

Nomadismos del decir: avatares de la identidad afroantillana en *Así habló el tío de Jean Price-Mars* y *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier

por Julieta Novau
(Universidad Nacional de La Plata)

RESUMEN

El presente trabajo aborda comparativamente ejes de convergencia sobre la cultura afroantillana en Así habló el tío (1928) del antropólogo haitiano Jean Price-Mars y El reino de este mundo (1949) del escritor cubano Alejo Carpentier. Se focalizan los mecanismos narrativos peculiares que en cada texto convierten a los sujetos populares en objeto de conocimiento y de representación de una identidad étnica de raíz africana. Desde esta perspectiva, es posible analizar en qué medida esta apuesta discursiva de legitimación simbólica de las huellas culturales africanas en las islas de Cuba y Haití culmina en un proceso resemantizador que tiende a homogeneizar la compleja heterogeneidad afrocaribeña.

Palabras clave: nomadismos - identidad - cultura afroantillana

ABSTRACT

This work compares convergent axes on Afroantillan culture displayed along So Spoke the Uncle (1928), by Haitian anthropologist Jean Price Mars, and The Kingdom of this World (1949), by Cuban writer Alejo Carpentier. Distinctive narrative mechanisms that turn popular characters into object of knowledge and representations of an African-rooted unique ethnic identity present in each text are focused. From this perspective, it is possible to analyze up to what extent a discursive stance of symbolic legitimation for African cultural traces presence in Cuba and Haiti end up in a resignifying process that tend to homogenize the Afro-Caribbean complex heterogeneity.

Keywords: nomadism - identity - Afroantillan culture

Había una vez un reino: supervivencia de una diáspora de palabras

¿Sabéis mi otro apellido, el que me viene de aquellas tierras enormes, el apellido sangriento y capturado, que pasó por el mar entre cadenas?

Nicolás Guillén, "El apellido"

El ensayo *Así habló el tío* de Jean Price-Mars se circunscribe en un peculiar momento latinoamericano marcado por búsquedas identitarias asumidas por ciertos intelectuales que intentan perfilar una unidad nacional en el marco de la diversidad continental.¹ Acorde con esta tendencia general, el proyecto hermenéutico de Price-Mars está sustentado por el objetivo etnográfico de registrar científicamente el sustrato popular de Haití como forma de reconocer las especificidades culturales que constituyen la nacionalidad. A partir de una metodología comparativa con otras culturas populares, esto es, recopilar datos, examinar los orígenes y situar geopolíticamente sus formas de vida, convierte lo que denomina el "alma negra" en objeto de conocimiento. Es un gesto positivo de reivindicación ya que hasta ese momento la africanidad era percibida por la elite de su país como:

¹ Por dar sólo algunos ejemplos sobre esta búsqueda reflexiva acerca de la condición de especificidad latinoamericana puede pensarse en obras que surgieron durante el mismo lapso temporal como: la *Revue indigène* en Haití; la *Revista de Avance* cubana; las producciones de los llamados "Treintistas" en Puerto Rico; el *Manifiesto antropófago* de O. de Andrade, la novela *Macunaíma* de M. de Andrade, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de J. Mariátegui, entre otros. Esta voluntad que aúna a ciertos intelectuales del continente latinoamericano se encuentra, además, enmarcada literariamente por una crisis de representación estética de la alteridad popular.

“desechos de la humanidad, sin historia, sin humanidad, sin religión, a los cuales había que infundir, no importa cómo, nuevos valores morales, una nueva investidura humana” (Price-Mars 1982: 38).

Este uso simbólico de la africanidad se cristaliza en dos nociones dinámicas e interdependientes que son la supervivencia y la diáspora.² La primera de ellas, desde su definición general como acto de sobrevivir a un hecho peculiar pasa a entenderse como proceso de resistencia de una cultura residual respecto de un canon, generando restos de sentidos de carácter traslaticio congruentes con el fenómeno diaspórico de personas forzadas a alejarse de su lugar de origen. A ello se suma, el desplazamiento que presenta la palabra misma como si asumiera la aquiescencia hacia ese vaivén de recuperación raigal de huellas culturales africanas en el área antillana.

Para efectivizar ese movimiento de “supervivencia de una diáspora de palabras”, en el ensayo se incluye simbólicamente la voz colectiva de los sujetos africanos por medio de la reelaboración ficcionalizada del reservorio de sabiduría popular en torno a la imagen central del tío narrador de historias³ en tanto anclaje tipológico del texto. Centralidad ya anunciada en el título de la obra como clausura sobre el vacío cognoscitivo del reino africano. Cierre evidente en el aspecto verbal del pretérito del decir en ese acto de enunciación. Reforzado además, por el uso del deíctico que culmina con un autoposicionamiento del autor como narrador homólogo a los tíos detentadores del saber de una comunidad. Ese saber sobre la identidad nacional haitiana es recuperado a partir de un registro etnográfico que adopta la forma de exploración primitivista.

En el ensayo existe una insistencia por parte del antropólogo haitiano en subrayar esta postura epistemológica de observador riguroso. Indica además la heterogeneidad cultural del sustrato folklórico de Haití y define su tarea en tanto intelectual consistente en desentrañarla. La eficacia de tal desciframiento del folklore popular está centrada en la apelación directa hacia los destinatarios de su discurso ya que asume su trabajo como resultado de investigaciones que agrupó bajo la forma discursiva de “conferencias”.

El modo de presentar las representaciones culturales, folklóricas y religiosas de Haití asegura un regreso figurado hacia el continente africano. A partir del movimiento de *diáspora simbólica al revés* hacia ese espacio, es decir, una diáspora regresiva, indaga la posibilidad de enunciar un origen armónico de gestación de la africanidad, para luego adoptar una óptica evolutiva al describir el desarrollo de la cultura africana producto de la combinatoria de rasgos que sobreviven en la dinámica de diáspora real.

“Hablar” en el ensayo de Price-Mars, equivale a ofrecer información selectiva sobre los resabios culturales africanos a través del establecimiento de una genealogía de historias populares entrelazadas con la religión vudú.⁴ Así, la escritura se ideologiza ya que cuestiona indirectamente la actitud⁵ de las elites haitianas al desdeñar las expresiones de la cultura afroantillana como elementos

² Para deslindar la definición de las expresiones de “diáspora” y “supervivencia” véanse Figueiredo 1998 y 2004; Pizarro 2002.

³ La centralidad de la figura del tío narrador de historias en la cultura caribeña como garante de la conservación de la memoria colectiva a través del acto de narrar es señalada en su análisis sobre *El reino de este mundo* por N. Jitrik 1987: 155: “[...] la historia transcurre afuera pero también en y desde Ti-Nöel, que por su nombre encarna un arquetipo: es un nombre de cuento y, para Haití, según Price-Mars, de ‘contar’, o sea personajes que el folklor engendra y que destina a narrar ciertas historias; si es ‘Noël’, o sea Navidad, el contar es un ‘nacimiento’, el de una nación”.

⁴ E. Glissant (2005: 52-53) define al vudú como rito religioso de carácter sincrético semejante al candomblé brasileño, la santería cubana o las religiones campesinas de Martinica. Pero, a diferencia de estas prácticas religiosas, otorga al vudú haitiano un aspecto positivo dado que logró perfilarse como creencia colectiva y así superar la práctica del desvío respecto de la dominación.

⁵ Sin embargo, en relación a este aspecto R. Depestre (1982: 9-31) postula una crítica a Price-Mars vinculada a su rol de intelectual al indicar que ha tenido una actitud complaciente respecto del poder del Estado, hecho que facilitó la apropiación del concepto de “negritud” por parte del gobierno dictatorial de Duvalier. Además, puntualiza que cuando postula una “epidermización” de la esencia africana junto con las marcas de ese legado racial europeo en tierras antillanas, Price-Mars es reticente a tener en cuenta procesos de mestizaje cultural así como tampoco hace referencia a factores económicos y políticos concretos de su país al inventariar los elementos constitutivos del folklore haitiano. Por su parte, M. Shannon (1983: 9-28) destaca algunos aspectos positivos del proyecto intelectual del ensayista haitiano al reflexionar sobre su metodología empleada, esto es, la perspectiva de los estudios comparados para abordar las expresiones folklóricas de las masas campesinas de

insoslayables para la conformación de la nacionalidad. Además, problematiza las nociones de progreso civilizatorio que sirvieron de base para legitimar los procesos expansionistas de imposición cultural y mimesis ideológica presentes en todo imperialismo político (con lo cual hace referencia en forma indirecta al contexto específico de intervención norteamericana en Haití). Sin embargo, a pesar de ese intento de reivindicar lo nacional al asumir un lugar diferencial de enunciación, su escritura se espacializa. Es decir, se presenta marcada por un itinerario de divisiones geopolíticas de poder, de esta manera, prolonga algunos conceptos respecto de la africanidad propios del legado de ideas positivistas y etnocéntricas de entresiglos.⁶ En este sentido, es ilustrativo la referencia al medio físico externo como determinante del grado de desarrollo cultural y económico de un pueblo. Ello lo demuestra al subrayar la idea de tropicalismo considerado un factor central del origen no espurio de la cultura africana. Desde esta perspectiva, la zona de Dahomey se considera paradigma de orden político y social frente a otras regiones de África estigmatizadas a partir de lo que el autor denomina un nomadismo atávico. Esta reconfiguración simbólica de linajes de pertenencia genera contradicciones respecto del deseo de instaurar un origen esencial y homogéneo despojado de trasvases culturales.

Entonces, lo que asegura según Price-Mars una continuidad de creencias y valores, garantes de la homogeneidad del país, es por antonomasia la religión vudú definida como manifestación cultural colectiva dentro de la cual se encuentran imbricados elementos religiosos y supersticiosos de carácter universal. Como prueba de ello, propone un abordaje comparativo con otras religiones europeas, especialmente paganas, por medio de una equiparación niveladora de elementos constitutivos equivalentes.

A partir de allí, en el ensayo se plantea una tesis fundamental: la emancipación de Haití fue posible gracias a la unidad del accionar político producto de la homogeneidad religiosa de las masas populares. O tal como expresa Price-Mars:

Por otra parte, si las luchas salvajes que instauraron la declamación de los derechos del hombre en Santo Domingo, se expresaron en la explosión de 1791 en una ceremonia por entero vaudésca —el juramento de sangre— durante los trece años de violencias, de privaciones, los negros sacaron de su fe en los dioses africanos el heroísmo que los hizo afrontar la muerte e hizo posible el milagro de 1804 —la creación de la nacionalidad en la cuenca de las Antillas (...) (1982: 208).

La coincidencia principal entre el ensayo de Price-Mars y la novela *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier consiste en esta exaltación de la religión popular afroantillana como determinante directa de las transformaciones históricas, sociales y políticas en las islas de Cuba y Haití.

Haití. Además, esta autora enfatiza el aporte fundacional realizado por Price-Mars ya que mediante la delimitación de ese objeto de conocimiento contribuyó al desarrollo de los estudios etnológicos en la isla.

⁶ Sin pretender realizar un análisis pormenorizado del concepto de “positivismo” ofrecemos un inventario general de sus características principales. Entre los rasgos básicos del marco conceptual positivista, inserto en el contexto de paulatina secularización propia del desarrollo de la modernidad europea entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, puede destacarse: una perspectiva racional y científica de pensamiento acorde con los postulados de orden social y moral, progreso económico, civilización política (resumida en el concepto de ciudadanía nacional), junto con el funcionamiento de las elites intelectuales como minorías selectas para construir el proyecto moderno de homogeneidad del Estado. Además, cabe destacar la apelación al determinismo del medio físico y biológico para explicar el desarrollo desigual de las culturas asociadas a la idea de raza. Este último rasgo, permite concebir a los grupos culturales en forma jerárquica en donde se postula la supremacía del blanco mientras que las clases populares son englobadas y estigmatizadas como “otredad”, es decir, bárbaros irracionales, inadaptados, atrasados y salvajes en el plano social, promiscuos e instintivos en su sexualidad, primitivos psicológicamente, y con políticas despóticas marcadas por un exceso de violencia. Como ejemplos de la incidencia de algunos aspectos de estas nociones positivistas en el pensamiento intelectual latinoamericano pueden mencionarse, entre otras, las siguientes obras: *Los sertones* (1902) de Euclides da Cunha; *Nuestra América* (1903) de Carlos Octavio Bunge o *Los negros brujos* (1906) de Fernando Ortiz. Para ampliar estas concepciones en relación al área caribeña remitimos a Boadas, Aura y Fernández Merino, Mireya (comp.) 1999.

Voces inquietantes: investiduras negras de la interpelación

*Escuchad el son metálico del látigo violento
de mis palabras liberadas de cadenas!*

Albuquerque Freire, “Insurrección”

La inscripción de la cultura popular en el registro textual letrado de *Así habló el tío* y de *El reino de este mundo*, pareciera constituir un paso simbólico ineludible en el proceso de búsqueda de una identidad étnica de raíz africana compartida por las islas caribeñas.

En el posicionamiento intelectual de Price-Mars y de Carpentier como mediadores letrados entre los intersticios culturales del binarismo civilización/barbarie, es posible advertir cierta lejanía moderada en el abordaje reflexivo sobre las expresiones del “reino” popular, cercano y a la vez inquietante, que es la cultura africana en las Antillas. Este moderado distanciamiento se evidencia a través de la escritura misma como zona que otorga legitimidad literaria y convalida los “nomadismos del decir”, esto es, voces populares que exhiben expresiones culturales, valores y creencias de sujetos que carecen de una tradición escrituraria.⁷ Estas voces de los sujetos afroantillanos son construidas, en ambos textos, de acuerdo a un grafocentrismo cognoscitivo donde las perspectivas indagadoras están mediadas por parámetros escriturales. Sin alejarse de esos modelos sobrevaluados cultos, los dos intelectuales recortan la imagen de lo popular a través de una óptica selectiva de ciertas características comunes, subsumidos en el propósito de focalizar positivamente la cultura afroamericana.

Como en el ensayo de Price-Mars la novela de Carpentier elabora un imaginario errático del decir que consiste en el trazado de una cartografía del retorno simbólico hacia el origen cultural africano con el fin de encontrar en los vestigios de sus expresiones colectivas una reconfiguración no marginal del reino negro. O sea, para que ese movimiento de rescate literario legitimador garantice un lugar común de pertenencia ancestral. De esta manera, la africanidad se convierte en epítome de la nación antillana.

El nomadismo espacial de los sujetos populares delineado en las dos obras encuentra su correlato en el fluir de la palabra. La oralidad ficcionalizada en *El reino de este mundo* asume una “investidura” peculiar: la lengua de las masas populares haitianas, a saber, el *créole*.⁸ Esta lengua se presenta en la transcripción de cantos campesinos de manera fragmentada, del mismo modo que las coplas de Lisette en el ensayo de Price-Mars; a ello se suma un registro de lenguaje disperso bajo la forma de invocaciones religiosas como las de la anciana Mamán Loi.

Así, las “voces inquietantes” exhiben su fuerza interpelativa al dominio colonial del amo, mediante “aullidos” y “gritos” capaces de ejercer una “extraña fascinación” en los oyentes. Voces populares que, asimiladas al entorno de la naturaleza, despliegan ecos arcanos de resistencia. Palabras traslaticias, investidas de sonoridades de ofiliatría africana con el poder de reptar soterradamente, “sobreviviendo” al decir de Price-Mars, y contaminar la cotidianeidad colonial con el “veneno” de su religión ilegítima. Estas voces resultan intranquilizantes porque mantienen un vínculo indisoluble con el vudú haitiano y por ello adquieren un cariz oculto agregado al carácter no cabalmente descifrable del *créole*. De este modo, la religión afroantillana, en coincidencia con el planteo del antropólogo haitiano, es índice de homogeneidad ya que en y mediante ella se reconocen confraternizadas las masas populares: “Los esclavos tenían, pues, una religión secreta que los alentaba y solidarizaba en sus rebeldías” (Carpentier 2006: 71).

Otra forma de “investidura negra” se cristaliza en las metamorfosis del mandinga Mackandal. El esclavo funciona como alegoría de subversión demoníaca, y por lo tanto, arquetipo que resume el desafío interpelativo de toda una clase social marginalizada bajo el sistema de la trata esclavista

⁷ Cf. Lienhard 1990.

⁸ El *créole* es definido por E. Glissant como lengua oral que expresa una situación de bilingüismo resultado de la mezcla de lenguas africanas y del francés, paralelamente, entraña el sentido de criollo o nativo de América. A pesar de ser una expresión lingüística compartida con otras regiones —Martinica, Santa Lucía o Guadalupe— la particularidad del *créole* haitiano, según este autor, reside en que ha logrado superar la “artimaña” del *rodeo* (práctica tangencial de desvío respecto de la dominación francesa derivado de la dinámica del *retorno* al origen) al convertirse en lengua productiva de la nación de Haití. Un análisis detallado de este fenómeno se encuentra en Glissant 2005: 49-56.

durante la colonia en las Antillas.⁹ La escritura confiere visibilidad estética a las masas populares que de esta forma adquieren legitimidad literaria al obtener estatuto ficcional. En este sentido, nos detendremos en el modo de presentar al esclavo como ser mutilado en la novela de Carpentier.

La mutilación es la imagen privilegiada desde la cual se señala una experiencia extrema de desgarramiento, como marca metonímica que remite al desarraigo histórico generado por el sistema esclavista colonial en las Antillas. La amputación funciona como cicatriz alegórica que engloba a los esclavos negros de la isla, es decir, un compartido trazo identitario surgido del proceso de diáspora. La imagen del título del apartado “La poda” en el texto de Carpentier sintetiza ese imaginario de despojo.¹⁰ Además, cuando el cuerpo esclavizado se convierte en herida y pérdida figurada, a la vez, deviene en espiritualidad que restituye el espesor religioso de su país de origen, vuelve cercana y perceptible, a través de “llamadas de caracoles” y sonidos de “tambores”, la lejanía ancestral de su pasado. De esta manera, Mackandal sin identidad estable en conciliación con la naturaleza, deja las huellas de sus pasos en múltiples investiduras. Este transitar de un estado corporal a otro (iguana, mariposa, perro, alcazaz; etcétera) culmina en un movimiento de caída y ascendencia de su cuerpo consumido por el fuego.

Esta “investidura” del esclavo arquetípico preanuncia otro tipo de consumición, se confronta reiterado en otro cuerpo que opera como antítesis: el del amo y rey H. Christophe entre las piedras de la fortaleza —emblema de su poder. Pero el cuerpo consumido de Mackandal no implica que su materialidad esté consumada: la nueva metamorfosis del mandinga es la imagen del Fénix que renace de sus cenizas grabada en el blasón que Christophe contempla sin advertir el reinicio latente cifrado en ella. De este modo, al derrocamiento del amo-rey sigue simbólicamente la coronación del esclavo-ave en un nuevo ropaje que sugiere trascendencia y perpetuo resurgir en analogía semántica con el fuego

⁹ Según el análisis de Antonio Benítez Rojo, el heterogéneo espacio cultural caribeño definido en términos de dispositivo y meta-archipiélago, si bien mantiene rasgos peculiares diversos, está atravesado por regularidades, eslabones o ritmos comunes que se “repiten”. Así, el funcionamiento histórico de la “máquina Caribe”, resultante del avance del sistema de flotas como engranajes religadores entre las metrópolis y sus respectivas posesiones americanas a partir del siglo XVI, comienza a ejecutarse a través de la dinámica comercial y expansionista de la “máquina colonial” de la conquista europea. De este modo, se genera el “sistema económico de la plantación” (desarrollo de ingenios y producción de monocultivos como azúcar, café, tabaco). Además, para efectivizar la dinámica de esta economía de dependencia respecto de las metrópolis en el eje geopolítico insular, se implementó el “sistema de explotación esclavista” de africanos (caracterizado por el trabajo extremo, la deculturación y confinamiento) contribuyendo a conformar lo que el autor denomina la “sociedad de Plantación” que por su carácter repetitivo —incluso hasta la actualidad— imprimió profundas marcas en la cultura “acuática” caribeña. En este sentido, las expresiones culturales, o el “discurso de la Plantación” hecho de flujos y reflujos a causa de oleadas intermitentes de diásporas y migraciones, en el área social abierta insular permitió la conformación de una “cultura criolla”. Entonces, dentro de la sociedad multiétnica del Caribe emerge una cultura sincrética que combina lo europeo, africano, asiático e indoamericano conformando una identidad inestable articulada en múltiples y polirrítmicas expresiones culturales (música, baile, religión, comida, literatura). En cuanto a las literaturas del Caribe, Benítez Rojo señala y suma otra regularidad que las articula más allá del plurilingüismo específico: el deseo del escritor o “performer” de contrarrestar la violencia histórica compartida de la dominación colonial mediante sus “textos en fuga”. Para ampliar estas cuestiones, véase Benítez Rojo 1989: 1-65. Sin dejar de tener presente esos rasgos comunes que caracterizan al espacio caribeño, resulta necesario destacar algunos puntos de diferenciación entre las islas de Cuba y Haití. En primera instancia, la dominación colonial de ambos imperios (español y francés respectivamente) ha generado distintos grados de cohesión social más fortalecida entre los cubanos ya que entre los haitianos hubo divisiones marcadas (una reducida élite de mulatos; mayoría de sectores populares negros —campesinos, pobres, analfabetos, descendientes de esclavos africanos—; blancos propietarios —ausentistas europeos o residentes locales— y pequeños blancos). Además, ambas islas mantuvieron procesos desiguales de inmigración y diáspora, la gran afluencia de esclavos africanos bajo el sistema de la trata en Santo Domingo (por ejemplo: entre 27.000 y 40.000 esclavos negros en 1786) convierte a esta isla en el área insular más africanizada. Por último, se generaron procesos de independencias desfasadas cronológicamente: Haití en 1804 (con la particularidad de ser gestada por la población negra de la isla y además ser la primera en América Latina) por su parte Cuba pronuncia su independencia en 1880 pero se efectiviza en 1886. Una perspectiva más profunda de los procesos históricos, políticos y sociales en el área caribeña es trabajado por Franco 1981: 19-38.

¹⁰ Esta imagen puede vincularse con otra equivalente utilizada en el ensayo del antropólogo cubano F. Ortiz cuando describe lo que llama la transmigración geográfica, económica y social de los esclavos negros (Ortiz 1983: 62).

renovador, bárbaro, de la rebelión popular. Dicha investidura de interpelación al poder autoritario del amo será restituida por las “voces inquietantes” afroantillanas en los relatos. Así, el vuelo del mandinga encuentra su refugio en el fluir de la historia, a través de cuentos y cantos campesinos transmitidos por los tíos narradores, en la memoria colectiva de su pueblo:

Ti Noel transmitía los relatos del mandinga a sus hijos, enseñándoles canciones muy simples que había compuesto a su gloria, en horas de dar peine y almohaza a los caballos. Además, bueno era recordar a menudo al Manco, alejado de estas tierras por tareas de importancia, regresaría a ellas el día menos pensado (Carpentier 2006:59).

Moraleja en silencio: el vuelo del buitre cimarrón sobre las ruinas de este mundo

*Que ellos sean los animales que se pudren
y que yo sea el buitre macho,
que asciende sobre ellos sin tocar Tierra.*

Anónimo, “Poema de invocación Sereré”

La escritura en la novela de Carpentier al igual que en el ensayo de Price-Mars funciona como lugar legitimado para incluir ficcionalmente las voces de la otredad afroantillana. De este modo, se señala el carácter mediador del intelectual que delimita su espacio de escritura e instituye su autoridad de representación literaria. A partir de la operación de resemantizadora del sustrato de la africanidad en las islas caribeñas se establece un reconocimiento simbólico, en donde los “nomadismos del decir” son recuperados por medio del recorrido figurado y regresivo hacia un origen cultural posible que, paralelamente, muestra el itinerario de diáspora bajo el sistema de la trata de esclavos en la época colonial. Este desplazamiento, traza una cartografía de rasgos comunes sustentados en el vínculo espacial entre el “acá” insular y el “allá” continental junto con la articulación temporal entre presente y pasado. Una de las características constitutivas de la africanidad es el cimarronaje¹¹ concebido, en

¹¹ Siguiendo el análisis de Benítez Rojo la palabra española “cimarrón” (de la cual derivan “marronage” y “marron” en francés) era utilizada para referirse al ganado salvaje. Como adjetivo se aplicaba a indios que huían de los españoles, y posteriormente, a los afroamericanos escapados de las plantaciones. Por lo cual, el término cimarrón se generalizó para aludir al modelo de fugitivo mientras que el “cimarronaje” pasó a definirse como práctica de resistencia por parte de sujetos —principalmente de origen africano— vinculada a la historia común de esclavitud en el área caribeña e inherente a la “economía de la plantación” colonial. Así, al margen de esta sociedad de plantocracia se configura la peculiar sociedad de “contraplantación” como enclave paralelo, transgresor y defensivo. (1989: 1-50). Para Richard Price, el cimarronaje es caracterizado como algo más que una práctica de fuga y resistencia compartida por esclavos, indígenas y blancos sin privilegios sociales. Según este autor, la dinámica violenta de esclavitud en las plantaciones americanas junto con el carácter inhóspito del espacio posibilitó la huida y el refugio de tales sectores sociales. Asimismo, concibe al cimarronaje como fenómeno no homogéneo en América, ello se soslaya en sus distintas denominaciones —“palenques”, “quilombos”, “mocambos”, “cumbes”, “ladeiras o mambises”— y en la forma de organización política y social (por ejemplo: el estado centralizado de Palmares diferente de las agrupaciones aisladas en la Guyana Francesa). Sin embargo, un rasgo compartido por las comunidades cimarronas fue establecerse en áreas apartadas de difícil acceso con fines de escondite, incluso, llegaron a desarrollar técnicas de guerra de guerrillas frente a la persecución de colonos blancos. Además, muchas formas de adaptación al entorno fueron resultado de la interacción con indígenas que contribuyó a afianzar una economía independiente (basada en la horticultura, caza, pesca y farmacopea), aunque, según el área americana, también hubo enfrentamientos con ciertas poblaciones amerindias; contactos con piratas e intercambio clandestino de bienes con algunos centros coloniales. Lo distintivo de las sociedades cimarronas, según Price, se encuentra en su organización social sustentada en reglamentaciones internas para evitar la disgregación de cada una de ellas. Estas sociedades, estaban regidas por reyes y compuestas mayoritariamente por esclavos africanos que buscaban el camino de regreso a su aldea natal, es decir, compartían la ideología de la “tierra de origen”. Luego, a partir del siglo XVIII, los dirigentes fueron criollos cuya legitimidad para gobernar residía en la habilidad de comprensión de la cultura “blanca” junto con el conocimiento de tradiciones africanas (como Touissant L’Overture en Haití). Price explica la perdurabilidad de estas organizaciones sociales a lo largo del tiempo a partir de otro rasgo peculiar, esto es, las “continuidades culturales”: una fidelidad común hacia principios culturales africanos conservados y adaptados a las circunstancias cambiantes de las comunidades cimarronas en las Américas. (1981: 11-39).

términos generales, como forma de resistencia por parte de los sujetos explotados durante el período colonial en América Latina.

La práctica del cimarronaje resultante de un continuo padecimiento se sugiere hacia el final de la novela de Carpentier como símbolo de autoexclusión material y simbólica de los grupos africanos que, de este modo, asumen su condición de sujetos “inasimilables”¹² a los mandatos del amo. Esta reincidencia del látigo del poder en Haití, permite hacer una lectura retrospectiva de la trama textual de la novela en forma de recuento de ciertos pasajes, para deslindar el mensaje básico que las engloba y sustenta el posicionamiento del autor cifrado en los párrafos finales de su obra.

Es posible advertir que dentro de la construcción cíclica de la historia en las islas caribeñas, las figuras europeas son presentadas como integrantes de una gran farsa.¹³ Son imágenes hiperbólicas y expresan la dimensión irrisoria del poder civilizatorio del amo. El espectáculo que despliegan estos personajes señalan el reverso del escenario circular de la historia de “este mundo”: muestran por condensación la decadencia de los amos-reyes y su Corte de bufones en la imagen de las ruinas que, a través de una combinación de sonoridades, es posible asociarlas con la condición de “ruin-dad” como rasgo semántico principal compartido por los detentadores del poder. En el estatismo que sugieren los restos petrificados se encuentra desacralizado el esplendor del amo. Así, los cuerpos europeos y los europeizados por imitación se opacan en un último brillo grotesco: la hacienda vacía de Lenormand de Mezy; la arquitectura monstruosa de La Fèriere que contiene al rey negro destituido; el rictus de Paulina Bonaparte en su belleza efímera; etcétera. Estas imágenes en su conjunto devienen, figuradamente, elementos de ofrenda cumplida durante una prolongada ceremonia de “oblación” vudú para convocar los “Altos Poderes de la Otra Orilla” (Carpentier 2006: 52).

Por contraste, las figuras de los esclavos delineadas en el texto resultan congruentes con el ámbito antillano, o latinoamericano en general, en el cual se insertan. O sea, el espacio se reconfigura como reservorio de prodigios, naturales, culturales, históricos y sociales. El eje que aúna ese inventario es el mundo afroantillano: “Pero lo que más asombraba a Ti Noel era el descubrimiento de que ese mundo prodigioso, como no lo habían conocido los gobernadores franceses del Cabo, era un mundo de negros” (Carpentier 2006:102).

Este aspecto, remite al “Prólogo” de la novela en el cual se construye la configuración de América Latina como “reino” —infernamente tropical— revelador de una diferencia. La peculiaridad va a estar anclada en el triple vínculo inmanente entre lo real, lo maravilloso y lo americano.¹⁴ Como proyecto creador deliberado, el autor declara que en la convergencia de esos tres elementos fundamentales, constitutivos de la esencia latinoamericana, se inscriben los sucesos históricos concatenados con los religiosos, que anteceden a la Revolución de esclavos en Haití (1791) así como también sus consecuencias. Hechos que son retomados en la ficción sin llegar a ser contradictorios con la veracidad histórica conservada en parte.¹⁵ Siguiendo el planteo teórico y crítico de González Echevarría en su análisis (1993:17) se trata de un gesto de afirmación diferencial de la literatura latinoamericana en una escritura que erige simbólicamente a América Latina como lugar fundacional de la otredad. Este proceso constructivo de resemantización teórica se constituye a partir de una “meta-alienación” del escritor. La ubicuidad del intelectual latinoamericano autoexcluido en sus

¹² L. Hurbon (1993) ofrece un estudio pormenorizado sobre la relación amo-esclavo y sobre el vudú en Haití.

¹³ Este aspecto barroco en el texto de Carpentier es analizado por R. González Echevarría 1993: 125-201. Aquí sólo ofrecemos una visión panorámica al respecto. Por otra parte, resulta interesante el análisis de L. Acosta (1981: 31-46) sobre el aspecto cíclico de la historia antillana ficcionalizada por Carpentier.

¹⁴ Cf. Chiampi 1985. En relación a esta cuestión, no proponemos realizar una revisión exhaustiva de tal conceptualización compleja sino simplemente presentarla ya que a ella se hace referencia en el “Prólogo” de la novela. Sólo tomamos en consideración de acuerdo a nuestra propuesta de lectura la siguiente afirmación: “En el realismo maravilloso, el objetivo es problematizar los códigos sociocognitivos del lector, sin instalar la paradoja, se manifiesta en las referencias constantes a la religiosidad, en cuanto modalidad cultural capaz de responder a su aspiración de verdad suprarracional” (75).

¹⁵ En este sentido Jitrik puntualiza que: “Lo histórico, entonces, funciona como una estructura sobre la que el relato —como algo diferente de la historia— se mueve y que finalmente el relato en su conjunto hace triunfar: ya se ha dicho que lo histórico permanece como fondo y aun más prevalece en el mensaje final que se alza claramente” (1987: 155-156).

propios pasos de escritura errante hacia la esencia del “paraíso perdido”¹⁶ latinoamericano, en este caso afroantillano, se conjuga con la idea de “cimarronaje creador”. Ello implica que, si bien es posible advertir en la figura de escritor construida en el “Prólogo” un distanciamiento “cimarronamente creador”, existe una coincidencia de ese cimarronaje con el que se presenta figurado en la novela bajo la forma de “moraleja silenciosa”. La lección de la moraleja se condensa en la instancia reflexiva final de Ti Noel y remite al título de la obra: “Por ello, agobiado de penas y Tareas, hermoso en su miseria, capaz de amar en medio de las plagas, el hombre solo puede hallar su grandeza, su máxima medida en el Reino de este Mundo” (Carpentier 2006:156). De manera similar, en el ensayo de Price-Mars también se plantea una moraleja, si se la piensa desde su sentido de futuridad deseada. Dicho en otros términos, si se concibe su planteo de desjerarquización racial y social en Haití como anhelo de constituir una nacionalidad que permita homogeneizar las identidades bajo un mismo plano de pensamiento cristalizado en la idea de igualdad humana:

Blancos, negros, mulatos, *griffes*, ochavones, cuarterones, morabitos, sacatras, qué importan esas vanas etiquetas del expolio colonial si nos sentimos hombres resueltos a *desempeñar a cabalidad nuestro papel de hombres sobre esta minúscula parte de la escena del mundo* que es la sociedad haitiana. (Price-Mars 1982: 274. La cursiva es nuestra).

El sentido metafórico básico de la moraleja que detiene la enunciación, y a la vez, clausura la trama textual en la novela del escritor cubano, se cifra en la imagen silenciosa del buitre. En su vuelo escapa de los despojos históricos y de la marca hiriente de los látigos para adentrarse en las frondosidades del trópico insular como refugio elegido. El movimiento que traza en su ascendencia es el de la aspiración de libertad. Esta es la moraleja, que elípticamente se desplaza por todo el texto, lo atraviesa en cada elemento popular de sustrato africano, para desembocar en la imagen final del ave negra y cimarrona:

Y desde aquella hora nadie supo más de Ti Noel ni de su casaca verde con puños de encaje salmón, salvo, tal vez, aquel buitre mojado, aprovechador de toda muerte, que esperó el sol con las alas abiertas: cruz de plumas que acabó por plegarse y hundir su vuelo en las espesuras de Bois Caimán (Carpentier 2006: 157).

Consideraciones finales

En la novela *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier y el ensayo *Así habló el tío* de Jean Price-Mars, ambos autores posicionados como intérpretes, reconstruyen simbólicamente el sustrato cultural afroantillano compartido por las dos islas —Cuba y Haití—. Vinculado a este gesto de reconocimiento se delinea la idea de “nomadismos del decir” como afirmación de culturas sustentadas en un conjunto de experiencias, valores y creencias que encuentran sus vías de expresión en manifestaciones orales. Así, mediante las connotaciones que adquieren los conceptos de “supervivencia” y “diáspora” en el ensayo de Price-Mars, en tanto elementos nodales de su interpretación del folklore haitiano, se observa que la palabra en el acto mismo de contar se vuelve garantía de conservación de la memoria colectiva. El itinerario de retorno diaspórico regresivo hacia las costas africanas permite, en ese remontarse al anhelado lugar raigal, esto es, a un espacio distante y un tiempo pasado, rescatar las huellas culturales africanas como expresiones de supervivencia. El elemento principal de homogeneidad identitaria haitiana lo constituye, según el autor, la religión vudú como factor de cohesión social, racial y cultural de la nación. Aunque sin despojarse cabalmente de preconceptos heredados respecto de la africanidad, Price-Mars busca una revalorización positiva mediante la figura del tío narrador que, por analogía a la figura de escritor diseñada en el ensayo, articula la enunciación como voz autorizada en su saber para representar al otro popular. Asimismo, en

¹⁶ González Echevarría (1993: 133) señala: “Busca de orígenes, rescate de la historia y la tradición, fundación de una conciencia americana autónoma, elaboración de una literatura fiel a los ritmos de una América erguida por sí sola y poseedora de un espíritu propio, síntesis de las diversas razas y culturas que la habita; ésa será la intención de Carpentier el sentido de su empresa artística durante los años cuarenta. Carpentier como un Ulises americano, se lanza a su realización, [...] ningún viaje será suficiente, ninguno bastante largo, y ningún itinerario señala a Itaca como destino. Lo que queda de esos viajes son los textos, las huellas sobre los otros caminos se borran, con sus contradicciones y ambigüedades, con sus enigmáticas repeticiones y circularidades”.

la novela de Carpentier la cultura africana ingresa en el discurso legitimado de la escritura en forma figurada a través de “voces inquietantes”. La ficcionalización de dichas oralidades culturales se convierten en “investiduras” que asumen connotaciones generales atribuidas a la africanidad (lo negro, el desarraigo, lo demoníaco, la rebeldía; etcétera) por ello despliegan su ilegalidad identitaria en forma interpelativa. Ese desafío inquietante va dirigido al poder autoritario del amo cuya presencia es conjurada, al igual que en el texto del antropólogo haitiano, a través de la exaltación del vudú. A partir del uso narrativo de la alegoría junto con el procedimiento figurativo de la metamorfosis (cristalizado en los cambios “licantrópicos” del esclavo Makcandal), se sugiere lo que esas voces afirman como condensación de su identidad: el carácter “calibanesco” de su lengua y el matiz ancestral de su religión. Todo ello reconstruido selectivamente, en consonancia con momentos históricos que remiten al sistema esclavocrata de explotación colonial en el Caribe. Además, la novela del escritor cubano se cierra con el mutismo de la imagen del buitre cimarrón hacia el refugio de lo natural en analogía con la práctica de cimarronaje de esclavos fugados durante la colonia. La moraleja que recorre el texto es el reverso de las cadenas de la opresión: la renovada “Tarea” de buscar la libertad.

En términos generales, tanto Price-Mars como Carpentier, reconstruyen las huellas nómades de la cultura africana en sus textos, y al hacerlo proponen un itinerario errático del decir sustentado en la búsqueda de rasgos culturales compartidos por las islas de Cuba y Haití, con el fin de condensar la identidad afroantillana en esa base esencializante de pertenencia y asegurar nexos efectivos con el presente de enunciación. Ambos autores coinciden en autopoicionarse como intelectuales autorizados para hacer legibles las voces populares afrocaribeñas.

Por último, esa actitud móvil compartida por los dos escritores de desplazarse hacia los pasos culturales de la africanidad susceptibles de ser recuperados en el presente, invita a participar de esa voluntad de rescate literario por medio de nuestro horizonte de lectura. Por ello, seleccionamos la imagen de la vegetación tropical de la novela de Carpentier como espacio simbólico de lo distintivo de América Latina: lugar de refugio elegido contra las cadenas y látigos del amo. Ese “reino”, demoníaco y vegetal “de este mundo” donde es posible escuchar ecos renovados de libertad, vuelve a llenarse de advertencias y peligrosidad latente: “Todas las vegetaciones que ahí crecían, tenían filos, dardos, púas y leches para hacer daño” (Carpentier 2006: 96).

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Leonardo (1981). “La epopeya trunca y la historia recobrada”. *Música y épica en la novela de Alejo Carpentier*, La Habana, Letras Cubanas, 31-46.
- BENÍTEZ ROJO, Antonio (1989). *La isla que se repite: el Caribe y la perspectiva posmoderna*, Hannover, Ediciones del Norte.
- BOADAS, Aura y FERNÁNDEZ MERINO, Mireya (comp.) (1999). *La huella étnica en la narrativa caribeña*, Caracas, AVECA, Colección la Alborada.
- CARPENTIER, Alejo (2006) [1949]. *El reino de este mundo*, España, Alianza.
- CHIAMPI, Irlomar (1983). *El realismo maravilloso*, Caracas, Monte Ávila.
- DEPESTRE, René (1982). “Jean Price-Mars y el mito del Orfeo negro”. *Así habló el tío*, La Habana, Casa de las Américas, 9-31.
- FIGUEIREDO, Eurídice (1998). *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana*, Río de Janeiro, Universidade Federal Fluminense.
- FIGUEIREDO, Eurídice (2004). “Indigenismo, negrismo e negritude: questões sobre literatura nacional e cultura popular no Haiti”. *Haití 200 anos de distopias, diásporas e utopias de uma nação americana*, Bahía, Clínica dos Livros, 295-410.
- FRANCO, José Luis (1981). “La batalla por el dominio del Caribe”, *Anales del Caribe del Centro de Estudios del Caribe* I: 19-38.
- GLISSANT, Édouard (2005). *El discurso antillano*, Caracas, Monte Ávila.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto (1993). *Alejo Carpentier: El peregrino en su patria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- HURBON, Laënnec (1993). *El bárbaro imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica.
- JITRIK, Noé (1987). “Blanco, negro ¿mulato? Una lectura de *El reino de este mundo*”. *La memoria compartida*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 146-176.
- LIENHARD, Martín (1990). *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*, La Habana, Casa de las Américas.
- ORTIZ, Fernando (1983). *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- PIZARRO, Ana (comp.) (2002). *El archipiélago de fronteras externas*, Chile, Ediciones de la Universidad de Santiago.
- PRICE, Richard (comp.) (1981). “Introducción”. *Sociedades cimarronas; comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, México, Siglo XXI, 11-39.
- PRICE-MARS, Jean (1982). *Así habló el tío*, La Habana, Casa de las Américas.
- SHANNON, Magdaline (1983). “Introduction”. *So spoke the uncle*, Washington, Three Continents Press, 9-28.