú, consagrándose emperador y ejerciendo una dictadura implacable; de tal modo, Soulouque no fue bien visto por el eurocentrismo. Tras su caída, el Estado haitiano firma con el Vaticano un concordato por el cual se establece el catolicismo como único culto oficial y religión de todos los haitianos.

El centrismo católico se convierte en un instrumento fundamental del más despiadado eurocentrismo en el contexto de la independencia haitiana. A partir de esta fecha, la Iglesia emprende persecuciones regulares contra el vudú, el cual queda nuevamente relegado a la clandestinidad, sólo saliendo a la luz cuando es presa de algún escándalo en periódicos. En efecto, el vudú

con sus aristas de canibalismo y sacrificios humanos es visto como la principal causa de atraso de la civilización haitiana. De esta manera, podemos apreciar cómo la filosofía y la propia forma de vida determinan, en el caso haitiano, la forma de producir y de vivir, su vínculo con el barro, el culto a los muertos, sus danzas, etc. La energía del vudú determinó la producción económica y la política del proceso de independencia haitiano, bajo la figura de *vudisante trabajo vivo*, con un éxito indiscutible hasta 1804, en una lucha a muerte, por no ser plenamente extinguido, de principios del siglo XIX, hasta el presente.

De este modo, se plantea que el vudú más que una religión, se considera una cosmovisión, una manera de ordenar y explicar el mundo desde sus inicios hasta nuestros días. Así pues, *la regla fundamental del vudú es el silencio y el secreto* (Panson, 1987:52). En la concepción vudú, la persona no se ve como una totalidad individual sólida, con un valor *per se*, sino más bien como una multiplicidad de fuerzas y formas convergentes dentro de un universo de fuerzas en relación permanente. Patrick Bellegarde-Smith (1990:13), define el vudú haitiano como:

El sistema comprensivo y coherente y una visión del mundo en la que cada persona y cada cosa es sagrada y debe ser tratada en consecuencia. Todo en el mundo vudú —una planta, un animal, o un mineral— comparte, básicamente, propiedades químicas, físicas y genéticas similares. Esta unidad de todas las cosas se traduce en una creencia global en la santidad de la vida, no solamente por la cosa en sí misma sino, sobre todo, por el espíritu de esa cosa. En el vudú, la unidad cosmológica se traduce en un humanismo africano dominante en el que los vivos, los muertos y los que todavía no han nacido tienen un papel igualmente significativo en una cadena histórica ininterrumpida. Así, todas las acciones, todos los discursos y comportamientos revisten una importancia capital para el individuo y para la comunidad a la que pertenece.

2.2.2.1 Iniciación al vudú

La iniciación al vudú da origen a un contacto legítimo con la divinidad y coloca al individuo bajo la protección de un dios, ya que este rito les dota de un alma que los resguarda de todo mal y enfermedad, siendo el *loa* (lwa en créole⁵) dueño de su cabeza y de todo su ser (física y espiritualmente). Los *loas* se dividen en dos grupos: los primeros llamados *Loa-Rada*, nombre que se les atribuye por la ciudad Aradá, la capital del antiguo *Dahomey* y los segundos denominados *Loa-Petro*, dioses criollos nacidos en Haití, belicosos, especialistas en la magia; todos los conjuros se hacen bajo la advocación de los dioses *Petro*. La diferencia entre éstos es que los primeros son dioses amables, aunque puedan ser severos y castigar hasta con la muerte a sus fieles, son dioses confiables, dulces y justos. Por su parte, los dioses *Petro*, sugieren inmediatamente la idea de una fuerza implacable, dureza y ferocidad; sus devotos los califican como rígidos, amargos y salados y llaman a las divinidades *misterios, ángeles o santos* (Ascencio, 2005:138)

En la ceremonia de iniciación se sacrifican animales, por lo general suelen ser pichones de color blanco, la sangre de su corazón se unta sobre la ñema de los dedos y se aplica en forma de óvalo en el brazo derecho del iniciado, luego él debe comerse al pichón asado ya desplumado, ya que el animal le proveerá las cualidades, poderes y virtudes que éste ostente. Al momento de una posesión, el dios o la diosa desciende y toma a la persona, indistintamente de su género. A partir de ese momento la persona ya no es quien dice ser y los creyentes que danzan a su alrededor ven en sus ojos a la deidad que han invocado. Entonces el poseído realiza movimientos propios del dios que bajó para incorporársele.

Es importante mencionar que pese a todas las apariencias de un catolicismo superficial todos los haitianos son vudisantes, estén o no iniciados, o simplemente lo practiquen bajo las sombras. Michel (2002:124), afirma que *el 85% son católicos, el 15% protestantes y el 100% practicantes del vudú*. De esta manera, podríamos dividir el conjunto de haitianos practicantes del vudú en 4 grupos principales: 1. Los iniciados que rinden culto a los *loa* abiertamente y con mucho fervor en su vida cotidiana; aquellas que son depositarios y custodios de sus misterios y ritos. 2. Los iniciados o no iniciados que son fieles a los *loa*, pero no lo hacen abiertamente como los del primer grupo y tal vez con menos regularidad, sobre todo en el caso de los no iniciados. 3. Los iniciados y los no iniciados que sólo rinden culto a los *loa* ocasionalmente, en particular en los momentos de crisis afectiva, moral o financiera. 4. Los *crypto-voduisant*, quienes a pesar que acuden asiduamente a la iglesia católica o al templo protestante, siguen manteniendo las costumbres heredadas de tiempos inmemoriales y ciertas reacciones emocionales sólo pueden comprenderse a la luz de un substrato vudú, aunque éste sea cuidadosamente disimulado o reprimido.

Ahora bien, el trance místico que termina con la posesión del cuerpo del devoto por un dios, es el punto central de las ceremonias: los dioses se encarnan en los fieles, los *montan* y los *cabalgan*⁶, amonestan a los que han faltado al ritual, curan y dan protección. En esta religión, la ceremonia de iniciación es muy importante; se debe portar un collar con cuentas de colores (según sea el color de la deidad) por cada dios, de esta manera el devoto se convierte en hijo de una divinidad, lo que origina un lazo de parentesco sagrado entre ellos, siendo esto un hecho divino, tanto entre el dios y el devoto, como entre el padrino o madrina con el iniciado. Esto implica una red de relaciones entre los hijos de mismo *loa*, pero también entre padrinos y

madrinas, lo que constituirá una segunda familia para el devoto; que en ocasiones es incluso más sólida e importante que la relación consanguínea que lo une a su primera familia.

El iniciado que asiste a las ceremonias es llamado vudisante; aquel que acude con frecuencia a un mismo peristilo y parece tener intención de iniciarse, se le llama *hounsi bossale*, aunque es un término coloquial. La iniciación al vudú se llama *hounsi kanzo* y amerita grandes sacrificios pecuniarios, el abandono de sus ocupaciones habituales durante un período extenso, grandes esfuerzos de ceremonias, obligaciones morales muy estrictas y una severa disciplina. Entonces, el primer grado de iniciación es *hounsi kanzo*, se adquiere en la ceremonia del fuego, donde el aspirante será poseído por un *loa*, y puede asimilarse con el bautismo. El segundo grado es el *pwen*, a partir de éste, la persona queda bajo el patronazgo de un *loa* particular, y se le considera ya un sacerdote, *houngan* o *mambo*, dirige las ceremonias y casi siempre experimenta posesiones. El tercer y último grado es *asogwe*, equivale a un obispo y puede ordenar a otros sacerdotes, en los rituales tienen la mayor autoridad, a no ser que un *loa* se presente y se manifieste a través de alguno de los participantes; él tiene el poder final de invocar a un *loa* en particular.

En Haití el sacerdote oficiante de la religión vudú es el *houngán* (a veces se le llama *gangán*, pero esta palabra tiene ya un sentido peyorativo, despectivo y se aplica cuando el crédito del *houngán* no es muy bueno). *Houngán* se le llama si se trata de un varón, pero si se trata de una hembra sacerdotisa se le denomina *mambo*, reina o *queen*. A veces se les designa el nombre de *obonne*, del cubano *obón* y también *chapitreur*, y *conateur* en la lengua *créole*.

2.2.2.2 Divinidades del vudú

La espiritualidad vudú es compleja y está representada por diversas divinidades, tales como: *Zanbeto*, el espíritu guardián de la noche, tiene el poder de la metamorfosis y la invisibilidad; se mueve con increíble rapidez y precisión. En sus ceremonias los devotos elaboran conos de ramas secas aproximadamente de 1,30mts de alto. Ellos deben danzar alrededor de este cono al son de distintos instrumentos autóctonos, tales como embudos metálicos, los cuales suenan con varillas de madera. Cuando ya en el ambiente se siente una catarsis armónica, entonces *Zanbeto* comienza su danza, haciendo movimientos circulares, envolviendo a todos quienes allí lo veneran; es una mezcla de gozo, deleite y satisfacción.

Tenemos a *Ayizan*, una negra anciana, fue la primera *loa* que se presentó a los africanos en la época colonial y que según la leyenda era esposa de *Legba* (aquel que abre los caminos), es la protectora de los vendedores ambulantes; ella preside la iniciación porque ella misma es una mambó cuyo símbolo es una palmera y con las hojas de esta palmera se confecciona la estera en la que tomarán el descanso las iniciadas durante la reclusión en el *houmfort*. También encontramos a *La Sirena* y *La Ballena*, las cuales representan dos divinidades marinas; son *loas* blancas tan unidas que se veneran juntas. Cuando la Sirena se aparece en un ritual, ésta posee a una mujer hermosa, joven y muy coqueta, por lo general estas *loas* hablan en francés, lo que le atribuye su origen europeo. Algunos dicen que la *Ballena* es la madre de la *Sirena*, otros dicen que es su marido y otros aseguran que se trata de una misma deidad.

Aida-Wedo, es una serpiente sagrada del *Dahomey*, esposa de *Damballah*, juntos se identifican con un arcoíris y se representan a través de dos serpientes que se tocan la cabeza y la cola, se asocian con la riqueza y

la sabiduría; para algunos esta *loa* es la representación femenina de *Damballah*. Del mismo modo, tenemos a *Madame Brigitte*, la primera muerta de la tierra, es la autoridad absoluta de todos los cementerios, su marido es *Barón Samedi*, no suele bajar durante las ceremonias vudú, ni aún en el día de todos los muertos cuando se celebra la gran fiesta de los *Guédés*, conmemorada el 2 de noviembre, es típica de la religión vudú en Haití (Philippe, 2009). Por su parte, *Obatalá* es un *loa* híbrido, al que se ofrendan sacrificios de cabras y palomas, las personas que lo siguen tienen reputación de ser personas tranquilas y dignas de confianza, son respetables, reservados y de una voluntad inquebrantable: *Obatalá es una divinidad representativa de los más elevados aspectos de la existencia, su pureza y dignidad se expresan en todos sus actos, él se encuentra por encima de toda creación, es el supremo de toda creación física* (Izaguirre, 1998:14).

Damballah es uno de los *loas* más poderosos del vudú y se le representa a través de una boa constrictor color rojo fuego. También mencionamos a *Erzili-Freda-Dahomey*, es la *loa* hembra del amor, y de la sensualidad, es la patrona de los amantes y haciendo honor a tal hecho, es amante de Damballah y se venera como aquella que se entrega a todos, es ardiente y muy celosa, está llena de aventuras amorosas y de escándalos, se representa bajo dos formas: como mujer mulata y como mujer negra. Por su parte, *Nanaburuko* es una deidad muy antigua, sus devotas son lentas para ejecutar sus actividades, su culto se confunde a veces con el de *Babaluyé* en África, *nana* en el país Ashanti es un término de respeto empleado para la gente mayor, término que además significa “madre” entre los *fon* del *Dahomey* (Verger, 1981).

Ibo es un *loa* benefactor que ayuda a solucionar los problemas. *Agassou* es el guardián de las tradiciones, famoso por sus curaciones, mientras que *Azacca* también es célebre por curar a los enfermos y ayudar a

los más necesitados; lleva siempre consigo un saco lleno de plantas medicinales. *Marassa* es un *loa* que representa la triada sagrada; *Yansá*, esposa de *Shangó* es la diosa de los vientos, relámpagos y truenos y se le identifica con la Virgen de la Caridad del Cobre. *Marinette*, *loa* que protege contra las enfermedades y ayuda a los convalecientes. *Kalfou*, *loa* que protege, resguarda a los viajeros y guarda las cruces de los caminos. Asimismo, *Sobo* es un *loa* bueno que concede fama. *Oxossi* es el dios de la caza y los cazadores, usa arco y flechas. *Zaka* es la deidad que ayuda a los agricultores.

Siendo *Yemayá* la diosa del mar y la luna, se le considera la madre de todos los *loas*, bajo su poder mora la maternidad, fertilidad, y el crecimiento; se identifica con la Virgen María y sus colores son el blanco y el azul. *Yemayá* es una *loa* negra con el cabello muy oscuro y pegado a su cráneo. Del mismo modo, *Yansá*, es la diosa de los vientos, relámpagos y truenos, se le identifica con la Virgen de la Caridad del Cobre. Por último, encontramos a *Shangó*, mencionado anteriormente, siendo el *loa* mayor, y considerado la deidad *del trueno, del rayo, del fuego, de la guerra, del baile, la música y la belleza viril. Representa el mayor número de virtudes e imperfecciones humanas: es trabajador, valiente, buen amigo, adivino y curandero, pero también es mentiroso, mujeriego, jugador* (Saldivar, 2010:151).

Ilustraciones de algunas divinidades del vudú⁷

4. Zanbeto

(Espíritu guardián de la noche)

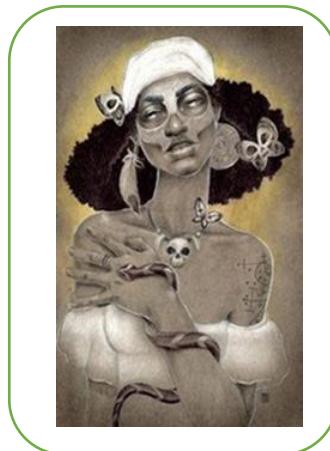


www.bdigital.ula.ve

5. Ayizan



6. Madame Brigitte



7. Aida - Wedo



8. Obatalá



9. Erzili-Freda-Dahomey



10. Damballah



11. Yemayá



12. Zaka



13. Shangó



14. Marassa



2.2.2.4 El vudú y el culto a la muerte

Una característica muy significativa del vudú es la importancia otorgada a los muertos; en tierras africanas el culto a los muertos desempeñaba una función central en las mitologías y los ritos, en las representaciones y las prácticas de la vida cotidiana, tanto social como individual. Por ello, Hurbon (1990:1) sostiene que *si el vudú desapareciera, quedaría el culto a los muertos como núcleo esencial del vudú y de la cultura caribeña*. El culto a los muertos reúne a las familias y a las etnias, permitiendo con esta forma de re-unión asegurar el modo de continuidad de las tradiciones religiosas y espirituales. Las ceremonias tienen lugar en conventos y templos en los que se danza al ritmo de los tambores y se ofrecen sacrificios animales, sean bueyes, corderos o gallinas a las divinidades, según sea el caso; todo esto para lograr apoyo, auxilio, amparo, asistencia y bendiciones. Los sacerdotes (denominados *houngán*) son los que interpretan los mensajes, y con base en ello, guían a la comunidad en las interacciones con las deidades.

De acuerdo con el pensamiento vudú, la muerte es sobre todo un asunto que concierne al conjunto de la sociedad y no únicamente al individuo. Por eso, la familia, el gran pilar de la sociedad haitiana, no sólo se encarga de gestionar los asuntos de la vida, sino también, y especialmente, los de la muerte. A la muerte física de un individuo le habrá de seguir necesariamente la muerte ritual, sin la cual el muerto podría llegar a molestar y perjudicar a los vivos. De hecho, el respeto a los muertos, así como la observación escrupulosa de los ritos que la muerte conlleva, constituyen un modo de convertir la muerte en apoyo, sostén y celebración de la propia vida.

Otra de las características de muchas sociedades en África y de la diáspora africana en Haití, en este caso, es que sus sistemas de pensamiento están íntimamente ligados a la vida cotidiana. En tal sentido, Métraux (1958:24) afirma que las religiones del África occidental se caracterizan por su naturaleza doméstica: *Cada linaje y sublinaje tiene sus dioses hereditarios, que son honrados para conseguir sus favores o para evitar su ira.* No es de extrañar que pese haber seguido una evolución propia, el vudú en Haití continúe manteniendo estos dos rasgos básicos, es decir, su participación en todos los aspectos de la vida cotidiana y su carácter principalmente doméstico, o lo que es lo mismo, familiar.

Desde esta perspectiva, el vudú familiar se definiría en contraposición a un vudú público. En el primero, se honrarían las divinidades *loas* propias de cada linaje y, por tanto, transmitidas por herencia al igual que la tierra o, mejor dicho, junto a la tierra. Estos *loas* suelen ser antepasados que, divinizados por el linaje, sirven de referencia identitaria a sus miembros, que aparecen así unidos entre ellos por el culto rendido a esta suerte de potencias tutelares, genios protectores de la familia, heredados por las mismas vías casi siempre paternas. Las divinidades llamadas *loas herités* o *loas racine* son inalienables como la tierra y, por tanto, acompañan a cada

individuo en su itinerario vital; el jefe de la familia: el *chef-fanmi* o *mèt-kay* (dueño del hogar) reserva a sus dioses, es decir, a los dioses de su linaje, un santuario, *houmfort* o *hounfò* situado en medio del jardín familiar, donde oficia el culto en presencia del resto de los miembros. El vudú doméstico es un fenómeno casi exclusivamente rural y va de la mano de la familia extensa y la posesión y transmisión de la tierra de generación en generación.

Así pues, en su ámbito doméstico, el vudú está íntimamente relacionado con la familia rural y con la tierra, ámbitos con los que conforma una relación que podríamos denominar simbiótica. Frente a este vudú doméstico o familiar encontramos el vudú público; este otro ámbito del vudú, mucho más rico desde una perspectiva ritual, se desarrolla principalmente en los santuarios o lugares destacados (*hauts lieux*) de Haití, situados tanto en el campo como en la ciudad. Estos santuarios acostumbra a estar presididos por sacerdotes (*hounganes*) y sacerdotisas (*manbos*) que tienen bajo su cuidado el templo y los grupos de iniciados, normalmente mujeres (*hounsì*). A partir de las guerras de independencia de 1791-1803, y con la propia independencia de 1804 y hasta la firma del concordato con el Vaticano en 1860, se abrió un nuevo período para el vudú.

Es evidente como dentro de esta religión encontramos un mundo distinto al cotidiano. Hay reglas y leyes que no pueden ser irrumpidas, estructuras a través de las cuales se jerarquizan sus devotos, también hay hijos, madrinan y padrinos de los iniciados. Es por ello, que el vudú para los haitianos y quienes fuera de él lo practican constituye una filosofía de vida donde yacen conductas y modos de compartir en una sociedad que no es ajena a la nuestra.

2.3 El lenguaje como aporte de la Afrodescendencia en *El reino de este mundo*

Hablar de lo que puede representar el lenguaje como subjetivo-objetivo y objetivo-subjetivo da paso a la necesidad de establecer lo filosófico como una mediación entre ambos, donde la necesidad de promover el acto consciente e inconsciente como una creación a través del lenguaje, nos conlleva a formular la dualidad como una analogía en la que se entrelazan unos a otros a partir de una diferencia trascendente en la cual el hombre crea en el lenguaje un objeto donde la experiencia ofrece multiplicidad de sentidos por medio de la intencionalidad que ofrecen las ciencias.

El lenguaje surge como la originalidad de las culturas en su mitología y en el poder de la palabra a través del paso del tiempo, y en la cual lo real científicista emerge como ese sentido objetivo del mismo, creando una analogía entre ellos que se transfigura con lo filosófico, donde se dan ciertas interrelaciones, que formulan un planteamiento de estructuras arraigadas en la percepción del “yo” y se manifiesta a sí mismo como la interpretación que se torna en una diferencia de trascendencias entre dichas dicotomías. Entonces cuando hablamos del lenguaje desde el punto de vista filosófico captamos la mirada del otro, al tratar de decir en unas cuantas palabras, lo que en cierto tiempo y sentido ha sido escrito y descrito por otros. No obstante, la idea es encontrar esas pequeñas o extensas dicotomías.

Vemos como la ciencia ha desentrañado los misterios que atañan al hombre desde su proceso fundacional, donde la creación es ese recurrente de espacios de significación y de concepciones arraigados en dos vertientes: lo objetivo y lo subjetivo. Estas vertientes se forman a partir de la

ideologización del transcurrir de espacio – tiempo, de lógica y fantasía, de múltiples conceptualizaciones que en cierto sentido, han llevado al lenguaje a una derivación subyacente en el paso del hombre por el mundo, logrando crear una dimensión de racionalidad que confronte al mito y que a partir de esas ideas exista lo objetivo como un lugar central en el lenguaje; por lo tanto, el razonamiento trata de contextualizar el lenguaje hacia lo científico. De tal forma que lo subjetivo es el recurrente en lo mitológico, pues crea un espacio de significados que se entrelaza con lo objetivo para dar paso a la multiplicidad de sentidos que ejerza en las imprevisibilidades de los mundos paralelos formados a partir del lenguaje.

Al respecto, a través del paso del tiempo, el hombre ha estudiado y analizado el lenguaje en dos contextos: el mitológico – ontológico y el real – científicista. En distintos estudios acerca del lenguaje, se ha tratado como eje detonante el origen del mismo. Por esta razón, se ha venido estableciendo con el paso del tiempo y el desarrollo científico del hombre la dicotomía que trataremos de formular como mediación constante entre dicha disyuntiva.

No obstante, el estudio del lenguaje se ha desarrollado como una formulación desde lo subjetivo y lo objetivo ya que el hombre para dar con un estudio concreto del mismo, primero debió interiorizar un sistema que llamaremos analógico, ya que la mediación es una dualidad de discursos unidos por un hilo conductor: el lenguaje como sentido establecido en la cultura, como ese sentido discursivo, se ha recreado desde el origen del mundo, donde el mito crea en el hombre *esa forma de conciencia*, (Tursunov, 1975:26), para entablar una relación de causa y efecto entre los fenómenos que han sido llamados como ontológico y científicista, pues ha existido y existirá una ironía ideológica entre la razón y el universo mismo del lenguaje.

El lenguaje se ha venido fragmentando en vertientes, las cuales tratan de realizar estudios conceptualizados del mismo, y donde cada una de ellas fracciona al lenguaje a un encapsulamiento, tratando de crear un hermetismo figurativo, sin adecuar sus capacidades, la de referir los contenidos del lenguaje para sí mismo, a su entorno, a su creación, y a toda esa capacidad de desarrollo que se ha gestado en él, pues *el lenguaje es el lugar de lo humano, en él vivimos, nos movemos y somos*. (Briceño Guerrero, 2002:9). Por lo tanto, desglosar los sentidos del lenguaje, es encontrar las amarguras de sinsabores que nos depara al transitar por el mismo, por él somos, por él sentimos y decimos, hablamos y recordamos a partir de los relatos, de los cuentos y de la necesidad de saber que conjugar la palabra con el verbo nos conlleva a la creación de los universos paralelos que se entrelazan en las historias de los pueblos, donde cada una de ellas se interrelaciona con la otra, ya que la palabra va de la mano con la creación.

En consecuencia, el lenguaje se transpone como ese origen de toda cultura, esa actualidad de creación que transforma al hombre en *su dueño, administrador y guardián* (Briceño Guerrero, ob. Cit:22). Por consiguiente, así como la utopía se forma en una idealización del otro, el lenguaje plasma esa realidad circundante en los textos sagrados, donde: *El lenguaje se nos aparece como atributos de los dioses, anterior a la creación del hombre* (Ibídem: 14), en la cual él forma parte de un pensamiento hecho lengua. Por lo tanto, en torno a la originalidad del lenguaje, como génesis del humano, yace la necesidad subjetiva para dar paso a la objetividad, donde se crea esa eterna dicotomía de teorizaciones que en una forma más amplia se diferencia en lo trascendente del mismo.

En la obra *El reino de este mundo*, el lenguaje nos sumerge en un sinfín de escenificaciones, ya que ella nos invita a crear mundos posibles, pues es él quien recrea los mundos, los transforma y los reproduce en

connotaciones arraigadas en la memoria de los pueblos. Es decir, el lenguaje como mediador se interrelaciona entre lo objetivo y lo subjetivo; distanciándose a partir de su trascendencia entre uno y otro. Aquel que representa el 'yo' narrativo para su tiempo, no es el mismo que se pueda representar hoy día. El lenguaje se inspira en los espacios de significación de un pueblo, de ese colectivo que arraiga su memoria en lo mitológico; en cambio lo científico es ese otro 'yo' que plasma las necesidades de distintos colectivos arraigados en lo subjetivo, partiendo de la premisa de que algo para ser real debe también ser irreal, netamente subjetivo, sino como imaginarían los grandes filósofos del universo, a partir de ideas plasmadas en la subjetividad.

En lo esencial, el lenguaje nace de manera subjetiva, transfigurada en la memoria de los pueblos, para darle paso a lo real, donde el mito forje en el subconsciente esa necesidad de raciocinio que dé origen a una analogía de sentidos entre ambos. Por tal razón, éste emerge como una forma de experiencia que se amalgama con significados de la ciencia por la multiplicidad de expresiones y teorizaciones que puede abarcarse en él. Al respecto, el lenguaje como origen de creación y de subjetividades subyacentes que dan forma a lo científicista y filosófico, dan paso a un metalenguaje, que de cierta manera promueven su análisis filosófico en una triada que se forma en el origen del llamado universo. Este universo que ensancha dicha triada de los estudios del mismo, da paso al metalenguaje, y permite la teorización que se gesta en lo filosófico, lo cual pretende dar una razón concreta del lenguaje a través de una analogía entro lo objetivo y lo subjetivo, donde la filosofía se centra en ser el ambivalente de sentidos entre las otras dos teorizaciones.

Recordemos pues que la memoria de los pueblos, específicamente la de Haití (donde se desarrolla la obra en estudio) está resumida a la

consecución de la misma a través del lenguaje, donde éste ejerce su centro de sabiduría y ritualidad, así como también a la necesidad de traspasar las barreras de lo escrito, ya que la memoria en un principio solo era resumida al relato. Es por ello que surge la necesidad de promover el lenguaje como mediación entre lo ontológico, lo objetivo y lo filosófico, ya que esto nos lleva a establecerlo como una semejanza y le da un sentido múltiple y global que se promueve entre uno y otro.

2.4 El texto como principio analítico en la influencia de la cultura afrodescendiente en *El reino de este mundo*

La trascendencia de la cultura es un ente vivo y un sistema que determina que la información ha sido acumulada y permite reconocer los textos culturales y producirlos. La palabra texto debe ser entendida como el resultado del acto de la comunicación, que como tal ha debido materializarse en algún tipo particular de sistema de signos o en varios de ellos a la vez. Entonces el texto no es una estructura, es un cuerpo que cobra vida al interactuar con el lector:

Tanto el reconocimiento del texto como su reproducción se llevan a cabo desde la posición ocupada por el analista, la de quien recibe y procesa el texto, pero ambas tienden a inducir racionalmente cómo y con qué objetivos se formó y emitió el texto, vehículo del discurso. Buscar el proceso detrás del sentido producido, y la producción a través de las marcas contenidas en los estados que son los textos, equivale a comprender la semiosis como un sistema relacional entre el discurso y lo que no es discurso, entre el texto y lo que no es texto. (González, 2002:150)

De esta manera, *la cultura en su conjunto puede ser considerada como texto* (Lotman, 1996:109), la idea del texto como espacio organizado homogéneamente se completa con la intrusión de multiformes elementos casuales de otros textos. Es decir, un mismo texto puede entrar en diversas relaciones con distintas estructuras de sus diferentes niveles, por ser heterogéneo y complejo en el contexto cultural. Los textos tienden a pasar de un ámbito a otro, generando nuevas situaciones comunicativas (y recodificaciones de sí mismos: analogía entre conducta símica de la persona y del texto). En cuanto al trato texto-metatexto, se tiene que el texto funciona como mecanismo descriptor del contexto cultural, como relación de desciframiento y estructuración con alguna función metalingüística.

No obstante, la nueva versión del texto descrita por Lotman (ob. Cit) cambia la idea de que el consumidor entra en contacto con el texto, lo descifra trata e interactúa con él. Entonces hablamos de un proceso de desciframiento del texto, en el cual pierde su carácter de acontecimiento y adquiere la noción de texto como semiosis para asumir un parecido a los actos de trato semiótico de un ser humano con otra persona autónoma (Ibídem).

En un sentido más amplio, desde hace décadas, la semiología y el análisis del discurso han incorporado textos los cuales codifican un determinado sistema de signos que en algunos casos pueden ser bien claros, inmediatos y fácilmente detectables y analizables, así como cuando el investigador estudia cierta "porción" lingüística o la primera plana de un diario donde destaca una foto inmensa acompañada por un gran titular, o mucho más difusa e hipotética como cuando lo analizable son los gestos, los cuerpos y cierta disposición de los objetos. Es lo mismo si se considerasen las ideas propuestas del autor como la trasposición de una realidad

subyacente que debe ser analizada con la intención de que se perciba la historia que se pretende contar para validar los fenómenos sociales en una dimensión retórica y simbólica bien definida:

Textos centrales son desplazados por textos formados en las periferias y por lo tanto, lo apreciado y lo no apreciado, lo alto y lo bajo, lo consagrado y lo no consagrado, todo aquello que forma la trama de lo visible/invisible corresponden a posiciones intercambiables según el corte diacrónico-sincrónico que hagamos en el polisistema cultural. Y la zona de intersección entre centro y periferia es casi imposible de demarcar, es una zona compleja y rica donde se juegan relaciones generalmente ambiguas de intertextualidad. (Barei, 1993:16)

2
·
5
A
n

álisis de los elementos como partes de dos subconjuntos

Para poder entender cuál es la influencia de la cultura afrodescendiente en *El reino de este mundo* a través de la semiótica de la cultura y lograr definir los procesos culturales que intervienen como elementos activos en la literatura afrodescendiente debemos entender que en el mundo de la narrativa pareciera que la cultura afrodescendiente y los propios afroamericanos han sido desacreditados, marginados y apartados a una existencia totalmente periférica, como si la vida real se viviera alejada de las concepciones tradicionales de lo real, en otro lugar; entonces, cualquier cosa que produzcamos se considera por consiguiente discriminado, carente de valor y desde luego, ajena a la cultura mayoritaria; nada que interese al mundo.

Para llegar a una aproximación conceptual acertada de los aportes de la afrodescendencia en *El reino de este mundo*, debemos entonces considerar ciertos términos como fundamentales y básicos para un completo

avistamiento de los procesos narrativos a estudiar, entre los cuales, están: El símbolo en el sistema cultural y la cultura.

2.5.1 El símbolo en el sistema cultural

Estébanez (2004:390), define el símbolo como *un signo cuya presencia evoca otra realidad sugerida o representada por él*. El símbolo, en cuanto signo, sugiere una realidad que trasciende el objeto simbolizante y comporta un sentido oculto y misterioso que apela al fondo irracional del inconsciente, del sentimiento y de la emoción. Igualmente, Lotman (1996:101) señala: *La palabra «símbolo» es una de las más polisémicas en el sistema de las ciencias semióticas. La expresión «significado simbólico» se emplea ampliamente como un simple sinónimo de signicidad*. Entonces, decimos que la palabra símbolo ampliamente tiene muchas connotaciones, tomando en cuenta la relación entre la expresión y el texto. A esto, Lotman (ob. Cit: 101)

refi

ere

:

Con arreglo a otra base de clasificación, el símbolo se define como un signo cuyo significado es cierto signo de otra serie o de otro lenguaje. A esta definición se opone la tradición de interpretación del símbolo como cierta expresión sígnica de una esencia no sígnica suprema y absoluta. En el primer caso, el significado simbólico adquiere un acentuado carácter racional y es interpretado como un medio de traducción adecuada del plano de la expresión al plano del contenido. En el segundo, el contenido titila irracionalmente a través de la expresión y desempeña el papel como de un puente del mundo racional al mundo místico.

Por ello, en el término simbolizante no se percibe o intuye directa ni racionalmente el término o concepto simbolizado. Se trata de una intuición netamente emotiva y "envolvente" de lo "misterioso" simbolizado. Tal vez por eso el lenguaje simbólico sea un componente esencial de la expresión mítica y religiosa y explique la coincidencia entre determinados símbolos que aparecen en religiones de ámbitos culturales diferentes y los utilizados por los místicos y los poetas: símbolos universales como el agua, la luz, el fuego, la noche, las tinieblas, etc.

Por consiguiente, surge la necesidad de hablar de la lógica de los símbolos, en el sentido que los símbolos, cualquiera que sea su naturaleza y el plano en el cual se manifiestan, son siempre coherentes y sistemáticos. Esta lógica del símbolo desborda el dominio propio de la historia de las religiones para ocupar un lugar entre los problemas de la filosofía.

Observamos entonces cómo el término "símbolo", debería reservarse a los símbolos que constituyen ellos mismos una "revelación" inexpresable por otra forma mágico-religiosa (rito, mito, forma divina, etc.). Sin embargo, en el sentido amplio de la palabra, todo puede ser un símbolo o puede desempeñar el papel de un símbolo, desde la civilización más rudimentaria (que simboliza, de una u otra manera el poder mágico-religioso incorporado en un objeto cualquiera) hasta Jesucristo que, desde cierto punto de vista, puede ser considerado como un "símbolo" del milagro, de la encarnación divina del hombre.

En este sentido, el lenguaje corriente de la etnología, de la historia de las religiones y de la filosofía, admite los dos sentidos de la palabra "símbolo" y, como tuvimos ya ocasión de comprobarlo, los dos sentidos son válidos por la experiencia mágico-religiosa de la humanidad entera. Sin embargo, la estructura y la función auténtica del símbolo pueden penetrar sobre todo por

medio de un estudio particular del símbolo en cuanto a prolongación de su forma autónoma se refiere.

2.5.2 La cultura

Etimológicamente, *el término cultura proviene del latín cultus, que a su vez deriva de la voz colere, que tenía gran cantidad de significados como habitar, cultivar, proteger, honrar con adoración, cuidado del campo o del ganado...* (Jiménez, s/f: 4). Su raíz, entre las lenguas emparentadas del latín, tiene el sentido de “encontrarse habitualmente en”, “moverse”. De este modo, el verbo latino “colere” (colo, -is, -ere, -ui, cultum), y a su vez, “colo” abarca los significados de “habitar, cultivar, cuidar, practicar, honrar”. En la acepción de “habitar” recibe el significado de “in-colo” con un sentido “agrícola”; también tiene un sentido rural religioso, ya que en la antigüedad se creía que los dioses “habitaban” en algún lugar, siendo los protectores de éste.

De allí se deriva el significado de “habitar en” o “habitar con”. Posteriormente, adquiere el significado de “proteger” y “amar”, en consonancia con los sentidos ya expresados (se refiere al amor y protección de los dioses a los hombres y a las cosas). El significado se extiende y pasa a ser representación del culto y los honores que los hombres daban a los dioses: “honrar”, “rendir culto”. De este modo, la cultura toma formas diversas a través del tiempo y del espacio. Es una fuente de intercambios, de innovación y de creatividad; es por ello que la diversidad cultural es necesaria para consolidar valores de tolerancia y respeto en las sociedades humanas.

Según Herrero (2002:1) la cultura es una abstracción, es una construcción teórica a partir del comportamiento de los individuos de un grupo. Por tanto nuestro conocimiento de la cultura de un grupo va a provenir de la observación de los miembros de ese grupo que vamos a poder concretar en patrones específicos de comportamiento. Ahora bien, cuando hablamos de la cultura desde una concepción simbólica del signo, debemos tomar en cuenta el conjunto de hechos simbólicos o semióticos presentes en toda sociedad. En este sentido Giménez (2007:4) señala:

La cultura se concibe como una dimensión analítica de la vida social, aunque relativamente autónoma y regida por una lógica (semiótica) propia, diferente de las lógicas que rigen, por ejemplo, a las dimensiones económica y política de la sociedad, ambas situadas en el mismo nivel de abstracción. En este nivel, la cultura se contrapone a la naturaleza y a la no-cultura. Pero debe añadirse de inmediato que la cultura definida en este nivel de abstracción se particulariza y pluraliza en lo que Sewell denomina "mundos culturales concretos", es decir, en ámbitos específicos y bien delimitados de creencias, valores y prácticas.

2.6 El sistema modelizante en *El reino de este mundo*

Dado que la conservación de signos y textos determina la memoria de la cultura y su relación con la tradición social, parece pertinente incluir tanto el concepto como los recorridos narrativos, para así establecer un patrón determinante en cada personaje que se pueda estudiar. La noción de sistema modelizante, en un sentido amplio, se refiere a un modelo ideológico del mundo, en el que el medio ambiente se pone en relación recíproca con algún otro sistema, tal como un organismo individual, una colectividad, una

computadora, o algo por el estilo, y donde su imagen funciona como un control de la totalidad del modo de comunicación del sistema.

El reino de este mundo (2005) es un modelo de vida como un programa para la conducta del individuo, la familia, la colectividad, etc., en tanto define su selección de operaciones, lo mismo que las reglas y las motivaciones subyacentes en las comunidades de descendencia africana. En pocas palabras, un modelo del mundo puede ser actualizado en las diversas formas de la conducta humana, tal y como lo presenta Carpentier al incluir textos con un marcado sentido lingüístico, en el que se procura en todo momento enfatizar ciertas corrientes del pensamiento social de gran contribución a la sociedad y a los hitos que han influido en el progreso cultural de la humanidad (Sebeok 1985).

Es por ello que el concepto de un sistema semiótico nos ubica en la complejidad y diversidad de una cultura en tanto conjunto de signos o textos; representa un sistema de estructura abierta y dinámica que puede dar cuenta de cambios y variaciones a partir de la multiplicidad de expresiones que se interrelacionan entre sí y se desplazan provocando en el sistema cultural su carácter dinámico.

2.7 El límite o frontera en *El reino de este mundo*

El límite, tiene y debe interpretarse de forma dual como un concepto y una metáfora a la vez. Entonces debemos analizar ¿Qué ocurre en un límite? Pues, que dos elementos diferentes a la vez se tocan (se juntan) y se separan, y ese doble movimiento es el que posibilita el reconocimiento de lo uno, la individualidad, y la certidumbre de que tal individualidad es en el

fondo simplemente la oposición al otro, carece de otra sustancia que no sea esa diferencia.

Para Caprettini (2004:3) la noción de límite es central en Lotman y vuelve una y otra vez en sus diferentes análisis; especialmente cuando analiza un personaje o la trama de una tragedia, tanto como cuando intenta elaborar una tipología de las culturas. Este autor afirma que *la semiosfera (está) gobernada en sus distinciones y conexiones precisamente por el concepto de límite*. Considera que el descubrimiento de la importancia de la noción de *límite* puede buscarse en los trabajos que Lotman le dedicó a los fenómenos artísticos. Ocurre que, a diferencia del lenguaje cotidiano, cuyas unidades se nos brindan más o menos directamente, así como las normas de su encadenamiento sintáctico, no ocurre lo mismo que con la lengua artística.

www.bdigital.ula.ve

2.8 El filtro narrativo y literario

Lotman (1979:55) presenta el filtro narrativo y literario como un elemento característico de la semiosfera, para la separación de lo propio respecto a lo ajeno, el filtro de los textos externos y la traducción de éstos al propio lenguaje. Un procedimiento que consiste en la semiotización de lo que entra desde fuera y su conversión en nueva información, a la cual pertenece la estructura fronteriza de la realidad entendible -movible y penetrable-, a través de todos los mecanismos de traducción que están al servicio de los contactos externos. De este modo, debemos analizar hasta qué punto se percibe la influencia del autor en cuanto a su herencia foránea con respecto a lo presentado en el texto.

El mundo de la semiosis forma una estructura compleja y heterogénea que continuamente 'juega' con el espacio que le es externo. De allí la importancia del diálogo no sólo en el sentido de Lotman (1996:20), para quien *el diálogo precede al lenguaje y lo genera*, de acuerdo al lugar que ocupa la cultura en el espacio extracultural (la cultura además de construir su organización interna, al mismo tiempo desarrolla su desorganización externa), sino, en la relación del sistema con el mundo que se extiende más allá de sus límites a la relación entre lo dinámico y lo estático, entre lo homogéneo y lo heterogéneo.

Lotman (2003:11), plantea que *para hacer un análisis semiótico debemos ver que la desorganización del afuera es directamente proporcional a la integración y el ordenamiento del interior*. Entonces este autor parece oponerse a la especialización parcelada para juzgar los diferentes campos del arte y postula una visión unitaria. En una de sus ilustraciones del camino a seguir para el estudio de la cultura, toma una forma emblemática del modo en que se constituye el universo del arte: el interior. Esa suerte de mezcla forzada y armónica convivencia en el espacio de la sala burguesa que envuelve a los muebles, objetos decorativos, libros de épocas distintas, un instrumento musical (tradicionalmente el piano), algunas pinturas, así mismo como los elementos ambientales externos.

CAPÍTULO III

MARCO ANALÍTICO

Para muchos investigadores del mundo hispanoparlante es común emplear corrientes formalistas y estructuralistas, indistintamente de la clasificación que se tenga; de allí que el hecho de usar las propuestas de Lotman en cuanto a la semiótica de la cultura, tenga como ejes transversales en el momento de desarrollar la investigación: la semiótica, la cultura, la semiosfera, el sistema modelizante, el lenguaje, el texto, el límite o frontera, el filtro y la explosión.

Para efectos de esta investigación, se irá integrando este conjunto de elementos a partir de la comprensión de los mismos para llegar a la apropiada contextualización bibliográfica y académica y lograr así una evidente definición de los procesos culturales que fungen como entes transformadores en la literatura afrodescendiente, específicamente en la obra *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier; compendio de prodigios culturales e históricos que trata de ilustrar, en la práctica, la tesis de lo “real maravilloso americano”, desarrollada en su famoso “prólogo”, en el cual se

percibe el enfrentamiento de las culturas negra y blanca, del vudú y la razón, de América y Europa. Fundamentalmente, una indagación novelística sobre el poder, y donde la “verdad” es, por un instante prodigioso, una fuerza, una resistencia, para desplazarse y ser la máscara misma del poder; antes de alcanzar, definitivamente, ese último avatar que es a la vez resistencia y derrota.

El reino de este mundo está conformada por partes que refieren un tiempo histórico, a partir de 1756, con la insurrección de Mackandal en Haití. Este personaje fue un cimarrón y babalao vudú, que preparaba veneno con ciertas plantas y lo distribuía a los esclavos de distintas haciendas para eliminar a los blancos y sus rebaños. Fue capturado y quemado vivo en la Plaza de *Cap Haitien*; pero en virtud del aura mágica que lo envolvía, los espectadores lo vieron saltar fuera de las llamas, y del mismo modo, desapareció; no sin antes jurar volver algún día. Entonces todos gritaban: “¡Mackandal vive, Mackandal vive!”; esta parte finaliza en los alrededores de 1820, cuando sucede el reinado y muerte de Henri Christophe. Más de setenta años que conforman también el destino personal del esclavo Ti Noel, quién interviene como testigo o partícipe de los diversos acontecimientos narrados; él comandaba en el norte de la isla una de las numerosas facciones que surgieron entre 1791 y 1804, al calor de las luchas intestinas entre los tres grandes jefes insurrectos, Toussaint Louverture, Dessalines y Henri Christophe, quienes aspiraban el control total de Haití. Ti Noel fue finalmente capturado y ejecutado por Dessalines.

Esta novela se estructura por partes o ciclos, cerrados entre sí, pero integrados en su globalidad por la permanente presencia del personaje Ti Noel. Moncega (1977:225) destaca cinco ciclos: ciclo de Mackandal; ciclo de Bouckman, ciclo de Paulina Bonaparte, ciclo de Henri Christophe, ciclo de

Solimán; y una conclusión. Estos ciclos, formarían un todo organizado en función de una constante que abre y cierra cada ciclo: la esclavitud.

Por su parte, Volek (1970:52) reduce estos ciclos a tres: el de los colonos franceses (ascenso y caída del poder), el de Henri Christophe (en su fase descendente), y el de los Mulatos Republicanos (en su fase ascendente). Este autor establece los ciclos en función de lo que considera *el contraste básico de la novela: los esclavos negros contra los esclavistas* (Volek, 1970:153). Al referirnos al contraste de esclavos – esclavistas que organizan el contenido del argumento, prefiguramos lo que a nuestro parecer es el principio de estructuración y la razón última de la novela de Carpentier: la puesta en escena de la narrativa del poder.

Dividida externamente en cuatro partes, la novela desarrolla, en efecto tres movimientos o ciclos, para integrar la clasificación de Moncega y Volek, se asumen tres momentos distintos: la resistencia ante el poder; representada en primer plano por Mackandal y, en segundo por Bouckman. El poder y su negación, representado en un primer plano por Henri Christophe y en un segundo plano, presentado primero en la novela por Solimán – Paulina Bonaparte; y un tercer movimiento, que llamaremos “poder bufo”, representado en primer plano por Ti Noel y en un segundo plano por Solimán.

En el primer movimiento, la progresión es normal. El primer plano de la insurrección negra contra el poder blanco -insurrección de Mackandal- y presentación, al inicio de la segunda parte; la insurrección, también fallida, de Bouckman. Este movimiento está sostenido por una moral de la insurrección: la fecundidad negra frente al infecundo blanco; la vitalidad y la fe negra frente a la decadencia y el relajamiento moral blanco. Los dos siguientes

movimientos suponen la quiebra de la moral del poder negro, y por tanto, una “inversión” de la progresión: presentación primera de la figura de “segundo plano” (“Solimán-Paulina” antes que Henri Christophe); Solimán antes que Ti Noel y la instauración del poder desde la perspectiva de la “otra visión”.

Las diferentes partes o ciclos de *El reino de este mundo*, desde esta perspectiva, no sólo guardan una coherencia y unidad, sino también la necesidad de progresión que se cumple de una manera magistral. En esta progresión, dos mundos distintos, dos visiones distintas (el negro y el blanco; el vudú y la razón) enfrentan o imponen su verdad en torno a la figura de poder; analicemos estos tres movimientos. Ti Noel ante Monsieur Lenormand de Mezy; Mackandal y Bouckman frente a los blancos; esclavitud e insurrección ante el poder, el mito frente a la razón, parecen reunir los sentidos del primer movimiento de la novela, movimiento que remite a una simbólica profusamente explícita en el primer capítulo y persistente a lo largo del texto: la simbólica de la castración (del poder) y de la fecundación (de la “resistencia” al poder; del otro poder).

En el primer capítulo “Las cabezas de cera”, en el cual se relata la visita de Lenormand de Mezy y Ti Noel, amo y esclavo, a la Ciudad del Cabo, donde Ti Noel elige un semental y el amo va a la peluquería: Fecundación y Castración. Las cabezas de cera próximas a las cabezas de un ternero desolladas, reproducen un simbolismo obvio: la caída del poder blanco por parte de un cocinero que, evidentemente prefigura la instauración del poder de Henri Christophe: *Ti Noel se divertía pensando que, al lado de las cabezas descoloridas de los terneros, se servían cabezas de blancos señores en el mantel de la misma mesa. Un cocinero experto y bastante Ogro habría vertido las testas en sus mejores acondicionadas pelucas* (Carpentier, 2005:20). En el segundo capítulo, se desarrolla la caída del rey

de Francia, referida a unas estampas recibidas de París: *en cuatro de ellas, por lo menos, ostentábase el rostro del rey de Francia, en marco de soles, espadas y laureles* (Carpentier, 2005:21).

Por último, representa la caída del poder del mismo Lenormand de Mezy, en

cont *De paso, Monsieur Lenormand de Mezy compró una cabeza de*
rast *ternero en la tripería, entregándola al esclavo. Montado en el*
e *semental ya impaciente por pastar, Ti Noel palpaba aquel*
con *cráneo blanco y frío, pensando que debía ofrecer, al tacto, un*
la *contorno parecido al de la calva que el amo ocultaba debajo de*
su peluca (Carpentier, 2005:24).

fertilidad presente en el semental que monta Ti Noel:

www.bdigital.ula.ve

Los blancos, el rey de Francia, Monsieur Lenormand de Mezy: el poder blanco ha sido delimitado frente a la esclavitud negra que incuba, con su recuerdo de un “gran allá”, la posibilidad de un poder negro. Es significativo que el único diálogo presente en este capítulo deslinde rey negro y rey blanco, y que Ti Noel piense al rey blanco incapaz de engendrar y, en cambio, al rey negro guerrero y gran engendrador.

He aquí el primer movimiento de la novela: frente a la verdad objetiva de un poder que oprime, la verdad subjetiva de un poder negro, objetivado en un “más allá” y que aspira a la liberación de los esclavos. Es significativo que estas dos verdades confrontadas, una objetiva y otra subjetiva, se expresen,

la primera, en el coro de una marcha y la segunda, en el canto mental de una copla:

Asaltado por recuerdos de sus tiempos de oficial pobre, el amo comenzó a silbar una marcha de pífanos. Ti Noel, en contrapunteo mental, tarareó para sus adentros una copla marinera muy cantada por los toneleros del puerto, en que se echaban mierdas al rey de Inglaterra (Carpentier, 2005:24).

Como se sugirió, el primer movimiento de la novela tendrá la insurrección de Mackandal y un segundo, la insurrección de Bouckman. Esto pondrá en escena, por lo menos tres verdades: la verdad de los negros, subjetiva, que intenta, a través de la visión mítica, instaurar otra forma de poder, el poder de los blancos, cuya más inmediata expresión es Monsieur Lenormand de Mezy, expresión objetiva del poder que sostiene la dominación por la esclavitud; y la verdad del narrador que hace una específica interpretación de aquellas dos verdades y refiriéndolas a una expresión de lo “real maravilloso”.

Ahora bien, la verdad de los negros de la cual Ti Noel es fundamentalmente una consciencia, se engendra en la visión mítica y subjetiva encarnada en Mackandal. En el destino de Mackandal, esta verdad cumple también su destino asignado en la novela: nacida de la nostalgia de un “gran allá” y asumida por un personaje que cumple las fases de todo héroe: separación (a través de la amputación del brazo que lo separa del circuito de la producción-explotación) y de iniciación (a través de la sabiduría sobre el poder de las hierbas que Mamán Loi le otorga, preparándolo para tal hazaña). La verdad de la visión mítica tratará de objetivarse a través de la insurrección contra los amos. Todo el pasaje del poder del veneno pone en escena la capacidad de la subjetividad mítica de objetivarse en insurrección real y hacer tambalear la razón y la objetividad del poder blanco.

En el momento en el cual el veneno se arrastra por la llanura, encarnando el poder de la serpiente del vudú, la novela alcanza un momento de interacción dialógica entre los dos poderes: desde la perspectiva del negro, el poder de Mackandal es posible de objetivarse y modificar realmente las relaciones de poder existentes; desde la perspectiva del blanco, el veneno implacable es otro que agrade con un poder quizás superior y que pone en peligro la seguridad y el poder detentado. En ese enfrentamiento de poderes, la razón blanca sólo podrá vencer al encontrar una explicación: *El manco Mackandal, hecho un houngán del rito Radá, investido de poderes extraordinarios por varias caídas en posesión de dioses mayores, era el Señor del Veneno* (Carpentier, 2005:41).

Estas declaraciones del *fula patizambo* tiene la curiosa virtud, en la novela, de quitarle todo el poder objetivo a la insurrección de Mackandal y de regresarlo a los límites de la fe, de la creencia de los negros. Los sucesos extraordinarios ocurridos en función de la objetivación de este poder son: la mano de Mamán Loi en el aceite hirviendo y las metamorfosis de Mackandal; que pierde desde esta nueva perspectiva, toda su verdad objetiva, y la novela, a partir de este momento, parece desempeñarse hacia el privilegio de una verdad.

La reaparición, captura y ejecución de Mackandal se produce a la par de una reestructuración de la interacción de la verdad inicialmente planteada, produciéndose un régimen de la verdad en función de lo que Kristeva (1970) llama un “metadiscurso verdadero”; así: un primer estrato de la “verdad” se encuentra en la fe de los negros. Su *Mackandal Sauvé*, en el intento de escapatoria del manco, es la expresión de una “verdad” que no ve más allá de los límites de la subjetividad. El segundo estrato se encuentra en los

blancos, quienes participan objetivamente del “metadiscurso verdadero” pues, objetivamente, como prolongación de este poder, Mackandal es ajusticiado. Pero no son capaces de entender la significación de la actitud de fe del negro; y así Monsieur Lenormand de Mezy comenta sobre la insensibilidad de los negros y concluye: *sacando de ello ciertas consideraciones filosóficas sobre la desigualdad de las razas humanas* (Carpentier, 2005:54). Este límite de la verdad de la visión blanca se acentuará posteriormente en la novela, en el progresivo relajamiento de los valores de la sociedad blanca, venida a menos.

El tercer estrato, el del narrador-autor, es el lugar donde el metadiscurso verdadero alcanza su plenitud. Esta voz omnisciente hace ver la realidad de las cosas; y así, por ejemplo establece que *muy pocos vieron que Mackandal, agarrado por diez soldados, era metido en el fuego, y que una llama crecida por el pelo encendido ahogaba su último grito* (Carpentier, 2005:53). Desde esta instancia la verdad se redistribuye: la verdad de los negros es falsa, por lo menos ingenua, pero conserva dos valores: la fecundación y la fe. La verdad de los blancos está sostenida por un “metadiscurso verdadero”, pero es incapaz de comprender aquella fecundidad y fe y es susceptible de degenerarse en sus valores.

La verdad del narrador, desarrolla estas redistribuciones y estos deslindes, sitúa en la inadecuación de las dos verdades anteriores, el valor de la visión negra; que podría llamarse “real-maravilloso”, y la crítica a la razón blanca europea como decadente que afirmaría, por contraste, lo real maravilloso. La premisa estética de la novela contenida en el prólogo, referida a lo real maravilloso americano, parece servir de freno a la interpretación dialéctica, dialógica, de las verdades y los poderes que se ponen en escena de la novela. Así, la interacción entre poder negro y poder

blanco se manifiesta en el pasaje del veneno, y el “metadiscurso verdadero” que restituye la verdad de la visión negra a su ámbito subjetivo, se cumple un trayecto de ideologización donde una verdad que coincide con la verdad racional europea, se asume como decadente para maravillarse con la insólita presencia de lo otro. Desde la instancia del narrador, lo “real maravilloso” del vudú negro se encuentra en esa visión que si bien es ingenua o falsa, tiene el esplendor de la fecundidad y de la fe.

Esa visión ingenua, fecunda y sostenida por la fe, frente a la verdad objetiva pero decadente, va a tener su reproducción en una suerte de segundo plano respecto al episodio de Mackandal en el contraste que ofrecen, por un lado, la insurrección de Bouckman y por otro la degradación de Lenormand de Mezy, presentada como una teatralidad grotesca que se inicia con el matrimonio con Mademoiselle Floridos y cumple su último objetivo en la búsqueda trágica del placer sobre las ruinas de su esplendor, en esa especie de “Sodoma” en que se convierte, para los blancos.

La rebelión de Boukman describirá el mismo movimiento que la de Mackandal: será una fuerza mítica incuestionable, una verdad sostenida por la sabiduría de “el gran allá”:

Buckman dejó caer la lluvia sobre los árboles durante algunos segundos, como para esperar un rayo que se abrió sobre el mar. Entonces cuando hubo pasado el retumbo, declaró que un pacto se había sellado entre los iniciados de acá y los grandes Loas del África, para que la guerra se iniciara bajo los signos propicios. (Carpentier, 2005:64)

El Dios de los blancos ordena el crimen. Nuestros dioses nos piden venganza. Ellos conducirán nuestros brazos y nos darán la asistencia. ¡Rompan la imagen del Dios de los blancos, que tiene sed de nuestras lágrimas; escuchemos en nosotros mismos la llamada de la libertad! (Carpentier, 2005:64)

Asumiendo así la verdad mítica en interacción, en un plano de igualdad con la verdad de los blancos, a través del enfrentamiento poder-insurrección, se sitúa en un mismo plano mítico; no es el mito contra la razón, es el enfrentamiento de dos mitologías:

La derrota de la insurrección no sólo impone un poder sobre otro sino que además, transforma la interacción, una vez más, en dominación de una “verdad” sobre la otra, ahora de una manera palpable: *la cabeza del jamaquino Bouckman se engusanaba ya, verdosa y boquiabierta en el preciso lugar en que se había hecho ceniza hedionda la carne del manco Mackandal* (Carpentier, 2005:72). La muerte de Bouckman cierra el ciclo de las insurrecciones, regresa definitivamente la verdad de la visión mítica a los límites de la subjetividad, pero retiene, a la par de la capacidad fecundadora, como veremos, su capacidad latente aunque ingenua y, por tanto, pura de rebelión.

Por otra parte, el matrimonio de Monsieur Lenormand de Mezy con Mademoiselle Floridor, va a materializar el inicio del proceso de decadencia de la visión del mundo y el poder blanco, que tendrá su expresión más descendida; donde el poder blanco muestra el lado grotesco de su moral. La degradación se presenta así como una teatralidad, en contraste con la ritualidad del vudú. Teatralidad/ritualidad es el deslinde donde el narrador podrá encontrar una vez más, ese real maravilloso, situado fuera de los límites del “metadiscurso verdadero”, para la mirada del narrador, rebosante de fe y fecundidad. De este modo concluye el primer movimiento de la novela: deslinde de la verdad y generación de lo real maravilloso desde la perspectiva de un metadiscurso verdadero que, como condición de su verdad, mira en sí mismo la corrosión de la decadencia para otorgarle a lo otro el don de la maravilla.

El segundo movimiento del relato, el poder negro y su negación desde el interior de sí mismo, parece presentarse también en dos planos: el poder, imitación del poder de Napoleón Bonaparte de Henri Christophe, y en segundo plano, el poder de Solimán sobre Paulina Bonaparte. A diferencia del primer ciclo, el segundo relata primeramente el segundo plano y luego el primero. El “poder negro” no obstante como lo será el de Henri Christophe, es un poder negado por el “poder europeo”; el regreso de Paulina a Europa, huyendo de la realidad “negra”, es también un regreso a la razón, al dominio seductor que la caracteriza; y es el extravío final en la degradación y demencia de Solimán.

El poder de Henri Christophe, que ocupa la tercera parte de la novela, es igualmente un poder denegado: poder que se niega a sí mismo, a través de una humillación atada a un delirante hiperbolismo, en el acto mismo de afirmarse. El Henri Christophe cocinero, con su corona de lata, parece conservar ese valor simbólico de la corona cuando se encuentra en el poder. La denegación así, parece evidenciarse en la novela a través de dos maneras: la manera como Christophe “reina” (imitando a Napoleón Bonaparte), traicionando los fundamentos del “poder negro”, y en la doble traición a las dos mitologías enfrentadas desde el primer ciclo: la cristiana y la mitología vudú (en la explotación de los negros para la construcción de la fortaleza). La construcción de la ciudadela que conlleva al sacrificio de los toros, se traduce en sacrificio de los negros, y la aspiración de Christophe en convertirla en la defensa y materialización de su poder, se transforma en el yugo y la explotación del país bajo ese poder.

Henri Christophe, rey negro, se transfigura en un “redentor”, en un “cristo” (Christo-phe), denegado e invertido: la liberación se convierte en yugo

y el poder negro en el mantenimiento de una esclavitud abominable. La palabra de Christophe deviene así no carne sino piedra. En este contexto, el poder será concebido como algo que renace, cada vez más abominable de sus cenizas, y la víctima del poder como un eterno humillado esforzándose inútilmente. En *Ti Noel*, consciencia de esta revelación, se producirá un cambio en la actitud ante el poder: de la rebelión inicial que le recordaba la copla marinera *en que se echaban mierdas al Rey de Inglaterra* (Carpentier, 2005:24), y que le hacía partícipe del poder de la insurrección negra, por medio de los efectos del veneno, se pasa al recuerdo de *una canción en la que se decían groserías a un rey: Eso era lo importante: a un rey* (Carpentier, 2005:13).

Por otra parte, lo real maravilloso parece así insistir manifestarse, en esta novela, a través de un delirio observado desde una instancia de la razón. La delirante fe de los negros que no ven el real ajusticiamiento de Mackandal; así mismo, el delirante poder de Christophe que se niega en el fragor de su propio delirio. Entonces la novela cumplirá su último movimiento donde estas formas de poder serán parodiadas demencialmente, y donde una nueva forma más terrible por pragmática y por no dejar ni una pequeña brecha para el delirio de la utopía, se hará presente.

CAPÍTULO IV

CONCLUSIONES

Las novelas afrodescendientes están impregnadas de referencias a las creencias religiosas tradicionales africanas, y tienen importancia para reconstruir esta herencia en el Caribe y Suramérica. Tales creencias son algo más que mitos y supersticiones; evidencian un antiguo conocimiento, alimentado y preservado por la transmisión de estas informaciones a la cultura y la literatura afro-hispana; lo cual obliga a la humildad, pues la deuda se remonta mucho antes que nuestra propia memoria.

Las generaciones reciben como herencia cultural, no sólo un conjunto de textos literarios acompañados de sus respectivos meta-textos (es decir, lo dicho y lo recordado), en forma de vacíos y silencios constantes. La explicación de este fenómeno cultural constituye uno de los objetivos de la teoría que analiza las prácticas mediante las cuales una cultura ha guardado los textos como memoria de su propio pasado, o como conservación de una identidad mantenida. Es decir, se trata de explicar los mecanismos de inclusión y exclusión de la memoria y el olvido en la construcción histórica de los pueblos; se percibe como a través de la obra *El reino de este mundo* de Carpentier se conoce más la memoria cronológica de Haití que a través de su propia historia.

Entonces vemos que lo real maravilloso en Alejo Carpentier parte igualmente de una valoración esencialista, el hallazgo estético de lo maravilloso surrealista es desplazado hacia un esquema sociológico y antropológico de la realidad, y ese desfase produce una ideologización de la narrativa de este autor, posible de observar fundamentalmente en esta obra, donde lo maravilloso se expresa en la visión ingenua y falsa de los negros haitianos y en la secuencia de rarezas y de hechos hiperbólicos de la historia de Haití en contraste con la realidad europea.

De este modo, la literatura es uno de los campos de producción intelectual, en la cual el hombre ha recurrido desde épocas muy remotas, a los fines de propiciarse y fomentar en los demás el disfrute estético del producto de su mente. En esta tentativa invierte una gran dosis de trabajo y creatividad que sustenta sus bases en un proceso evolutivo, un momento histórico que corresponde a la evolución de las letras en su sentido literario y que le va a servir de soporte a la producción de un determinado tipo de creaciones que van a estar caracterizadas, bien por ser el producto de una herencia en su totalidad o por poseer ciertas innovaciones artísticas. Tal como ocurre en *El reino de este mundo*, donde el autor combina elementos históricos creando un sistema de expresión literaria de lo real maravilloso.

En este sentido, cuando el producto literario intelectual está enriquecido con la incorporación de elementos inéditos, naturalmente, la literatura dará un paso al frente y experimenta una evolución que por lo general conduce a una transformación que tiende a resultar irreversible. De este modo, mediante la combinación de elementos ya tradicionales y los que se introducen como parte de una innovación en cuanto a la literatura, se crean nuevos sistemas de expresión. Considerada así la creatividad humana como una cualidad ilimitada, se deduce que la literatura no posee límites, y en su entorno, puede surgir cualquier elemento de manera inesperada.

Por otra parte, es oportuno mencionar que en el análisis de la novela surge la fusión entre un discurso verbal y un discurso religioso, pues para cada acción hay una narración y realidad determinada, a través de la cual se presenta la oportunidad de exponerse hacia un mundo alterno, colmado de subjetividades que dará paso a una imaginación que se maneja entre dos espacios: el real y el fantástico.

Si en las sociedades africanas y en casi todas las sociedades del mundo la hechicería toma a su cargo la desgracia y la violencia de los seres humanos, es también la hechicería el privilegio de unos individuos supuestamente dotados de poderes psíquicos especiales. Ambos, tanto la hechicería vudú como los vudisantes, forman parte de un orden social global. De modo que en el vudú existen personas que tienen poderes para curar y también para hacer daño y entes sobrenaturales que desatan o atan los males debidos a la acción de la hechicería o de los vudisantes; y es en este punto donde se encuentra instalada la dimensión persecutoria del mal, que es en última instancia la responsable de encontrar un culpable que sea exterior al sujeto que padece. Toda esta realidad religiosa palpita en todo momento en la novela analizada, permitiendo identificar personajes, costumbres, rituales, deidades y en general la cultura haitiana para la época.

Podemos decir que las religiones y las relaciones con lo sagrado cambian continuamente; sometidas a la historia y a las necesidades de los creyentes, se presenta una estructura de distintos relieves que va a corresponderse con los hechos sociales y políticos. Si el número de los ciudadanos en condiciones de pobreza y desamparo aumenta, (como fue para la época, el caso de Haití, y que de hecho lo sigue siendo) las denominadas “religiones de salvación” con su cohorte de mesías que entusiasman a las masas prometiéndoles una realidad mejor que en la que se encuentran, en el futuro, aumentarán aún más.

En estos momentos en los que las ideologías totalitarias intentan reencarnar al mundo, la necesaria separación del poder político del religioso, la separación de la vida pública y de la vida privada, la disminución del miedo y de la incertidumbre, conducirán de nuevo a los dioses y a los espíritus, a las entidades y a los santos, a los lugares propios del culto, es decir, a los templos y las iglesias, a los ámbitos privados de las casas y de los centros para ocuparse de los asuntos que les corresponden. De esta manera, la política dominará de nuevo el espacio público que le es propio y los ciudadanos libres de la persecución de los dioses y de sus semejantes, podrán ejercer en libertad los deberes y derechos que procuran el bien común.

www.bdigital.ula.ve

NOTAS

1. Las ilustraciones presentadas provienen de la siguiente fuente:
<http://www.carlosmesa.com/vudu/>

2. *Dahomey*: Denominación del territorio que hoy comprende la república de Benín. Durante los siglos XVII y XVIII, el Imperio de Dahomey se convirtió en uno de los grandes exportadores de esclavos de la costa occidental de África.

3. *Saint – Dominique*: Antiguo nombre de la colonia establecida por Francia, por un tiempo abarcó toda la isla, es decir, los países actuales de Haití y República Dominicana.

4. *Ewe*: Es una lengua africana hablada en Ghana, Togo y Benín.

5. Los *Iwas* son los espíritus, las divinidades del Panteón vudú, la palabra *Iwa* proviene de la ortografía *créole* que es la lengua criolla hablada en Haití, inspirada en el francés y gestada producto de la fusión entre dos culturas. Los Iwa son designados también como *zanj* (ángeles), *espri* (espíritus) o *sen* (santos) en Haití.

6. Montar o cabalgar es el término utilizado para referirse a la posesión del *loa* hacia su devoto.

7. Las ilustraciones presentadas provienen de la siguiente fuente:
<http://www.carlosmesa.com/vudu/>

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Almario, Oscar; Díaz, Rafael; Mosquera, Sergio; Jiménez, Orián; Cáceres, Rina; Tardieu, Jean Pierre;...Romero, Amanda (2002). *Afrodescendientes en las américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Ascencio, Michaelle (2007). *Las Diosas del Caribe*. Caracas: Editorial Alfa.

Ascencio, Michaelle (2005). *Los dioses olvidados de Haití*. Revista Contexto. Segunda etapa - Volumen 9, N° 11.

Bajtín, Mijail (1978). *Esthétique et Théorie du roman*. París: Gallimard.

Barei, Silvia (1993). *El sentido de la fiesta en la cultura popular*. Córdoba: Alción.

Bastide, Roger (1969). *Las Américas Negras*. Madrid: Editorial Alianza.

Bellegarde-Smith, Patrick (1990). *The Breached Citadel*. Boulder: Westview Pres.

Briceño, José (2002). *El origen del lenguaje*. Barinas: Fundación Cultural Barinas.

- Caprettini, Gian Paolo (2004). *La noción del Límite en la Semiótica Textual de Iuri M. Lotman*. Revista electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura, N° 02.
- Carpentier, Alejo (2005). *El reino de este mundo*. Caracas: Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.
- Carpentier, Alejo (1933). *Ecue Yamba O*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1953). *Los pasos perdidos*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1978). *El Arpa y la sombra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Claudine, Michel (2002). *¿El vudú hatiano es un humanismo?*. Anuario de filosofía Argentina y Americana, N° 18-19.
- Corominas, Joan (1984). *Culto*. En: Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico, (vol. II). Madrid: Gredos.
- Dulphy, Gérard (2002). *Étude sur les coutumes sérères de la Petite Côte*. En: L'ethnographie: nouveaux objets, nouvelles méthodes (nouvelle série). Paris: Cercle de Thies-Senegal.
- Estebanez, Demetrio (2004). *Diccionario de Términos Literarios*. Madrid: Alianza Editorial.
- García, Néstor (1992). *Culturas híbridas*. Buenos Aires: Sudamérica.
- Gimenez, Gilberto (2007). *La concepción simbólica de la cultura*. Estudios sobre la cultura y las identidades sociales. México: Conaculta Iteso.
- González, Manuel (2002). *Semiótica crítica y crítica de la cultura*. Barcelona: Anthropos.
- Herrero, José (2002). *¿Qué es cultura?*. Recuperado de <http://pnglanguages.org/training/capacitar/antro/cultura.pdf>

Hurbon, Laënnec (1990). El culto a la muerte en el vudú haitiano, en *Simposio Internacional Afroamérica y su Cultura Religiosa*, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Hurbon, Laënnec (1972). *Dieu dans le vaudou haïtien*. París: Payot.

Izaguirre, Héctor (1998). *Colección de la santería padre obatalá creador del hombre*. Caracas: Panapo.

Jiménez, Vanesa (s/f). *El concepto de "Cultura" en el siglo XVIII*. Universidad de Granada. Recuperado de <http://www.ugr.es/~inveliteraria/PDF/CULTURA.pdf>

Kristeva, Julia (1970). *Une poétique ruinée*, en: Bajtin, *La poetique de Dostoïevski*. París: Editions du seuil.

Lotman, Iuri (1979). *Iuri Lotman y la Escuela de Tartu, Semiótica de la cultura*. Madrid: Ediciones Cátedra.

----- (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra.

----- (2003). *La semiótica de la cultura y el concepto de texto*. Revista electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura, N° 02.

Marzal Manuel (1993). *Sincretismos religiosos latinoamericanos. Religión*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Mesa, Carlos (2009, 18 de junio). *Buscando en el planeta insólito*. Recuperado de <http://www.carlosmesa.com/vudu/>

Métraux, Alfred (1958). *Le Vaudou haïtien*. París: Gallimard.

Michel, Claudine (1995). *Aspects Educatifs et Moraux du Vaudou Haïtien*, Le Natal, Port-au-Prince: Presses de l'Imprimerie.

- Moncega, Esther (1977). *El reino de este mundo, de Alejo Carpentier*. Cuadernos Hispanoamericanos.
- Mosonyi, Esteban (2000). *Manual de lenguas indígenas de Venezuela*. Caracas: Fundación Bigott.
- Philippe, Jean (2009, 2 de noviembre). *Constellations des arts, de la culture et de la littérature au pluriel*. Recuperado de <http://constellations-maf.over-blog.com/>
- Panson, Claude (1987). *Le Vaudou*. París: MA Editions.
- Portis, Winner (2002). *Semiotics of Peasants in Transition. Slovene Villagers and Their Ethnic Relatives in America*, Durham, London, Duke University Press.
- Sagrada Biblia del Pueblo Católico. (2001). Bogotá: Editorial Panamericana.
- Saldivar, Juan (2010). *Iború, Iboya, Ibochiché: Los rituales en la santería, actos simbólicos y performance*. Revista Encrucijada Americana, N° 02. Recuperado de http://www.encrucijadaamericana.cl/articulos/primavera_verano_2009_2010/iboru-iboya-ibochiche.pdf
- Senghor, Léopold (1970). *Libertad 1: Negritud y Humanismo*. Madrid: Tecnos.
- (1971). *Liberté 2: Nation et voie africaine du socialisme*. Paris: Editions du seuil.
- (1980). *La poésie de l'action. Conversations avec Mohamed Aziza*. Paris: Stock.
- Sebeok, Thomas (1985). *Contributions to the Doctrine of Signs*. Lanham, MD: University Press of America.

Todorov Tzvetan, Jakobson Roman y Bajtin Mijail (2010). *La experiencia totalitaria*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Tursunov, Akbar (1975). *Del mito a la ciencia*. Buenos Aires: Pueblos Unidos.

Vargas, Mario (2000). *¿Lo real maravilloso o artimañas literarias?*. Revista Letras libres, N° 13.

Vergier, Pierre (1981). *Orisha*. París: Métaillé.

Volek, Emil (1970). *Análisis e interpretación de El reino de este mundo, de Alejo Carpentier*. New York: Las Américas Publishing.

www.bdigital.ula.ve