

Irlemar Chiampi

ALEJO CARPENTIER Y EL SURREALISMO

"La connaissance du signe même à la connaissance de la chose"

Mabille, *Le Miroir du merveilleux*

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 al escritor cubano la Revelación de la ontología de América Latina. Pero otros, no menos numerosos, trataron seriamente de investigar los posibles textos inseminadores de las teorías americanistas de Carpentier. Entre éstos, Emir Rodríguez Monegal advirtió, en los intersticios del famoso Prólogo, las coincidencias esenciales con el "merveilleux" surrealista, tal como lo formuló Breton en sus *Manifestos*. 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 Echeverría, más recientemente, ha comprobado que 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 Mabille publica *Le miroir du merveilleux* (1940), 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), Mabille replanteaba 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 asumió en el contexto de la modernidad europea, hacia el término de la segunda época del movimiento.³ El examen paralelo de las reflexiones de Mabille y la 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 en sus ensayos Carpentier ajustase una perspectiva latinoamericana del sentido de nuestra cultura en Occidente 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*.

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 una 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 y de la muerte, el viaje maravilloso, la predestinación, la busca del Graal. Este itinerario —que el autor no pretende enciclopédico— ambiciona, 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, quizá, la enigmática metáfora del "castillo" (lugar del saber oculto), con que Mabille presenta el contenido de su li-

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

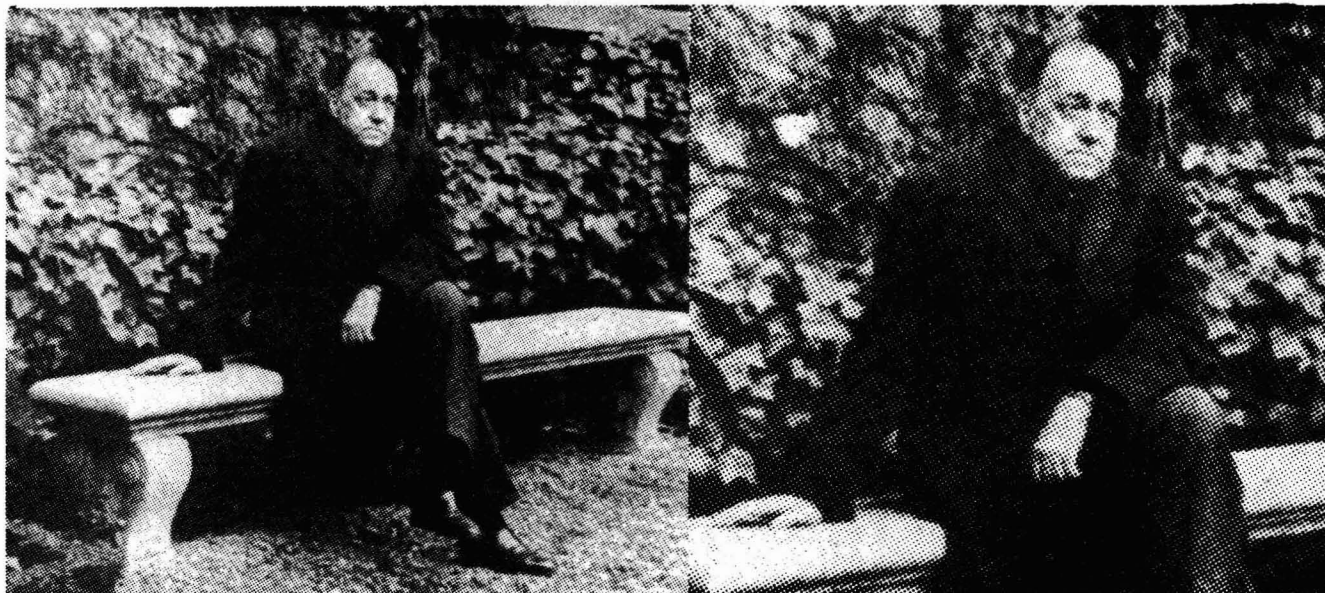
bro (pp. 17-19) y que Breton desplaza al propio texto que presenta anunciando un "puente levadizo". La otra forma de lectura iniciática se realiza en el plano teórico, en la primera parte del volumen (pp. 17-71), donde Mabilie ofrece la instrumentación conceptual para acceder al "castillo" de los conocimientos 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

terroger 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 deja 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, Mabilie invoca lo maravilloso como inmanencia de lo real a fin de acreditar su interpretación decidi-



"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 aquí un mero hallazgo filológico. Para Mabilie, el espejo es un instrumento mágico porque en 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, por lo tanto, la irreductibilidad de los contrarios, para revelar así 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 in-

damente monista de los fenómenos del mundo.⁶ No se trata tan sólo de rechazar la convención culturalizada de los contrarios (percepción e imaginación, 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", "entre las cosas y los seres" (MM, 30-32). Somos incapaces, agrega Mabilie, de captar esa totalidad en la cual 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)

El viaje maravilloso

El concepto de lo maravilloso que Mabilie 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 las inadvertidas riquezas de la realidad, de una ampliación de las escalas y categorías de la realidad, percibidas con particular intensidad en virtud de una exalta-

ción del espíritu que lo conduce a un modo de "estado límite".⁷

Como Mabilie, Carpentier nos está hablando del prodigio immanente al mundo empírico y de la posibilidad de captarlo (revelarlo, iluminarlo) siempre que el sujeto se despoje de las construcciones de los sentidos inmediatos. La idea del "voyage merveilleux" se concentra en los adjetivos y adverbios (inesperada, privilegiada, inhabitual, singularmente, favorecedora, inadvertidas, particulares), que aluden 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, Mabilie recomendará en otro pasaje de su ensayo una exploración a través de los "*états psychologiques limites*, que peuvent être situés ou en deçà de la conscience, dans le rêve, ou au delà, dans une lucidité hyperconsciente surrationalle (...)" (MM, 68). (El subrayado es de Mabilie). Nótese que Carpentier se refiere, igualmente, a los "estados-límites" (que pone entre comillas: ¿aludiendo a Mabilie?), aunque no precisa qué especie de actividad psíquica requiere el sujeto para "revelar" lo maravilloso. ¿Es la "exaltación del espíritu" un ejercicio orientado? ¿Es 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 Mabilie 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 a fin de acceder a lo maravilloso, Mabilie explica que los "troublants dépaysements" pueden buscarse o provocarse dentro de ciertas condiciones. Liberar la verdadera emoción supone abdicar de la reflexión ("le plan sordide du bon sens et de la logique", MM, 33), cancelar 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 "ceremonias mágicas, ejercicios síquicos que conducen a la concentración y al éxtasis, liberación del automatismo mental, simulación de actitudes morbosas" (MM, 35).

Estas proposiciones comparten, obviamente, el amplio espectro de los estados impulsivos inquietantes o actividades psíquicas —que van desde el mero sueño y el delirio hasta los estados mediuñicos e hipnóticos, la histeria y la locura— que propugnaban los surrealistas para lograr la "descente vertigineuse" o la "promenade en pleine zone interdite".⁸ Mabilie corrobora aquí el principio surrealista de recuperación total de las fuerzas psíquicas y acredita el valor heurístico de los desórdenes sensoriales para acceder a la lucidez superracional. Su filiación a los postulados del movimiento se confirma aún más 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 psíquicas (MM, 35). Las exploraciones surrealistas han tenido, según Mabilie, "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).

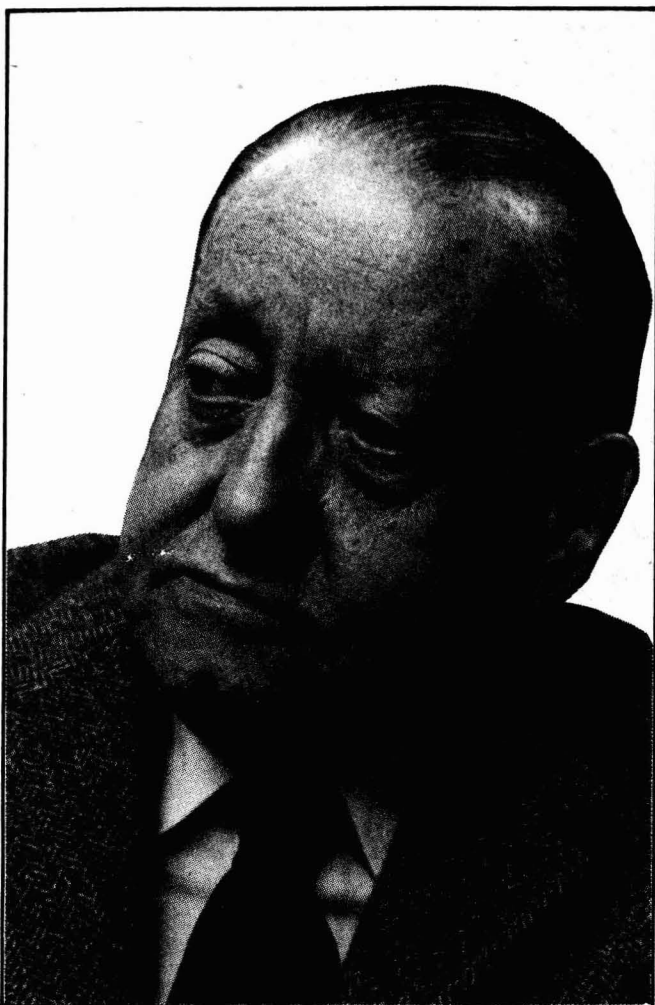
Lo maravilloso surrealista

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)

La secuencia del Prólogo mostrará una virulencia creciente en los ataques a la imaginería surrealista (a la que se llegará a tachar de "taumaturgia burocrática"), especialmente a la del más reverenciado precursor del movimiento: el Conde de Lautréamont. Hay reiteradas referencias despreciativas a los *Chants de Maldoror*, así como una visión irónica de 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 higo", o incluso la falsificación de los poderes proteicos de Maldoror, etcétera.

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, hecho a través de 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 subrayado tal vez, de asegurar una posición cuestionadora frente al movimiento. Sobre este punto hay que admitir una divergencia entre Mabilie 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 descubre la única forma posible de salvación del poeta en un mundo degradado (cf. MM, 66). Lo que para Carpentier es pobreza imaginativa es, para Mabilie, la agónica búsqueda del poeta moderno de "orientar 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 sustancial con los postulados de *Le miroir*. La divergencia señalada —situada en el plano de la mera apreciación de los productos poéticos del movimiento— se parece a la de los teólogos de Borges, pues, como veremos, abriga una concordancia en lo esencial. Y es precisamente una cierta “teología” lo que reencauza la argumentación de Carpentier en la galería de los espejos mabilleanos.

Lo maravilloso vs. lo fantástico

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 inmanentes a seres y objetos reales:

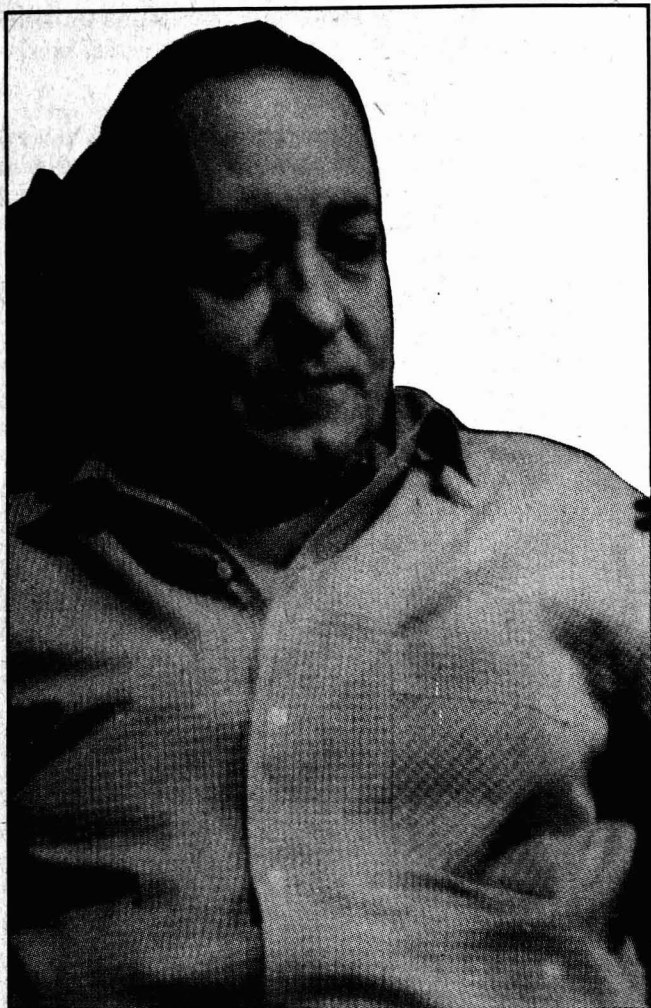
“Para empezar, la sensación de lo maravilloso presupone una fe. Los que no creen en santos no pueden curarse con milagros de santos, ni los que no son Quijotes pueden meterse, en cuerpo, alma y bienes, en el mundo de Amadís de Gaula o Tirante el Blanco. Prodigiosamente fidedigna resultan ciertas frases 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 gente que cree en las metamorfosis, luego la creencia traslada lo sobrenatural al mundo ordinario). La elección de la licantropía aquí no es, sin embargo, arbitraria. Más adelante, Carpentier vuelve a mencionarla, para reintroducir el *leitmotiv* de su Prólogo, la crítica al artificialismo de las metamorfosis de Maldoror y oponer a éstas los poderes licantropicos de Mackandal, *creídos* por los negros haitianos. Si se recuerda que la licantropía es un tema 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 lobizón 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 licantropicos 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 los 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 mencionados 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 vincular 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 aquí una contradicción cualquiera. 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. En cuanto a las fuentes de lo maravilloso, Mabilie señala a 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.

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 correlativas 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 las marcas indelebiles 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 su atenuada gravedad iniciática; el rescate de la dinámica simbólica arcaica incluso en mitos europeos recientes. (MM, 47-51)

En el contexto de tal apreciación sobre la perennidad de la simbólica colectiva, Mabilie 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 autentifican las imágenes-clave de las tradiciones primitivas (cf. MM, 51-52). “Le merveilleux pris au peuple —agrega Mabilie—, devenu l’occasion d’œuvres 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 la literatura de expresión grandilocuente, de estilo noble y mayestático, de imágenes “bellas”, “líricas” y “distinguidas” (cf. MM, 51-52). Mabilie 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 Mabilie entre lo fantástico y lo maravilloso. En las primeras definiciones de la inmanencia de lo maravilloso, dice, refiriéndose 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

dépayement 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 Mabilie: "Je ne saurais trop protester contre l'assimilation du merveilleux à l'allégorie, au fantastique, aux fantômes à bon marché" (*La 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 immanente a la realidad (humana, cultural, cósmica) que propugna Mabilie y que Carpentier reinterpretará como un privilegio exclusivo

construida a lo largo de la argumentación (auténtico vs. artificial; fe vs. descreimiento; maravilloso vs. fantástico). Así, cuando Carpentier compara el folclore danzario europeo, que "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 recubrir la polaridad sagrada/profano anunciada anteriormente en torno al tema 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



de América Latina.

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

Culturas primitivas vs. Modernidad desacralizada

Cuando Carpentier enaltece en su Prólogo una serie de realidades americanas —las históricas y culturales, más que las naturales¹³—, saturadas de magia y sortilegios, la lógica de la argumentación precedente, aumentada por el fervor entusiasta por nuestra singularidad, conquista inmediatamente nuestra adhesión. ¿Cómo no reconocer en el licantrópico Mackandal o en Bouckman, el jamaquino ilustrado e iniciado en el vudú, el impulso de una fe auténtica capaz de promover el cambio de la Historia? ¿Cómo no asentir ante el prodigio arquitectónico de la ciudadela La Ferrière, en Haití, construida con requintes estilísticos occidentales y según los rituales del vudú? ¿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 de Eldorado se explica por el llamamiento visionario del Nuevo Mundo? Sobre todo, ¿cómo no atribuir a estos extraordinarios personajes, hechos 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

pauvreté comparée aux richesses du folklore universel" (MM, 53). Estas riquezas se preservan, según el autor, 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, se debe al desarrollo histórico que tiende 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, de 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 vudú haitiano y a las cósmogonías 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. Sin embargo, en *Eglogues ou la vie des civilisations*, que examinaremos en seguida, Mabilie había asignado a América un puesto de relieve en el contexto occidental. En todo caso, considera-

das 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 está lejos aún 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 cierta concepción de la Historia, de la cual Mabilie nos da una fecunda versión para el americanismo de los años cuarenta.

América: el "Egrégore" de la posmodernidad

La diferencia que se establece entre las culturas periféricas y la cultura moderna se vincula, naturalmente, al gran tema de la decadencia europea. A este tema obsesivo del pensamiento histórico y filosófico del período de entreguerras (desde la aparición de *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler), Mabilie contribuye, en *Egrégore 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 estimulante para las expectativas latinoamericanas de entonces, el Nuevo Mundo es considerado como el embrión de un promisor "egrégore" en la era posmoderna.¹⁴

Un "egrégore" —explica Mabilie, utilizando el vocabulario de los herméticos— es "le groupe humain doté d'une personnalité différente de celle des individus qui le forment" (EG, 29). Las civilizaciones, o "egrégore" 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 numerológicos, escritural, de medidas del tiempo, espacio y materia) (EG, 39-41) en la vida de un "egrégore", 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 las 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 "egrégore" 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 la que interviene la energía cósmica, marcará la completa destrucción de Europa dentro de un siglo. (EG, 61).

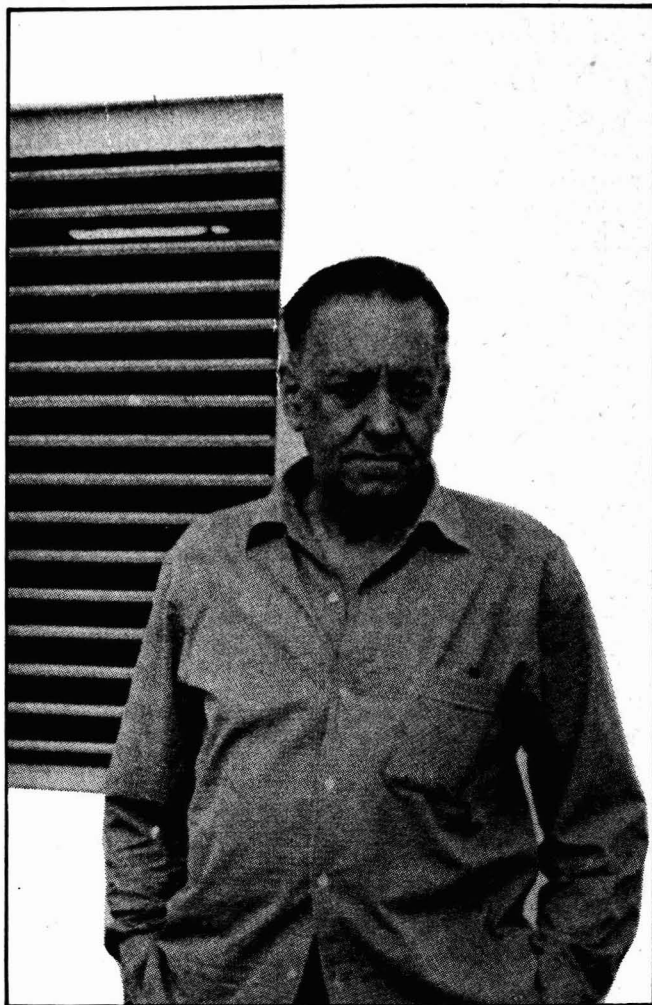
No cabe discutir aquí ni la viabilidad de las profecías de Mabilie, ni el valor científico de su teoría de las culturas. Pero vale la pena (re)identificar en sus profecías la coincidencia entre su perspectiva americanista y la de Carpentier. En el capítulo final de *Egrégore*, titulado: "Afloramiento 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), Mabilie anuncia el nacimiento del nuevo "egrégore" en México:

"Trois cents soixante années étant écoulées, les vainqueurs de l'Amérique sont amenés à demander asile aux peuples qui ont subis leurs assauts les plus meurtriers (...) Le Mexique où émerge encore dans un ciel flamboyant les anciens temples du soleil, où les races se sont mêlées à l'avantage de l'Indien régénéré, s'appête à accepter fraternellement la charge de mener à bien l'œuvre de renouveau (...). 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, por tanto, el "alba americana" que reúne las condiciones propicias para la realización del "Mito Inmenso" 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 *Egrégore*, Mabilie explica que el Nuevo Mundo propiciará la anulación de las antinomias y dualismos que disocian a los hombres y que permitirá la plenitud del soñado monismo, la unidad de espíritu y materia (EG, 185-6). Si recordamos que es la concepción monística la que preside la teoría de lo maravilloso en *Le miroir*, el "egrégore" 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

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 Henry 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 en el 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 vudú) —que interviene en la causalidad de los hechos históricos narrados en *El reino* tiene un equivalente en la cultura cubana (el ñañiguismo). Y, sin embargo, este último no ha sido explotado en su complejidad antropológica en la novela anterior; *Ecué-Yamba-Ó!* (1933). ¿Por qué pudo, entonces, la cultura haitiana proveer a Carpentier las bases para 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 declaraciones en entrevistas, esa experiencia se resiente aun de su contradictoria forma de aproximación al surrealismo. En el mismo Haití mágico, donde Carpentier identifica las esencias americanas, que habrían de justificar sus críticas al surrealismo, habían arribado, poco antes, dos conocidos personajes franceses, igualmente dispuestos a enaltecer los prodigios americanos. Uno de ellos es Mabilie, 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 vudú.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 Mabilie 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).

En cuanto al propio Breton, parece que su actitud ante las peculiaridades de Haití no fue menos comprensiva.²⁰ En sus conferencias seguidas 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 al vigoroso mensaje de Breton, dice Anna Bala-kian: "He extols the Haitian's power to amalgamate his African animism with the aboriginal voodoo cult and the best in Christian mysticism, capturing the asential forces of the three in a single potent vision of the unity of the material and the spiritual, of the affective and the rational, and producing a deepening sense of reality."²¹

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 Mabilie y Breton y la conferencia 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 prolongaciones 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— la que vista 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 Mabilie y a las teorías poética e histórica de este notable ensayista del surrealismo, provoca mucha perplejidad en el estudioso de su obra. Los mecanismos de esta censura pueden, acaso, ofrecer interesante material de reflexión sobre las conflictivas, y hasta dolorosas, relaciones entre el escritor latinoamericano y la cultura europea.

Notas

1. Emir Rodríguez Monegal. "Lo real y lo maravilloso en *El reino de este mundo*". En *Asedios a Alejo Carpentier*. ed. Klaus Müller-Bergh, pp. 101-132. Santiago de Chile: Universitaria, 1972; Klaus Müller-Berg. "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 Echeverría. *Alejo Carpentier: The Pilgrim at Home*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

2. Pierre Mabilie. *Egrégories ou la via des civilisations*. Paris: Jean Flory, 1938 (reedición: Paris: Le Sagittaire, 1977); *Le miroir du Marveilleux*. 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 merueilleux*. 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 camino", año VII, No. 1 (1948), pp. 79-90.

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

4. La amistad entre Mabilille y Carpentier aparece registrada en *Le miroir* (p. 201), donde el 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 Mabilille 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 Mabilille se trasladó 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, Mabilille 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.

5. T. Todorov en su *Introduction à 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. Alquié. *Philosophie du surréalisme*. Paris: Flammarion, 1977.

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

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

9. Carpentier va a Francia como exiliado 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.

10. Las observaciones de Mabilille sobre la relación mito/cuento, sobre el valor ontogénico 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 Psicología de Piaget. Más notable 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).

11. Cf. M. Nadeau. *Documents surréalistes*. Paris: Seuil, 1946, pp. 11-15. Suscriben el panfleto Ph. Soupault, p. Eluard, Breton y Aragon.

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).

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 González Echeverría, 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 Mabilille 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 de artículos para *Carteles*, del "Ocaso de Europa". En éstos comparece, entre otros motivos netamente mabilleanos, la teoría astrológica 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 Mabilille, véase más adelante.

15. El "discurso de las similitudes", que propugna Mabilille 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 Capellánias), 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 ciertas verdades europeas a las latitudes que son nuestras actuando a contrapelo de quienes, viajando contra la trayectoria del sol, quisieron llevar verdades nuestras a donde, hace todavía treinta años, no había capacidad de entendimiento 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 Mabilille, entre los latinoamericanos, puede comprobarse en el ensayo "El surrealismo entre el Viejo y en Nuevo Mundo", (1944), donde Juan Larrea recoge la teoría de los "Egrégores" para relacionar el surrealismo y América y, luego, corroborar el vaticinio de Mabilille (in *Del surrealismo a Machupichu*. 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 plus vieux (Martinique, Indiens, Mexique, Haïti) et du plus neuf des continents que le surréalisme accède à cet échelon supérieur de ses ambitions, courant la 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 Mabilille, en algunos trabajos posteriores a *Egrégores*, 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 socio-político de América vis à vis el europeo. (véase aquí la nota 2).

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 vudú difiere del testimonio del poeta surrealista. Según Carpentier, Breton estuvo a punto de desmayarse de espanto y exclamaba: "C'est horrible!" (Cf. entrevista a E. González Bermejo en *Crisis*, No. 30, oct. 1975, p. 43). Breton, que afirma haber estado con Mabilille 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, Maus of Surrealism*. New York: Oxford University Press, 1971, p. 181. Se ha considerado con cierta exageración, que el mensaje de Breton estimuló la acción revolucionaria, que poco después volcaría el gobierno haitiano. Cuanto a Mabilille, 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 Mabilille posteriormente utilizaría en *Le miroir*. (véase aquí la nota 19). Sobre la conferencia de Carpentier, dice Roberto González Echeverría: "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. Giacomani. New York: Las Americas Publishing Co., 1970, p. 21).