

“CARPENTIER Y EL SURREALISMO” (*)

Irlemar Chiampi

“La connaissance du signe même à la connaissance de la chose”

Mabille, *Le Miroir du merveilleux*

0. La extraordinaria difusión de la “teoría de lo real maravilloso americano” de Alejo Carpentier ha suscitado una búsqueda laboriosa de sus orígenes teóricos y de sus raíces estéticas e ideológicas. Esa metáfora cuya más conocida elaboración es la presentada en el Prólogo a *El reino de este mundo* (1949), ha sido considerada por muchos críticos como un producto *ex nihilo*, o como el resultado de una intuición privilegiada que hubiese propiciado el escritor cubano la Revelación de la ontología de América Latina. Pero otros, no menos numerosos, trataron seriamente de inspeccionar los posibles textos insembradores de las teorías americanistas de Carpentier. Entre éstos, Emir Rodríguez Monegal ha advertido, en los intersticios del famoso Prólogo, las coincidencias esenciales con el “merveilleux” surrealista, tal como lo formuló Breton en sus Manifiestos. Klaus Müller Bergh identificó en la “mística americana” de Carpentier los ecos del nacionalismo y del afrocubanismo, asimilados a través del movimiento minorista cubano, amén de ciertos motivos surrealistas aprendidos en la obra pictórica de notables artistas europeos. Pedro Lastra señaló algunas coincidencias entre las proposiciones americanistas de Carpentier y las del chileno Francisco Contreras, expuestas en el Proemio a su novela *El pueblo maravilloso* (1927). Emil Volek sugirió algunas similitudes entre la definición carpenteriana de la “esencia” de América y el “Wesen” de los expresionistas alemanes, en tanto que Carlos Rincón detectó residuos del pensamiento estético romántico en la otredad que asigna Carpentier al Nuevo Mundo. Roberto González Echevarría, más recientemente, ha comprobado que

(*) Este trabajo fue presentado en el Simposio “History and Fiction in the works of Alejo Carpentier”, en la Universidad de Yale, U.S.A., en 31 de Marzo de 1979. Agradezco al organizador, Roberto González Echevarría, la invitación.

el sentido ontoteológico que Carpentier confiere a lo maravilloso americano proviene de la filosofía de Spengler. (1)

Precisamente debido a este afán por descifrar los secretos de la concepción de lo real maravilloso americano, sorprende la ausencia absoluta de investigación sobre sus fuentes teóricas surrealistas, *posteriores a 1930*. Ocho años antes de que Carpentier publicase el texto del Prólogo en *El Nacional* de Caracas (1948), Pierre Mabilie publica *Le miroir du merveilleux* (1949), donde emprende el examen vertical de la noción que ocupaba el centro de la poética surrealista, pero que hasta la fecha carecía de una reflexión sistemática. Ya diez años antes, en *Egrégories ou la vie des civilisations* (1938), Mabilie planteaba el tema de la decadencia de Occidente, para augurar el nacimiento de una nueva civilización en América. (2)

Las teorías poética e histórica de estos dos libros son hoy imprescindibles para comprender la evolución del espíritu surrealista y la dimensión que el Nuevo Mundo ha asumido en el contexto de la modernidad europea, hacia el término de la segunda época del movimiento. (3) El examen paralelo de las reflexiones de Mabilie y la

(1) — Emir Rodríguez Monegal. "Lo real y lo maravilloso en *El reino de este mundo*". in *Asedios a Alejo Carpentier* ed. Klaus Müller-Bergh, Santiago de Chile: Universitaria, 1972; pp. 101-132. Klaus Müller-Bergh. "Corrientes vanguardistas y surrealismo en la obra de Alejo Carpentier". *Ibidem*, pp. 13-38, Pedro Lastra. "Aproximaciones a *Ecué-Yamba-Ó!*". *Ibidem*, pp. 40-51; Emil Volek. "Realismo mágico: notas sobre su génesis y naturaleza en Alejo Carpentier". *Nueva narrativa hispanoamericana*, nº 2 (1973), pp. 257-74; Carlos Rincón. "Sobre Alejo Carpentier y la poética de lo real maravilloso americano" *Casa de las Américas*, nº 89 (1975), pp. 40-65; Roberto González Echevarría. *Alejo Carpentier: The Pilgrim at Home*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

(2) — Pierre Mabilie. *Egrégories ou la vie des civilisations*. Paris: Jean Flory, 1938 (reedición: Paris: le Sagittaire, 1977); *Le miroir du merveilleux*. Paris: Le Sagittaire, 1940 (reedición: Paris: Minuit; 1962, con prefacio de André Breton) Utilizaremos aquí la primera edición de *Egrégories* y la segunda de *Le miroir*, con las siglas EG y MM, respectivamente. La bibliografía de Mabilie incluye, entre otros, los siguientes títulos: *La construction de l'homme*. Paris, Jean Corti, 1937; *Le merveilleux*. Paris: Quatre Vents, 1946; *Initiation à la connaissance de l'homme*. Paris: P.U.F., 1949. Entre 1934 y 39, Mabilie publicó artículos en *Minotaure*; entre 1942 y 44 en *V V V*, y en *Neon* en 1948. En *Cuadernos hispanoamericanos* aparecieron: "El afloramiento del alba", año I, nº 2 (1942) pp. 33-45 que corresponde al último capítulo de *Egrégories*; "Del Nuevo Mundo", año II, nº 5 (1943), pp. 94-110; "La Manigua", año III, nº 4 (1944), pp. 241-56; "Conjunción necesaria. Modalidades morfológicas europeas y americanas", año V, nº 2 (1945), pp. 32-44; "Luz y sombra en el camión", año VII, nº 1 (1948), pp. 79-90.

(3) — Las épocas del movimiento surrealista pueden delimitarse de acuerdo a la aparición de los *Manifiestos* de Breton: 1924-1930; 1930-1942; 1942-1954. Cf. G. Duozoi y B. Lecherbonnier. *Le surréalisme. Théories, thèmes, techniques*. Paris: Larousse, 1972.

teoría americanista de Carpentier revelará hasta qué punto el novelista cubano estuvo impregnado de las doctrinas y profecías de su viejo amigo de los tiempos vividos en Francia. (4) Esta deuda, como se ha de ver, no impidió que Carpentier ajustase una perspectiva latinoamericana del sentido de nuestra cultura en Occidente en sus ensayos o que, en sus textos de ficción, avanzase por sus propios medios hacia la expresión poética de lo real maravilloso americano.

Teniendo en cuenta que la teoría de lo real maravilloso americano de Carpentier desemboca en una concepción de la Historia de América, mi exposición invertirá el orden cronológico (y lógico) de las ideas mabilleanas: empezaré por la teoría poética de *Le miroir* para, luego, examinar la teoría histórica de *Egrégories*.

1. *El espejo de la iniciación*

En el reverente prefacio a *Le miroir* (significativamente titulado "Pont Lévis"), observa Breton que Mabille se mueve "entre la pensée discursive appuyée sur les plus solides connaissances et le goût de scruter à longues antennes" (MM, 10). La estrategia del autor es, de hecho, equilibrar una vasta erudición (situada en los dominios de las filosofías herméticas, el psicoanálisis, la antropología, el ocultismo y el folklore) y una estimulante conjetura (y, no raro, la perplejidad) para promover una lectura doblemente iniciática de su libro. En acepción religiosa, esa lectura se cumple en el itinerario antológico de la segunda parte del volumen (pp. 72-332), que presenta una colección de textos de varias tradiciones culturales y épocas, comentados y organizados según los motivos permanentes de lo maravilloso: la creación y la destrucción del mundo, a través de los elementos, a través de la muerte, el viaje maravilloso, la predestinación, la busca del Graal. Este itinerario — que el Autor no pretende enciclopédico — ambi-

(4) — La amistad entre Mabille y Carpentier aparece registrada en *Le miroir* (p. 201), donde al Autor agradece al amigo cubano la traducción del español de unas encantaciones aztecas (estos textos son recopilados en el libro posterior *Le merveilleux*, pp. 61-4). En conversación mantenida conmigo, por ocasión del simposio "History and Fiction in the Latin American Narrative" (Universidad de Yale, New Haven, del 30 al 31 de marzo, 1979), Carpentier afirmó haber conocido a Mabille en París, en 1937, y estrechado la amistad cuando posteriormente compartieron una tienda de campaña en el sur de Francia; la amistad se prolongó en América (Carpentier que había fijado residencia en Francia desde 1928, retorna a Cuba en 1939, y Mabille se traslada a Haití en 1941, cuando la ocupación germánica de Francia), cuando se reencuentran en Port-au-Prince a fines de 1943 (la importancia de Haití para ambos escritores será discutida más adelante). Un nuevo reencuentro se da en México, 1944 (de Haití, Mabille va a México, donde permanece entre 1944-46; Carpentier va allí de vacaciones), cuando el escritor cubano le ayuda a publicar *La construction de l'homme*, por la Cia. General de Ediciones.

ciona, sin embargo mucho más: pretende orientar al lector en la aventura de acceso al lenguaje simbólico, que desde remotas edades hasta el presente ha expresado la inquietud del hombre ante el enigma del universo. La ordenación de los motivos funciona, así, como un periplo iniciático de sucesivas “pruebas” para el lector neófito. Ello explica, quizás, la enigmática metáfora del “castillo” (lugar del saber oculto), con que Mabile presenta el contenido de su libro (pp. 17-19) y que Breton ha desplazado para el propio texto que presenta, anunciando un “puente levadizo”. La otra forma de lectura iniciática se realiza a nivel teórico, en la primera parte del volumen (pp. 17-71), donde Mabile ofrece la instrumentación conceptual para acceder al “castillo” de los conocimientos mágicos de la segunda parte.

Una de las llaves que permite avanzar por el umbral del “castillo” es la discusión sobre el sentido etimológico del vocablo “maravilloso”:

“Le dictionnaire enseigne que “merveille” dérive de “mirabilia” qui lui même dérive de “miroir” “Choses susceptibles ou dignes d’être regardées” On pourrait franchir le palier du latin et retrouver l’origine de la racine “mir” dans le sanscrit, mais nous ne remonterons pas si loin. L’étymologie officielle paraît vraie encore qu’il faille s’étonner qu’“admirable” soit parvenu sans déformation alors que “merveille” a subi de si grands changements. Sans doute, dans les deux cas, le trajet a-t-il été différent: la diversité des peuples et des catégories sociales a joué.

Quoi qu’il en soit, autour de la racine “miroir” a prospéré une bien étrange, famille: “mirer, se mirer, admirer, admirable, merveille et ses dérivés miracle, mirage, enfin miroir” Cherchant la définition du merveilleux, nous voici amenés au miroir, le plus banal et le plus extraordinaire des instruments magiques.” (MM., 22)

La asociación *miroir-merveilleux* no es un mero hallazgo filológico aquí. Para Mabile, el espejo es un instrumento mágico porque en su superficie bruñida el hombre descubre la posibilidad de superar la escisión entre materia y espíritu, a dudar del testimonio de los sentidos inmediatos, de las falsas certezas que la lógica (“domestique complaisante”) propone. Lo maravilloso (lo extraordinario, lo que escapa al curso ordinario de las cosas) es la dimensión de fuerza o riqueza que puede ser *mirada, vista a través* de las ilusiones de los sentidos y las apariencias. El reflejo (la imagen invertida), niega la separación entre lo material y lo inmaterial y, portanto, la irreductibilidad de los contrarios, para revelar la esencial *analogía* que existe entre las representaciones mentales y los objetos, entre el hombre y el cosmos. (cf 22-23)

“Ainsi, devant le miroir, nous sommes amenés à nous interroger sur la nature exacte de la réalité, sur les liens qui unissent les représentations mentales aux objets qui le provoquent (...). Au-delà de l'agrément, de la curiosité, de toutes les émotions que nous donnent les récits, les contes et les légendes, au-delà du besoin de se distraire, d'oublier, de se procurer des sensations agréables ou terrifiantes, le but réel du voyage merveilleux est, nous sommes déjà en mesure de le comprendre, l'exploration plus totale de la réalité universelle” (MM, 24) (5)

Contrariamente, pues, a la concepción dualista del pensamiento moderno, Mabille invoca lo maravilloso como inmanencia de lo real, para acreditar su interpretación decididamente monista de los fenómenos del mundo. (6) No se trata tan sólo de rechazar la convención culturalizada de los contradictorios (perceptible e imaginable, naturaleza y sobrenaturaleza), sino de reivindicar la omnipresencia de lo maravilloso en el seno de la realidad: “le merveilleux est partout”; está “dentro y fuera del hombre”, está “entre las cosas y los seres” (MM, 30-32) Somos incapaces, agrega Mabille, de captar esa totalidad, en que cada forma, por humilde que sea, refleja la estructura del cosmos, porque nuestros sentidos se encuentran “entorpecidos por los hábitos de la vida cotidiana” (MM, 30)

2. *El viaje maravilloso*

El concepto de lo maravilloso que Mabille recorta en la etimología del vocablo, asocia a la tradición esotérica de la analogía cósmica y encarna en la flamante ideología surrealista del monismo universal (sin dejar de utilizar el vocabulario sicologizante sobre los estados perceptivos) comparece, abreviado, en la definición que nos da Carpentier en su *Prólogo*:

“... lo maravilloso comienza a serlo de manera inequívoca cuando surge de una inesperada alteración de la realidad (el milagro), de una revelación privilegiada de la realidad, de una iluminación inhabitual o singularmente favorecedora de la inadvertidas riquezas de la realidad, de una ampliación de las escalas y categorías de la realidad, percibidas con particular intensidad en

(5) — T. Todorov en su *Introduction a la littérature fantastique* (Paris: Seuil, 1970, p. 62) cita el mismo pasaje y recomienda la lectura de *Le miroir* como un penetrante estudio de lo maravilloso como fenómeno antropológico.

(6) — Sobre el monismo como “filosofía del surrealismo” véase: Durozoi y Lecherbonnier, *op. cit.*, pp. 84-7. Sobre la doctrina de la inmanencia para los surrealistas, véase: F. Alquí. *Philosophie du surréalisme*. Paris: Flammarion, 1977

virtud de una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de “estado límite” (7)

Como Mabile, Carpentier nos está hablando del prodigio inmanente al mundo empírico y de la posibilidad de captarlo (revelarlo, iluminarlo) siempre que el sujeto se despoje de las constricciones de los sentidos inmediatos. La idea del “voyage merveilleux” se concentra en los adjetivos y adverbios (inesperada, privilegiada, inhabitual, singularmente, favorecedora, inadvertidas, particulares), que aludem a la extraordinariedad del modo perceptivo. En los sustantivos (alteración, revelación, iluminación, ampliación) se manifiesta, más precisamente, la noción mabilleana de la inmanencia de lo maravilloso (que se “descubre” al sujeto en virtud de la “exaltación del espíritu”)

Para desencadenar tal percepción privilegiada, Mabile recomendará en otro pasaje de su ensayo, una exploración a través de los *états psychologiques limites*, qui peuvent être situés ou en deçà de la conscience, dans le rêve, ou au delà, dans une lucidité hyperconsciente surrationnelle ()” (MM, 68) (El subrayado es de P.M.) Nótese que Carpentier se refiere, igualmente, a los “estados-límites” (que pone entre comillas, ¿aludiendo a Mabile?), aunque no precisa qué especie de actividad síquica requiere el sujeto para “revelar” lo maravilloso. ¿Es la “exaltación del espíritu” un ejercicio orientado?, ¿una práctica onírica o es consciente? Si bien en el fragmento del Prólogo que reproducimos ciertas palabras como milagro, revelación, iluminación, parecen recortar el sentido de la emoción auténtica (del creyente, digamos) sólo el contexto del Prólogo desambigüizará las expresiones “estado límite” y “exaltación del espíritu”, para situar los mecanismos de la liberación de los sentidos en el ámbito de la fe. Pero antes conviene seguir el razonamiento de Mabile sobre este tópico, puesto que convergirá, precisamente, hacia la valoración de la fe espontánea del creyente.

En sus abordajes iniciales de la liberación de los sentidos para acceder a lo maravilloso, Mabile explica que los “troublants dépaysements” pueden buscarse o provocarse dentro de ciertas condiciones. Liberar la verdadera emoción supone abdicar de la reflexividad (“le plan sordide du bons sens et de la logique” MM, 33), cesar la voluntad analítica para recobrar la gran síntesis de los mecanismos universales (MM, 33), suspender la censura voluntaria de la mala conciencia (MM, 34) La conquista de esa lucidez interior por la sensibilidad ensanchada puede lograrse por ciertas vías, como “cerimonias mágicas, ejercicios síquicos que conducen a la concentración y al éxtasis, libe-

(7) — Carpentier Prólogo a *El reino de este mundo*. Buenos Aires: Librería del Colegio, 1975, p. 53. Seguiremos esta edición para las citas subsecuentes.

ración del automatismo mental, simulación de actitudes morbosas” (MM, 35)

Estas proposiciones comparten, obviamente, el amplio espectro de los estados impulsivos inquietantes o actividades síquicas — que van desde el mero sueño y el delirio, hasta los estados mediúnicos e hipnóticos, la histeria y la locura — que propugnaban los surrealistas para lograr la “descente vertigineuse” o la “promenade en pleine zone interdite” (8) Mabile corrobora aquí tanto el principio surrealista de recuperación total de las fuerzas síquicas, como acredita el valor heurístico de los desórdenes sensoriales para acceder a la lucidez supraracional. Su filiación a los postulados del movimiento se confirma aún en su reconocimiento de las virtudes poéticas de las obras literarias y plásticas que materializan las imágenes de la clarividencia artificialmente obtenidas por vía de las alteraciones síquicas (MM, 35), Las exploraciones surrealistas han tenido, según Mabile, “le mérite d’éclairer le problème de l’inspiration tenue jusqu’alors pour un don divin, mystérieux et personnel. L’utilisation systématique du rêve, de l’écriture automatique, le rejet du contrôle réfléchi, l’abolition des barèmes artistiques ont permis de rejoindre les sources du merveilleux” (MM, 53)

3. *Lo maravilloso surrealista.*

Son precisamente estas fórmulas de “fabricación” de lo maravilloso el objeto de los contundentes ataques que Carpentier dirige en bloque al surrealismo y a toda la tradición literaria europea que había inseminado el vanguardismo imagístico del movimiento:

“Lo maravilloso, buscado a través de los viejos clisés de la selva de Brocelianda, de los caballeros de la Mesa Redonda, del encantador Merlín y del ciclo de Arturo. Lo maravilloso, pobremente sugerido por los oficios y deformidades de los personajes de feria (...), Lo maravilloso obtenido con trucos de prestidigitación, reuniéndose objetos que para nada suelen encontrarse: la vieja y embustera historia del encuentro fortuito del paraguas y de la máquina de coser sobre una mesa de disección, generador de las cucharas de armiño, los caracoles en el taxi pluvioso, la cabeza de león en la pelvis de una viuda, de las exposiciones surrealistas. O, todavía, lo maravilloso literario: el rey de la Julieta de Sade, el supermacho de Jarry, el monje de Lewis, la utilería escalofriante de la novela negra inglesa: fantasmas, sacerdotes emparedados, licantropías, manos clavadas sobre la puerta de un castillo.” (pp. 51-52)

(8) — A. Breton. *Manifestes du surréalisme*. Paris, Gallimard, 1969, p. 92.

La secuencia del Prólogo mostrará una virulencia creciente en los ataques a la imaginería surrealista (a la que el A. llegará a tachar de “taumaturgia burocrática”), especialmente a la del más reverenciado precursor del movimiento, el Conde de Lautréamont. Hay reiteradas referencias depreciativas a los *Chants de Maldoror*, como la ironía sobre la yuxtaposición de realidades distintas en “el encuentro fortuito...”, en el fragmento supra citado; en otros pasajes ridiculiza la codificación de lo fantástico de “el burro devorado por un h go”, o aún la falsificación de los poderes proteicos de Maldoror, etc.

Tal vez sean correctas ciertas deducciones que se han hecho sobre los móviles políticos que animaron la polémica de Carpentier con el surrealismo. Las referencias a Lautréamont contienen, para Emir Rodríguez Monegal, un ataque indirecto a Breton, en la obra de su ídolo preferido. Carpentier, que en 1930 figuró entre los firmantes del ácido panfleto *Un cadavre*, contra Breton, parece renovar en su Prólogo el ardor de la querrela política y estética que culminó en la escisión del grupo surrealista. (9) El tono hiperbólico de algunas tiradas, la caricaturización de los procedimientos imagéticos del surrealismo, la estrategia de elegir a Lautréamont como “chivo emisario” de los excesos del vanguardismo revelan el propósito, demasiado enfatizado tal vez, de asegurar una posición contestatoria frente al movimiento. Sobre este punto hay que admitir una divergencia entre Mabille y Carpentier. Lo que éste niega, aquél ensalza como productos válidos de las virtualidades expresivas en la poesía moderna. Donde uno sólo reconoce síntomas ineludibles del decadentismo europeo, el otro considera como única forma posible de salvación del poeta en un mundo degradado (cf. MM, 66) Lo que para Carpentier es una pobreza imaginativa es, para Mabille, la agónica busca del poeta moderno de “orienter le besoin de merveilleux pour qu’il soit une conquête de l’homme” (MM,66)

Por más sinceros que sean los móviles políticos (implícitos) que estimularon estos criterios estéticos de Carpentier, no se puede, sin embargo, comprobar, en el núcleo argumentativo de su polémica con el surrealismo, una discrepancia substancial con los postulados de *Le miroir*. La divergencia señalada — situada a nivel de la mera apreciación de los productos poéticos del movimiento — se parece a la de

(9) — Carpentier va a Francia como exilado político de la dictadura de Machado en 1928, ayudado por Robert Desnos. Hasta 1930 participa activamente del movimiento surrealista, que por entonces había adquirido “droit de cité” Por ocasión de la disputa interna en el grupo, que envolvió la cuestión de la solidaridad a los postulados revolucionarios y estéticos del bloque socialista, Carpentier acompaña a los disidentes de Breton, que optaron por suscribir tales postulados. Para otros detalles de este episodio, véase el artículo de Rodríguez Monegal, ya citado, sobre todo pp. 103-9.

los teólogos de Borges, pues, como veremos, abriga una concordancia en lo esencial. Y es precisamente una cierta “teología” lo que re-encauza la argumentación de Carpentier en la galería de los espejos mabllennos.

4. *Lo maravilloso vs lo fantástico*

4.1. La fe vs la fantasía

La acusación más vehemente que Carpentier esgrime contra la imaginación de los surrealistas es la ausencia de una fe auténtica para suscitar lo maravilloso. Para que el descreimiento no convierta el producto estético en una “artimaña literaria”, propugna la creencia del sujeto como condición para percibir los prodigios imanes a seres y objetos reales:

“Para empezar, la sensación de lo maravilloso presupone una fe. Los que no creen en santos no pueden curarse con milagros de santos, ni los que no son Quijotes puede meterse, en cuerpo, alma y bienes, en el mundo de *Amadís de Gaula* o *Tirante el Blanco*. Prodigiosamente fidedigna resultan ciertas frases de Rutilio en *Los trabajos de Persiles y Segismunda*, acerca de hombres transformados en lobos, porque en tiempos de Cervantes se creía en gentes aquejadas de manía lupina.” (p. 53)

La secuencia de este planteamiento tratará, por un lado, de fijar la argumentación en torno a la idea de lo maravilloso naturalizado por la fe. Por otro, y complementariamente, servirá para ajustar una perspectiva antropológica para la tesis central del Prólogo (lo maravilloso existente en la realidad americana). Así, la referencia a la licantropía (que retoma la cita del epígrafe, extraída de *Los trabajos. . .*: “Lo que se ha de entender desto de convertirse en lobos es que hay una enfermedad a quien llaman los médicos manía lupina. . .”), responde a ese doble propósito: señala el error frecuente de la óptica racionalista, que considera un fenómeno extraño como inverosímil o improbable, y afirma que la sobrenaturalidad es aparental (hay una “manía lupina”); y principalmente, sitúa lo maravilloso auténtico en la esfera de las creencias populares (hay gentes que creen en las metamorfosis, luego la creencia traslada lo sobrenatural para el mundo ordinario). La elección de la licantropía aquí no es, sin embargo, arbitraria. Más adelante, Carpentier vuelve a mencionarla, para reintroducir el leit-motif de su Prólogo, la crítica al artificialismo de las metamorfosis de Maldoror y oponer a éstas los poderes licantrópicos de Mackandal, *creól*os por los negros haitianos. Si se recuerda que la licantropía es un motivo clásico de la ficción fantástica, esta referencia deja suponer una línea divisoria entre el relato fantástico y el realista maravilloso, entre el relato que instaura (“fabrica”, diría Carpentier) lo sobrenatural

para producir la duda y el miedo en el lector (v.g., el lobisón de la tradición fantástica) y el relato que busca naturalizar lo sobrenatural (v.g. la manía lupina asentida por el creyente o, como en *El reino*, la fe popular que incorpora los poderes licantrópicos de Mackandal a su sistema empírico) Carpentier no se ocupa en el Prólogo (o en cualquier otro ensayo) de elaborar tal oposición — son, más bien, sus textos de ficción que la sostienen. Sin embargo, esa cuestión teórica atraviesa todo el Prólogo, pues de otra forma no se justificarían ni los reproches a la tradición literaria europea de “fabricación de lo maravilloso” (léase: tradición europea de lo fantástico), ya referidos aquí, ni el propósito de dar al Prólogo el tono de un manifiesto en favor de una literatura comprometida con los prodigios reales americanos.

Antes de examinar cómo Carpentier aplica la premisa de lo maravilloso naturalizado por la fe popular en el corpus cultural de América Latina, conviene retornar a *Le miroir*, para observar cómo Mabilie coincide con Carpentier al relacionar la fe y lo maravilloso.

Ya hemos señalado que Mabilie atribuye un valor heurístico a ciertas prácticas de liberación de los sentidos para acceder al reino de lo maravilloso y expresarlo en signos poéticos. Tal posición no le impide, sin embargo, reconocer que lo maravilloso auténtico sobrevive en el alma popular, en los impulsos místicos (“les élans du mysticisme”) en suma, en la fe espontánea de la colectividad. Refiriéndose a la sistematización doctrinal que la religión opera sobre los ritos y mitos primitivos, para asignarles un fin moral, dice Mabilie: “Or le merveilleux suppose moins des solutions qu’une volonté constante d’exploration du domaine inconnu; *le vrai croyant ignore cet inconnu dès qu’il possède la foi*” (MM, 49, el subrayado es mío. Carpentier dirá: “Para empezar, la sensación de lo maravilloso presupone una fe”) El argumento es pues, el mismísimo que vimos en Carpentier: lo maravilloso es naturalizado por la fe espontánea del creyente.

La valoración de la búsqueda artificial de lo maravilloso y a la par de la creencia espontánea no guardan cualquier contradicción aquí. Al contrario, hay una justa demarcación de los límites entre la actividad poética (que supone el desarrollo de las facultades oníricas e imaginativas, pero bajo el control de la razón), la creencia espontánea — ésta descomprometida de los mecanismos racionales y, hasta de la(s) religión(es) que reduce(n) el campo de lo maravilloso al erigir sus dogmas y preceptos morales. Además, recordemos que si Mabilie acredita los métodos surrealistas de inspiración, es porque destaca su poder de “rejoindre les sources du merveilleux” (MM, 53) O sea: de retornar a las fuentes originales de la fe primitiva, de recuperar los impulsos pasionales reprimidos por la racionalidad. Más adelante, agrega: “ce sont les novateurs qui continuent la grande aventure. En écoutant plus

attentivement la dictée de leur inconscient, ils entendent mieux la voix de l'univers et peuvent espérer ainsi étendre le domaine du merveilleux collectif" (MM, 53) Al admitir esta función del poeta moderno — que Carpentier prefirió negar — Mabilie expresa una opinión crítica menos vulnerable, puesto que preserva las instancias (la popular, la culta) en que una cultura se manifiesta, sin desestimar su posible conciliación. Cuanto a las fuentes de lo maravilloso, Mabilie señala la cultura popular como locus privilegiado donde subsisten la fe primitiva y las expresiones más fidedignas de las inquietudes de la humanidad. Carpentier, como se sabe, confirmará integralmente esa tesis en su enaltecimiento de los mitos y leyendas americanos.

4.2. Lo maravilloso popular

Muchas y agudas observaciones de carácter antropológico y psicoanalítico nos ofrece Mabilie en el largo apartado de su ensayo (pp. 37-69), dedicado al examen de los rasgos de lo maravilloso popular. Me limitaré a los más relevantes para el tema presente.

La importancia que Mabilie confiere a la fe para el conocimiento de lo maravilloso puede comprobarse en las dos vertientes correlatas en que avanza su reflexión. Una, que comentaremos más adelante, es la crítica a la modernidad desacralizada. La otra es la valoración del folclore, como repertorio de representaciones del inconsciente colectivo. En los cuentos y leyendas, señala la recurrencia de imágenes y motivos que, por debajo del contenido histórico, y a pesar de las variantes locales, expresan una profunda identidad: "Ils expriment l'histoire réelle, la vie sociale telle qu'elle a existé, mais surtout ils reflètent les besoins passionnels permanents de l'espèce humaine" (MM, 37) (10)

La comprobación del carácter transhistórico y transcultural de los motivos de lo maravilloso lo lleva a fundamentar su teoría poética en el vínculo inextricable de los relatos populares con los mitos religiosos. La tesis de Santyves (los relatos y tradiciones populares son ecos de ritos religiosos arcaicos que han perdido poco a poco su carácter sagrado) le sirve para corroborar sus indicaciones sobre

(10) — Las observaciones de Mabilie sobre la relación mito/cuento, sobre el valor ontogenético de las cosmogonías narrativizadas y sobre la imaginación del niño (MM, pp. 46-57) revelan una inteligente aplicación de la antropología de su época, del Psicoanálisis freudiano y de la Psicología de Piaget. Más notables aún son sus análisis sobre la constancia de ciertos elementos del cuento maravilloso, sus variantes históricas y sus orígenes mítico-religiosos (MM, 39-41; 47-9; 54-5; 165), que confirman los estudios de V. Propp sobre el tema (*Morfología del cuento*. Madrid: Fundamentos, 1977 y *Raíces históricas del cuento*. Madrid: Fundamentos, 1974, cuyas primeras ediciones en ruso son de 1928 y 1946, respectivamente).

las marcas indelebles del contenido mágico primigenio en los cuentos infantiles (cf. MM, 42-46) Examina, igualmente, el papel de la religiosidad primitiva en la permanencia de lo maravilloso; la supervivencia de preocupaciones rituales en juegos y costumbres; la significación hermética preservada en cuentos, a pesar de atenuada su gravedad iniciática; el rescate de la dinámica simbólica arcaica aún en mitos europeos recientes. (MM, 47-51)

En el contexto de tal apreciación sobre la perennidad de la simbólica colectiva, Mabille no pierde ocasión para reprochar la explotación literaria individual de lo maravilloso popular: las reglas, convenciones técnicas, los artificios formales y de estilo disminuyen el valor mágico, la fuerza emotiva original que autentican las imágenes — clave de las tradiciones primitivas (cf. MM, 51-52) “Le merveilleux pris au peuple — agrega mabille —, devenu l’occasion d’oeuvres individuelles, s’affaiblit. La volonté des auteurs d’atteindre à un plus haut degré de perfection par des règles conventionnelles de l’expression diminue l’émotion et le mystère véritable.” (MM, 51)

Esta crítica — como se ve, bastante similar a la que Carpentier dirige a los poetas surrealistas y a la tradición europea de lo maravilloso — tiene por objeto da literatura de expresión grandilocuente, de estilo noble y mayestático, de imágenes “bellas”, “líricas” y “distinguidas” (cf. MM, 51-42) Mabille no menciona nombres, pero es obvio que, al referirse a los “fournisseurs de musées”, a los “gardiens d’académie” (MM, 53), su blanco son los mismos literatos que sus contemporáneos surrealistas atacaban, por lo menos desde el panfleto colectivo *Un cadavre* (1924), dirigido contra Anatole France (y luego Barrés y Loti) (11)

Más interesante que esa distinción crítica entre lo popular y lo artificial de mala calidad, es la que, de paso, propone Mabille entre lo fantástico y lo maravilloso. En las primeras definiciones de la inmanencia de lo maravilloso, dice, refiriendose al lector ávido por desvelar la realidad total de un universo incomprensible: “Il voudrait distinguer avec certitude le merveilleux véritable du fantastique, de l’ étrange, des illusoires miroitements. Or l’ivresse de la découverte, le dépaysement vrai crée par la vue d’horizons élargis, se confondent aisément avec des émotions de qualité inférieure que les artifices littéraires, les parodies coupables peuvent provoquer.” (MM, 21)

Esta línea divisoria — que ya reencontramos en el Prólogo de Carpentier — es retomada en un libro posterior, donde insiste Ma-

(11) — Cf. M. Nadeau. *Documents surréalistes*. Paris: Seuil, 1948, pp. 11-15. Suscriben el panfleto Ph. Soupault, P. Eluard, Breton y Aragon.

bille: “Je ne saurais trop protester contre l’assimilation du merveilleux à l’allégorie, au fantastique, aux fantômes à bon marché” (*Le merveilleux*, 71). La distinción entre fantástico y maravilloso — que Breton señaló como uno de los pilares teóricos de *Le miroir* (12) es, sin duda, imprescindible para el concepto de lo maravilloso inmanente a la realidad (humana, cultural, cósmica) que propugna Mabilley y que Carpentier reinterpretará como un privilegio exclusivo de América Latina.

Conviene pasar ahora a otra línea divisoria que, para ambos escritores, permite determinar el foco originario (geográfico) de lo maravilloso.

5 *Culturas primitivas vs Modernidad desacralizada*

Cuando Carpentier enaltece en su Prólogo una serie de realidades americanas — las históricas y culturales, más que las naturales (13) —, saturadas de magia y sortilegios, la lógica de la argumentación precedente, acrecida del favor entusiasta por nuestra singularidad, conquistan inmediatamente nuestra adhesión. ¿Cómo no reconocer en el licantrópico Mackandal o en Bouckman, el jamaicano ilustrado e iniciado en el vodú, el impulso de una fe auténtica capaz de promover el cambio de la Historia? ¿Cómo no asentir con el prodigio arquitectónico de la ciudadela La Ferrière, en Haití, construida con requintes estilísticos occidentales y según los rituales del vodú? ¿Cómo no admitir que la historia de un continente que fragua un rey negro y afrancesado en pleno siglo XVIII, sólo puede constituir una “crónica de lo real maravilloso”? ¿Cómo negar que la sarta de buscadores del Eldorado se explica por el llamamiento visionario del Nuevo Mundo? Sobre todo, ¿cómo no atribuir a estos extraordinarios personajes, eventos y objetos culturales americanos una energía singular de que carecen los europeos?

Es fácil ver que para arribar a esta tesis culturalista, el discurso persuasivo de Carpentier subsume en un único par opositivo (América vs. Europa) toda la serie de oposiciones construida a lo largo de

(12) — Breton apuntó esa distinción para la teoría poética de *Le miroir*: “Le merveilleux, nul n’est mieux parvenu à la définir par opposition au “fantastique” qui tend, hélas, de plus en plus à le supplanter auprès de nos contemporains. C’est que le fantastique est presque toujours de l’ordre de la fiction sans conséquence, alors que le merveilleux luit à l’extrême pointe du mouvement vital et engage l’affectivité tout entière.” (prefacio a MM, 16).

(13) — En el Prólogo hay referencias a lo maravilloso natural de América. En un ensayo posterior, de 1964, “Problemática de la actual novela latinoamericana”, Carpentier señala los “contextos de distancia y proporción” que completan, con los aspectos telúricos, el elenco de las realidades prodigiosas de América. (cf. *Tientos y diferencias*. Montevideo: Arca, 1967, pp. 24-6).

la argumentación (auténtico vs artificial; fe vs descreimiento; maravilloso vs fantástico) Así, cuando Carpentier compara el folclore danzario europeo que l'he "ha perdido todo carácter mágico o invocatorio" — al americano, que encierra "un hondo sentido ritual, creándose en torno a él todo un proceso iniciático" (p. 55) — la oposición de los dos universos culturales trata de recobrir la polaridad sagrado profano, anunciada anteriormente en torno al motivo de la fe.

Una oposición muy similar a ésta encontramos en *Le miroir* Cuando Mabilie señala la importancia de las tradiciones populares para apreciar la supervivencia de lo maravilloso, confiesa: "Amené à faire ce travail à relire les textes les plus célèbres de la civilisation occidentale, j'ai constaté leur pauvreté comparée aux richesses du folklore universel" (MM, 53). Estas riquezas se preservan, según el A., tanto en las tribus salvajes, como en los países situados en medio de esas grandes estructuras políticas y económicas que son las naciones modernas. (MM, 38). En otro pasaje Mabilie identifica esas regiones periféricas situadas al margen de la modernidad: "Je pense à l'Irlande, à la Bretagne, à la Forêt Noire, à certaines régions de l'Espagne" (MM, 50) La diferencia, explica el A., se debe al desarrollo histórico que tende a la unificación y que implica, fundamentalmente, la *profanación* — en sentido literal, paso de lo sagrado a lo profano — ley esencial de la Historia, que marca la progresiva pérdida de la gravedad iniciática de los ritos primitivos (MM, 38 y 48)

Los textos citados en *Le miroir* (sobre todo en la segunda parte) confirman, igualmente, ese enfoque diferenciador entre las culturas modernas y primitivas, ampliando considerablemente el área geográfica que constituye la "periferia" de la modernidad. Textos anónimos oceánicos, africanos, asiáticos, islandeses, sobre la América negra y de la América precolombina, sobrepasan, en número y variedad de motivos de lo maravilloso, los textos elegidos entre los escritores europeos.

Las referencias al vodú haitiano y a las cosmogonías mesoamericanas (MM, 47, 89-91, 101-2, 155-65, 185-90, 200-3) muestra que, para Mabilie, las culturas negra y autóctonas de América encierran, *entre otras*, lo maravilloso. En *Égregores ou la vie des civilisations*, que examinaremos en seguida, Mabilie había asignado, a América sin embargo, un puesto de relieve en el contexto occidental. En todo caso, consideradas las formulaciones de *Le miroir*, cumple señalar que Carpentier reduce, por un lado, el ámbito geográfico propuesto por Mabilie, cuando privilegia a América como universo paradigmático de lo real maravilloso: " es por que la virginidad del paisaje, por la formación, por la ontología, por la presencia fáustica

del indio y del negro, por la Revelación que constituyó su reciente descubrimiento, por los fecundos mestizajes que propició, América esta lejos aun de haber agotado su caudal de mitologías” (Prólogo 56) Pero, por otro lado, al invocar estos elementos históricos, sociales y naturales, Carpentier amplía el repertorio de rasgos prodigiosos que Mabilie sólo encuentra en las mitologías afroamericana e indígena.

En esta doble operación subyace, sin embargo, una certa concepción de la Historia, de la cual Mabilie nos da una fecunda versión para a el americanismo de los años quarenta.

6. América: el “Egrégores” de la posmodernidad.

La diferenciación entre las culturas periféricas y la cultura moderna se vincula, naturalmente, al gran tema de la decadencia europea. A éste motivo obsesivo del pensamiento histórico y filosófico del período de entreguerras (desde la aparición de *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler), Mabilie contribuye, en *Egrégores ou la vie des civilisations* (1938), con una singular reflexión que incorpora elementos del discurso hermético para discutir los mecanismos del cambio histórico. Y lo que es más incitativo para las expectativas latinoamericanas de entonces, el Nuevo Mundo es considerado como el embrión de un promisor “egrégores” en la era posmoderna. (14)

Un “egrégores” — explica Mabilie, utilizando el vocabulario de los hermetistas — es “le groupe humain doté d’une personnalité différente de celle des individus qui le forment” (EG, 29). Las civili-

(14) — Al señalar los vínculos de la teoría americanista de Carpentier con las reflexiones de *Egrégores* no pretendo negar el contenido spengleriano de dicha teoría. Roberto Gonzalez Echevarría, en su *Alejo Carpentier: The Pilgrim at Home* (pp. 54-60 y 122-6) discute las relaciones entre el ideario carpenteriano, la filosofía de Spengler y el surrealismo, para concluir que la vocación universalista de este movimiento no ha podido proveer las bases para el “nuevo comienzo americano”, a que aspiraba el escritor cubano hacia 1949. El pensamiento de Spengler, al contrario, propiciaba la noción de cultura, favorable al deseo de la autonomía latinoamericana en Occidente (cf. sobre todo p. 56 y 59) Lo que pretendo rectificar aquí es que, si Carpentier postula lo real maravilloso en el marco de la concepción spengleriana de la Historia, lo hace mediante la versión que presenta Mabilie de tal concepción. No es casual, además, que Carpentier (que conocía la doctrina de Spengler desde la traducción de *La decadencia de Occidente*, al español, en 1923) se ocupe, sólo en 1941, en una serie artículos para *Carteles*, del “Ocaso de Europa” En éstos comparece, entre otros motivos netamente mabilleanos, la teoría astrológicas del desplazamiento del sol hacia Occidente, para justificar el augurio del “nuevo comienzo americano” (Cf. *The Pilgrim*, pp. 39-41). Sobre la astrología cultural de Mabilie, véase más adelante.

zaciones, o “egrégores” complejos, son agrupaciones humanas que se forman sobre la base de concepciones del hombre, de las relaciones sociales y la naturaleza que las organizan como sistema coherentes de jerarquización de valores (EG, 36-7) Tras señalar la importancia de las ciencias secretas (en los sistemas numerológico, escritural, de medidas del tiempo, espacio y materia. (EG, 39-41), en la vida de un “egrégores”, Mabilie analiza su evolución, observando su homología con los organismos vivos. La fe, la emoción, los impulsos pasionales de los comienzos marcan su nacimiento; en su madurez, estos son desplazados por dogmas, hábitos y códigos morales, que disocian la vida colectiva y los mitos originales. Sobreviene la debilitación cuando nada expresa ya las necesidades vitales del hombre, y las crisis sucesivas y guerras surgen como síntomas del inexorable deterioro (EG, 42-51) Al exponer esta concepción vitalista de la Historia, Mabilie señala la consonancia de los mecanismos continuo y discontinuo en el proceso (EG, 42-3), para insistir en su homología con los mecanismos cósmicos y naturales. Criticando la concepción materialista de la Historia, por atribuir un valor absoluto a los factores socio-económicos (EG, 54), Mabilie procede a demostrar que la periodicidad de las mutaciones históricas obedece a dos mecanismos asociados: el del espacio y el del tiempo, ambos regidos por el ritmo cósmico del sistema solar. (15) Según el mecanismo temporal, hay una correspondencia entre la vitalidad de un “egrégores” y el tiempo que dura la precesión de los equinoccios (EG, 56). El mecanismo espacial actúa en la trayectoria geográfica de una civilización, que obedece a una orientación del este al oeste, de modo inverso al movimiento de la rotación terrestre (EG, 59) (16) Aunque el flujo de las migraciones sea discontinuo, (con expansiones y retracciones) el desplazamiento hacia el oeste es fatal: de Asia Central al Asia Menor, Europa y América, esta transferencia, en que interviene la energía cósmica,

(15) — El “discurso de las similaridades”, que propugna Mabilie para definir las relaciones entre el hombre y el cosmos, se enfrenta, evidentemente, a la concepción marxista del determinismo económico en los fenómenos sociales e históricos. Sus críticas al reduccionismo marxista aparecen en diversos pasajes de sus obras (sobre todo MM, p. 41 y EG, pp. 31 y 54).

(16) — Esta tesis comparece en dos textos más de Carpentier. En el enigmático epílogo de “Viaje a la semilla” (1944) alude al “alba americana” y la muerte de Europa: “Pero nadie prestaba atención al relato (sobre la muerte de la Marquesa de Capellanías), porque el sol viajaba de oriente a occidente y las horas que crecen a la derecha de los relojes deben alargarse por la pereza, ya que son las que más seguramente llevan a la muerte.” (in *Guerra del tiempo*. México: Cia. General de Ediciones, 1967, 4ª ed., p. 107). En el ensayo, “De lo real maravilloso americano” — que incluye el Prólogo a *El reino*, Carpentier aludiendo, al parecer, a los surrealistas, dice: “Vi la posibilidad de traer verdades europeas a las latitudes que son nuestras actuando a contrapelo de quenes, *viajando contra la trayectoria del sol*, quisieron llevar verdades nuestras a donde, hace todavía treinta años, no había capacidad de entendimiento

marcará la completa destrucción de Europa dentro de un siglo. (EG, 61)

No cabe discutir aquí ni la viabilidad de las profecías de Mabile, ni el valor científico de su teoría de las culturas. Pero vale la pena (re) identificar en sus profecías, la coincidencia entre su perspectiva americanista y la de Carpentier. En el capítulo final de *Egrégores* . . ., “Afloramiento del alba”, tras examinar el proceso de la decadencia de la civilización cristiana (2ª parte) y el sentido de la guerra civil española (3ª parte), Mabile anuncia el nacimiento del nuevo “egrégores” en México:

“Trois cents soixante années étant éculées, les vainqueurs de l'Amérique sont amenés à demander asile aux peuples qui ont subis leurs assauts les plus meurtriers () Le Mexique où emerge encore dans un ciel flamboyant les anciens temples du soleil, où les races se sont mêlées à l'avantage de l'Indien régénéré, s'apprête à accepter fraternellement la charge de mener à bien l'oeuvre de renovation (. . .). Le cours des siècles ayant donné à l'Atlantique la valeur qu'eut jadis la Méditerranée, il se constitue là-bas un ensemble humain capable de supporter la charge d'une civilisation.” (17) (EG, 183)

Es, portanto, el “alba americana” que reúne las condiciones propicias para la realización del “Mito Imenso” que los surrealistas anhelaban construir a través de la “revolución permanente” Nada parece, sin embargo, explicitar la conexión entre América y lo maravilloso. Pero, en el mensaje final de *Egrégores*, Mabile explica que el Nuevo Mundo propiciará la anulación de las antinomias y dualismos que disocian los hombres y que permitirá la plenitud del soñado monismo, la unidad espíritu y materia (EG, 185-6) Si recordamos que es la concepción monística que preside la teoría de lo maravilloso en *Le miroir*, el “egrégores” americano encarna, precisamente, la conjunción entre la realidad y la maravilla — que reencontramos como fundamento de la propuesta carpenteriana de un “nuevo comienzo” americano. (18)

ni de medida para verlas en su justa dimensión.” (in *Tientos y diferencias*, p. 115; el subrayado es mío).

(17)— El capítulo “El afloramiento del alba” se publicó en *Cuadernos americanos* (véase aquí la nota 2). El impacto de las ideas de Mabile, entre los latinoamericanos, puede comprobarse en el ensayo “El surrealismo entre el Viejo y al Nuevo Mundo”, (1944), donde Juan Larrea recoge la teoría de los “egrégores” para relacionar el surrealismo y América y, luego, corroborar el vaticinio de Mabile (in *Del surrealismo a Machupicchu*. México J. Mortiz, 1967, pp. 17-100; sobre todo pp. 63 y ss.).

(18) — Sobre el papel de América Latina en la tercera época del movimiento surrealista, opina Durozoi: “Il est notable que c'est au contact du

7. *La magia de Haití*

Una cuestión insoslayable cuando se investigan los orígenes del proyecto estético-ideológico de Alejo Carpentier es el por qué de la elección de Haití como foco de la revelación de lo real maravilloso americano (“A fines del año 1943 tuve la suerte de poder visitar el reino de Henri Christophe. . . Después de sentir el nada mentido sortilegio de las tierras de Haití, etc. Prólogo, 51). Y, principalmente ¿por qué es Haití el polo de referencia para la crítica al surrealismo? (“ me vi llevado a acercar la maravillosa realidad recién vivida a la agotante pretensión de suscitar lo maravilloso que caracterizó ciertas literaturas europeas de estos últimos treinta años.” p. 51). Más adelante, tras señalar la carencia de una mística en los artistas europeos, dice: “Esto se me hizo particularmente evidente durante mi permanencia en Haití, al hallarme en contacto cotidiano con algo que podríamos llamar lo real maravilloso.” (p. 54) La respuesta parece obvia a nivel de la causalidad de los argumentos aportados: Haití está para lo maravilloso auténtico y la fe, así como Europa está para lo maravilloso fabricado y el descreimiento. Pero la cuestión persiste, y asume otras proporciones, si consideramos que el elemento mágico de la cultura haitiana (el vodú) — que interviene en la causalidad de los eventos históricos narrados en *El reino* — tiene un equivalente en la cultura cubana (el ñañiguismo) Y, sin embargo, este último no ha sido explorado en su complejidad antropológica en la novela anterior; *Ecué-Yamba-Ô!* (1933).

¿Por qué pudo, entonces, la cultura haitiana proveer a Carpentier las bases par el discurso poético de la Historia que abre con *El reino* una nueva etapa en su trayectoria ficcional?

El viaje a Haití, a fines de 1943, es, sin duda, un hito decisivo en la biografía literaria de Carpentier, pero, al contrario de lo que dejan suponer tanto el texto del Prólogo como sus referencias en entrevistas, esa experiencia se resiente aún de su contradictoria forma de aproximación al surrealismo. En el mismo Haití mágico, donde

plus vieux (Martinique, Mexique, Haití) et du plus neuf des continents que le surréalisme accède a cet échelon supérieur de ses ambitions, courant le risque (positif à ses yeux) de s'absorber et de se dissoudre dans cette tension vers un mythe nouveau qui entraîne dans son sillage la fusion des éléments constitutifs. Cette ouverture est le contraire du naufrage souvent prétendu de “mouvement” surréaliste, mais bien sa réalisation”. (*op. cit.*, pp. 66-7). Cuanto a Mabille, en algunos trabajos posteriores a *Egrégories*, siguió interpretando a América dentro de las perspectivas surrealistas: “Del Nuevo Mundo” trata del determinismo, desde el ángulo hermético (y antimarxista), en la historia del continente; “Conjunción necesaria. . .” analiza el sistema sócio-político de América vis à vis el europeo. (véase aquí la nota 2).

Carpentier identifica las esencias americanas, que habrían de justificar sus críticas al surrealismo, habían arribado, poco antes, dos conocidos personajes franceses, igualmente aptos a enaltecer los prodigios americanos. Uno de ellos es Mabile que viene en 1941 como agregado cultural en Port-au-Prince (para fundar el Instituto Francés) y muy interesado, seguramente, en confirmar, por la experiencia directa, sus informaciones librescas sobre los rituales del vodú. (19) El otro es Breton, que volviendo desde México, en 1942 y camino a Francia, es invitado por su viejo amigo a dar una serie de conferencias en Haití. Evocando este encuentro, Breton recuerda la asiduidad y devoción con que Mabile frecuentaba los *houmphors* (templos), donde era recibido con notable simpatía por el *houngan* (sacerdote), en ocasión de las ceremonias del rito. Recuerda, también, su capacidad de entendimiento de las posesiones y, sobre todo, su capacidad de plena comunión con aquellos grupos étnicos y culturales tan diversos del suyo. (Prefacio a MM, 13-4)

Cuanto al mismo Breton, parece que su actitud ante las peculiaridades de Haití no fue menos comprensiva. (20) En sus conferencias-asistidas con fervor por la audiencia *créole* — ponderó las diferencias entre la herencia étnica de los haitianos y la civilización occidental, para alertar contra la amenaza de las fuerzas civilizadoras al genio autóctono del pueblo haitiano. Resumiendo el vigoroso mensaje de Breton, dice Anna Balakian: “He extols the Haitian’s power to amalgamate his African animism with aboriginal voodoo cult and the best in Christian mysticism, capturing the essential forces of the three in a single potent vision of the unity of the material and the spiritual, of the affective and the rational, an producing a deepening sense of reality.” (21)

(19) — En *Le miroir* cita el libro *Ile magique* (Paris: Firmin-Didot, 1929), donde W.B. Seabrook atesta: “J’avais, en Haïti, vu tant de choses qui sortaient du train ordinaire du monde, que j’éprouvai un moment d’angoisse et presque de panique.” (MM, 102).

(20) — La versión que da Carpentier de la actitud de Breton durante los ritos del vodú difiere del testimonio del poeta surrealista. Según Carpentier, Breton estuvo a punto de desmayarse de espanto y exclamaba: “C’est horrible! C’est horrible!” (Cf. entrevista a E. González Bermejo en *Crisis*, n° 30, oct. 1975, p. 43) Breton, que afirma haber estado con Mabile en ocho sesiones ceremoniales, admite su turbación, pero añade: “Il ne me fut donné que de m’impregner de leur climat, de me rendre perméable au déferlement des forces primitives qu’elles mettent en oeuvre” (prefacio a MM, 13). En la exposición surrealista de 1947 (galería Maeght), de “style vaudou”, Breton trataría de expresar ese entendimiento (que Carpentier no admite) de lo maravilloso de esas fuerzas primitivas.

(21) — Anna Balakian. *André Breton, Magus of Surrealism*. New York: Oxford University Press, 1971, p. 181. Se ha considerado con cierta

No pretendo, con estas indicaciones, exagerar el estímulo surrealista para el enfoque carpenteriano de la magia de Haití. El interés del escritor cubano por este país es anterior a la visita de Mabille y Breton y las conferencias que pronunció, en ocasión de su visita a Port-au-Prince, ya adelantaba el núcleo de la versión que daría posteriormente en *El reino*, de la historia y los prodigios culturales de Haití. (22) Vale la pena insistir, sin embargo, que tal versión — así como sus extensiones a lo maravilloso de América — arranca por varios de sus meandros teóricos — de los postulados surrealistas. Suscita perplejidad, pues, que sea precisamente la cultura haitiana — tan reverenciada por un poeta y un ensayista del movimiento surrealista — levantada como guía para un proyecto americanista y anti-surrealista.

No ignoro que Carpentier rectificó sus críticas al surrealismo y que reconoció el aporte de este movimiento para su entendimiento de las “texturas” del mundo americano. (23) Sin embargo, la omisión de cualquier referencia del escritor cubano, en sus escritos, a sus contactos con Pierre Mabille y a las teorías poética e histórica de este notable ensayista del surrealismo, provoca más perplejidades aún en el estudioso de su obra. Los mecanismos de esta censura pueden, acaso, ofrecer interesante material de reflexión sobre las conflictivas, y hasta dilacerantes relaciones entre el escritor latinoamericano y la cultura europea.

exageración, que el mensaje de Breton estimuló la acción revolucionaria, que poco después volcaría el gobierno haitiano. Cuando a Mabille, él sí perdió su puesto diplomático gracias a la repercusión negativa (para las autoridades, de la visita de Breton. (Cf. *ibidem*, p. 180 y el prefacio a MM, 11).

(22) — En 1931, Carpentier (en *Carteles*) elogia el libro de Seabrook, *The Magic Island*, que Mabille posteriormente utilizaría en *Le miroir* (véase aquí la nota 19). Sobre la conferencia de Carpentier, dice Roberto González Echevaría: “In the lecture (“L’évolution culturelle de L’Amérique Latine”) Carpentier insists on the passionate nature of the Latin American people and their anti-Cartesian method of thinking and acting. He also refers to the Haitian revolution as the first uprising in the New World.” (*op. cit.*, p. 101.)

(23) — Véase la nota de Carpentier a la edición de *El reino* por la UNEAC, La Habana, 1964 y la entrevista a César Léante, del mismo año, “Confesiones sencillas a un escritor barroco” (in *Homenaje a Alejo Carpentier* ed. H. Giacomán. New York: Las Americas Publishing Co., 1970, p. 21)