

01068

4



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras

*UN ACERCAMIENTO DE LOS MITOS DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS A LOS
MITOS DE LA NOVELA EL REINO DE ESTE MUNDO DEL ESCRITOR
CUBANO ALEJO CARPENTIER*



T E S I S
que para optar al grado de
MAESTRO EN LETRAS IBEROAMERICANAS
presenta
FRANCISCO LUIS PACHECO EHUÁN.

277144

2000



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Con cariño y amor para

Josefa Alma, Ezequiel y

Alma Ester.

INDICE

	Págs.
ABREVIATURAS	1
INTRODUCCIÓN	2
1. MARCO TEÓRICO	10
Notas a pie de página	34
2. MARCO HISTÓRICO	36
2.1. Los personajes históricos de <i>El reino de este mundo</i>	36
2.2. La influencia del vodú en los personajes de <i>El reino...</i>	54
Notas a pie de página	79
3. EL ANÁLISIS ESTRUCTURAL MÍTICO ENTRE CARPENTIER Y LÉVI-STRAUSS	82
Notas a pie de página	145
CONCLUSIONES	146
BIBLIOGRAFÍA	152

ABREVIATURAS

Los títulos de algunos libros, que se emplearon en esta investigación, fueron abreviados, puesto que los nombres son muy largos.

<i>Negros brujos.</i>	<i>Los negros brujos.</i>
<i>R., El reino.</i>	<i>El reino de este mundo.</i>
<i>Culto vodú, Culto.</i>	<i>Culto vodú y brujería en Haití.</i>
<i>Yamba-Ó.</i>	<i>Écue-Yamba-Ó.</i>
<i>P.H., Pasos hallados.</i>	<i>Pasos hallados en El reino de este mundo.</i>
<i>L. (Labat).</i>	<i>Viajes a las islas de la América.</i>
<i>El peregrino.</i>	<i>Alejo Carpentier. El peregrino en su patria.</i>
<i>El sistema, El sistema religioso.</i>	<i>El sistema religioso de los afrocubanos.</i>
<i>Análisis estructural.</i>	<i>Análisis estructural del relato.</i>
<i>Prolegómenos.</i>	<i>Prolegómenos a una teoría del lenguaje.</i>
<i>Diccionario.</i>	<i>Diccionario de Retórica y Poética.</i>
<i>Cultura afro.</i>	<i>Cultura afroamericana.</i>
<i>Mitos hebreos.</i>	<i>Los mitos hebreos.</i>
<i>Cantar.</i>	<i>El cantar de los cantares.</i>
<i>Problemas, Problemas de</i>	<i>Problemas de lingüística general I, II.</i>
<i>Lingüística I, II.</i>	
<i>El arpa.</i>	<i>El arpa y la sombra.</i>
<i>Recurso del método.</i>	<i>El recurso del método.</i>
<i>Tiempo I, II, III.</i>	<i>Tiempo y narración I, II, III.</i>

INTRODUCCION

Si en el presente trabajo se hizo un estudio estructural sobre los mitos de *El reino de este mundo* es porque se ha escrito poco sobre este aspecto. En primer lugar, porque no es frecuente ni sencillo hacer un estudio de tipo estructural lingüístico y antropológico, ya que se requiere de mucha pericia y conocimiento, tanto de un tema cuanto del otro. Caso concreto son los pocos trabajos que hay en torno a Alejo Carpentier que hablan del mito, pero sólo lo hacen desde una perspectiva de estudio socio-literario y no como un análisis del discurso lingüístico. Así que, por este motivo sentí la obligación de incursionar en este terreno donde la estilística y la antropología se tomarán de las manos y caminarán por el mismo derrotero. En segundo lugar, tampoco se había hablado de un acercamiento o comparación de los mitos levistraussnianos con los de *El reino*. Trabajo que a mi parecer ha sido interesante, porque la literatura hispanoamericana tiene una riqueza mítica de gran trascendencia social, y el estudio comparativo antropológico y lingüístico entre Lévi-Strauss y Carpentier abre una brecha en los estudios antropolingüísticos y semióticos.

Si a la pregunta de ¿cómo se mezclan los mitos con la realidad en la novela de *El reino de este mundo*? Podemos argumentar que el mito es capaz de mezclarse con la realidad por medio del **espacio de experiencia** que el escritor tiene con su cultura y con las tradiciones africanas. De modo que el espacio de experiencia (tradicionalidad) del escritor y el horizonte de espera (horizontes de expectativas) del lector o crítico se amalgaman en el presente continuo, cuyo resultado es la mezcla de los mitos de la novela con la realidad. Del mismo modo observamos que los mitos de Lévi-Strauss sí se parecen a los mitos de *El reino*, ya que los constructos lingüísticos, como el de las cabezas de cera, se correlacionan estructuralmente, muestran una antinomia mítica

y un paralelismo de correlación, así como ocurre en la lingüística estructural, pues la base importante de ésta son las funciones distributivas –nivel inferior--y las funciones integrativas –nivel superior --.

Así la correlación, oposición y paralelismo, que hay en las cabezas de cera, en la vida del negro Mackandal, y del mismo modo en Ti Noel, da como consecuencia un acercamiento entre el sistema mítico de Claude Lévi-Strauss y el conjunto mítico de la novela, por lo que se reafirma y comprueba la teoría del filósofo francés, la cual es: *Los mitos estructuralmente se parecen al sistema de la lengua.*

En la investigación se precisó que los mitos en la novela de *El reino*, según Mircea Eliade y Robert Graves, son hechos que ocurrieron en el pasado y que cada pueblo los va transformando y modificando de acuerdo con sus tradiciones, idiosincrasias y cultura.

Así, en la novela tenemos muchos mitos de tipo africano pero también de tipo hebreo. Los de tipo africano son: las cabezas de cera; de guerreros, que son cabezas de papel; las cabezas humanas, como la de Bouckman; las cabezas de la tripería, como las de ternero. Estos mitos son analizados desde las funciones o nudos y catálisis o complementos que son constructos lingüísticos menores. También se analizaron como indicios e informaciones que son constructos lingüísticos mayores.

Por otra parte, el mito hebreo marca una relación evidente analógica de Mackandal con Jesucristo, aunque se pudiera argüir lo contrario, pero el mito sí está presente en estos personajes. De la misma manera, en el estudio se encontró un isomorfismo de Cristo con Ti Noel, personaje antihéroe, en apariencia, de la novela.

Pues bien, el planteamiento más sobresaliente del mito de las cabezas de cera es la

correlación. Ésta se realiza en un plano superior (aunque también la antinomia y el paralelismo se encuentran en este plano) que algunos llaman el plano connotativo, sin embargo este plano aparece a menudo como una **etiqueta cómoda** que se aplica, dice Greimas, *a un saco repleto de preguntas embarazosas y se olvida demasiado a menudo que una connotación no es un simple efecto de sentido, sino que posee su estructura de signo y se integra, por tanto, en un lenguaje connotativo* (*Del Sentido II*, p.123).

Por ello la correlación, el paralelismo de correlación y la antinomia mítica, dicho de otra manera, son los mitemas que mencionan Lévi-Strauss en sus ensayos de *Antropología estructural*. Debido a esto es que la concepción mítica de los actantes carpenterianos puede variar de acuerdo al enfoque (espacio de experiencia y horizonte de expectativas del crítico) y de este modo el estudioso cambiará el cronotopo (lugar y tiempo) de los personajes, creyendo que así es. Sin embargo, si esto sucede, quiere decir que al crítico le falta experiencia, porque en cada escritor hay una línea marcada (estilo), y la de Carpentier está bien definida, la cual es: la búsqueda de sus raíces, es decir, los atavismos africanos. En atención a ello, siento que los objetivos que se plantearon sí se lograron alcanzar.

En el marco teórico se hicieron observaciones sobre la estructura de un mito. Por una parte, cómo lo plantean los psicoanalistas y ciertos etnólogos y, por otra, algunos estudiosos (Robert Graves y Mircea Eliade) enfocan al mito como un hecho cosmológico y natural, y Lévi-Strauss no queda a la zaga de estos investigadores, pues él dice que ésta es la forma correcta de analizar el mito. Ahora bien, si alguien quiere afirmar que la mitología es un reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales, el tal cae en una filosofía huera y no es más que un simple y un sofista; en realidad, el mito es más que eso. Así el mito, por reflejar el origen de las cosas

(cosmología y naturaleza), se constituye en un lenguaje rico y complejo como el sistema de la lengua.

Por ello, Claude Lévi-Strauss hace un estudio estructural del mito, y éste dice que por ser un lenguaje posee constructos lingüísticos, que él los denomina mitemas. Por lo tanto, en este capítulo se hace referencia al mito winnebago y se analizan los mitemas o constructos lingüísticos desde una perspectiva antinómica. La oposición entre vida parcial y muerte parcial, vida total y muerte total. La antinomia también se refleja en la vida parcial que representa el bien y la vida total que es el mal.

Por otro lado, también se planteó la correlación y el paralelismo que hay en la *Gesta de Aishish*. La hija correlaciona con la madre, pues una y otra son ogresas; la hija con la sobrina, las dos son incestuosas; el tío correlaciona con el sobrino, los dos son seducidos; y por último, el tío y la tía tienen correlación con el sobrino y la sobrina, ya que los primeros son incestuosos virtuales, mientras que los segundos son en el acto.

En el siguiente capítulo se habla de los actantes históricos de *El reino* y del vodú. En primer lugar aparece Lenormand de Mezy que aunque es personaje anacrónico en la novela no deja de ser histórico, puesto que él murió antes de la sublevación negra (1791). Sin embargo, Carpentier en la novela le otorga una vida longeva.

Por otra parte, Mackandal es uno de los héroes en la narración; Luis Palés Matos en *Canción festiva para ser llorada* lo recuerda: *Mackandal bate su gongo en la torva noche haitiana*. Históricamente es un agente narrativo importante en Carpentier, pues deja una secuela de muertes por medio de sus conocimientos herbolarios que aprendió en la selva del África y los perfeccionó cuando se convirtió en cimarrón. Es posible que este personaje cuando llegó a América ya era brujo, por tal motivo conocía los secretos esotéricos de los grandes loas (espíritus

o genios protectores). El 20 de enero de 1758 es llevado a la hoguera por seductor, profanador y envenenador.

De Henri Christophe, en el capítulo segundo, sobresale su carácter versátil. Los avatares que el agente narrativo tuvo que pasar hasta constituirse en gobernante y rey se debió a su inconstancia de sentimientos. Históricamente, cuando el general Leclerc llega a la isla, le hace la guerra; sin embargo cede en su propósito y se alía a él. Esta actitud veleidosa hace que traicione sus más nobles principios y principalmente a sus amigos (Pétion, Clairveaux y Dessalines). Por consiguiente, el hombre timorato que poseía el rey negro lo lleva hasta la muerte, pues en octubre de 1820 se da un balazo en el pecho.

En la parte que corresponde al vodú se menciona a Solimán, Paulina Bonaparte, Henri Christophe, Mackandal y Ti Noel, aunque los principales son los dos últimos.

De Mackandal se dice que su brujería (vodú) la aprendió en el África porque supuestamente era de linaje escogido de ese continente, y al pertenecer a la nobleza, quizá, tenía que involucrarse en conocimientos esotéricos. Realiza una cadena de envenenamientos en contra de los blancos, hecho que Carpentier utiliza para metaforizar el veneno con la cobra africana.

Por otro lado, de Ti Noel se habla de toda su trayectoria expectativa y actuante, como peón y brujo. Al final observamos que se convierte en orisha o espíritu protector y pasa al mundo cíclico el mito africano.

De Paulina se expresa que es una transgresora de las costumbres y ritos africanos, puesto que ella es europea, por consiguiente, recibe su justicia literaria por haberse involucrado en formas de vida ajena a su manera de ser.

De la misma manera, Henri Christophe recibe al final de la narración su justicia literaria, porque él siendo africano trocó sus costumbres y ritos por las formas y liturgias europeas; por lo tanto los vodúes lo castigaron. En cambio Solimán, el vasallo de Paulina, sale librado de la furia

vengativa y deletérea de los genios o dioses africanos, pues él, al sentir el castigo, reconoce su error y decide invocar a Legba Carrefour para que le abra las puertas de regreso a Santo Domingo.

En el último capítulo, que en efecto es el análisis de los haces de relaciones, constructos lingüísticos o mitemas, se plantearon los postulados del máximo exponente del estructuralismo lingüístico, Louis Hjelmslev. Si así se hizo el trabajo, fue porque necesariamente Claude Lévi-Strauss tuvo que leerlo y no sólo a él, sino a otros lingüistas. Con base en ellos pudo fundamentar su *Antropología estructural*, estudio cuyo análisis es netamente lingüístico con enfoque al estructuralismo.

Así, los mitos de las cabezas se confrontaron desde el plano del relato y el correlato, según Hjelmslev; según Lévi-Strauss desde el plano inferior y superior (constructos lingüísticos o mitemas). Por consiguiente, se confrontaron estos mitos desde el punto de vista antinómico.

También se hizo un estudio estructural del mito en Mackandal y se pudo determinar que en este mito hay costumbres hebreas y africanas. Claramente se aprecia el relato, correlato y la antinomia.

Ahora bien, para finalizar el capítulo le di bastante importancia al actante antihéroe de la novela, Ti Noel; y lo consideré como un contrapunto del capítulo del trabajo de investigación, porque en realidad se lo merece, ya que es protagonista en la narración, espectador y por su carácter de rey y dios mereció que le diera su importancia. Pues en realidad, Carpentier así lo coloca. Su juventud, sus mutaciones zooantrópicas y su vejez hacen de él un agente narrativo *sui generis*.

Ya se vio que, al atribuir un estatuto formal a los
conceptos de actante y transformación
-condición para la instauración de su sintaxis., la
semiótica de la acción no hizo más que desplazar
la problemática de los contenidos semánticos,
descargándose de ellos y remitiéndolos a la noción
de estado. Ahora bien, desde la perspectiva del
sujeto actuante, el estado es, o bien el resultado
final de la acción, o bien su punto de partida...

Algirdas Julien Greimas, *Semiótica de las pasiones*,
p. 14.

KRISEON MEN PROTISTA YENOS.

Ciertamente el origen de lo expuesto

brilla.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

¿Cómo se mezclan los mitos con la realidad en la novela *El reino de este mundo* del cubano Alejo Carpentier?

¿De qué forma los mitos de Claude Lévi-Strauss se parecen a los de la novela de Alejo Carpentier?

¿Qué tanto sus unidades constitutivas mayores | constructos lingüísticos | se correlacionan, oponen y muestran un paralelismo en el lenguaje mítico?

HIPÓTESIS

Si esta correlación, oposición y paralelismo se da en el *Reino de este mundo*, se obtendrá entonces un acercamiento entre el sistema mítico de Claude Lévi-Strauss y el conjunto mítico de la novela, reafirmando y comprobando así la teoría de éste: de que los mitos estructuralmente se parecen al sistema de la lengua.

OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

- 1.- Precisar o determinar qué es el mito en la novela de Alejo Carpentier.
- 2.- Mencionar los mitos más importantes en esta novela del Caribe.
- 3.- ¿Qué diferencia hay entre los mitos americanos que menciona Claude Lévi-Strauss y los mitos afroantillanos propios de la novela?
- 4.- Demostrar que la concepción mítica de los personajes carpenterianos puede cambiar de acuerdo al cronotopo [lugar y tiempo], ya que estos héroes están determinados por el entorno social y el momento histórico que viven.

JUSTIFICACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

El presente trabajo tendrá una proyección de tipo estructural antropológico sobre los mitos afroantillanos, que hasta el momento en la literatura -el trabajo de los mitos en forma antropológica y sobre todo estructural- casi no se ha estudiado. La literatura iberoamericana es rica en conceptos míticos, por ejemplo, en Gabriel García Márquez | colombiano |, su obra está llena de conceptos míticos que afloran desde que abrimos las páginas de sus novelas o cuentos; de igual manera la del guatemalteco Miguel Angel Asturias; del venezolano Rómulo Gallegos; la del clásico mexicano Juan Rulfo y, sin pecar de omisión, la obra del escritor José Revueltas.

1. MARCO TEORICO

En la novela de Alejo Carpentier *El reino de este mundo* se perciben costumbres propias del Caribe, que el escritor logra plasmar con maestría; dentro de estas costumbres logramos aprehender un lenguaje rico de interpretaciones que Vladimir Propp bien pudo incluir en la *Morfología del cuento*. Lenguaje lleno de mitos, con significaciones y significantes. Propp se hubiese regocijado, si hubiera incluido fragmentos de *El reino de este mundo* en el capítulo *Las transformaciones de los cuentos maravillosos*; porque la novela de Carpentier sigue este modelo de análisis, puesto que su teoría es una crónica de lo real-maravilloso. El estudio que pretendo hacer es plantear de una forma descriptiva las relaciones de estructura mítica que plantea Claude Lévi-Strauss en su *Antropología estructural* con relación a esta novela.

¿Para comprender qué es un mito, es necesario optar entre la simpleza y el sofisma?

JUSTIFICACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

El presente trabajo tendrá una proyección de tipo estructural antropológico sobre los mitos afroantillanos, que hasta el momento en la literatura -el trabajo de los mitos en forma antropológica y sobre todo estructural- casi no se ha estudiado. La literatura iberoamericana es rica en conceptos míticos, por ejemplo, en Gabriel García Márquez | colombiano |, su obra está llena de conceptos míticos que afloran desde que abrimos las páginas de sus noveles o cuentos; de igual manera la del guatemalteco Miguel Angel Asturias; del venezolano Rómulo Gallegos; la del clásico mexicano Juan Rulfo y, sin pecar de omisión, la obra del escritor José Revueltas.

1. MARCO TEORICO

En la novela de Alejo Carpentier *El reino de este mundo* se perciben costumbres propias del Caribe, que el escritor logra plasmar con maestría; dentro de estas costumbres logramos aprehender un lenguaje rico de interpretaciones que Vladimir Propp bien pudo incluir en la *Morfología del cuento*. Lenguaje lleno de mitos, con significaciones y significantes. Propp se hubiese regocijado, si hubiera incluido fragmentos de *El reino de este mundo* en el capítulo *Las transformaciones de los cuentos maravillosos*; porque la novela de Carpentier sigue este modelo de análisis, puesto que su teoría es una crónica de lo real-maravilloso. El estudio que pretendo hacer es plantear de una forma descriptiva las relaciones de estructura mítica que plantea Claude Lévi-Strauss en su *Antropología estructural* con relación a esta novela.

¿Para comprender qué es un mito, es necesario optar entre la simpleza y el sofisma?

Algunos consideran que cada sociedad manifiesta en sus mitos sentimientos tales como el amor, el odio o la venganza. Para otros, los mitos constituyen fenómenos astronómicos o meteorológicos. Pero las sociedades no se oponen a aceptar ideas positivas, aunque a veces adoptan interpretaciones falsas, lo que causa formas de pensar oscuras y complicadas. Por esto, los psicoanalistas y ciertos etnólogos quieren reemplazar las interpretaciones cosmológicas y naturalistas por otras tomadas de la psicología y sociología, y así tergiversan el sistema mitológico, volviendo las cosas demasiado fáciles. Por ejemplo, si un sistema mítico le concede un lugar importante a una abuela proterva, estos interpretarán que las abuelas en tal sociedad muestran una actitud hostil hacia sus nietos; entonces la mitología será considerada un reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales. Ahora, si la observación contradice la hipótesis, se formulará al instante que la finalidad de los mitos es el de mostrar sentimientos reales pero reprimidos. Sea cual fuere la situación real, sólo la dialéctica que muestra la verdad o que gana cualquier evento, dará el significado adecuado. Por lo tanto, deduzco que los simples y los sofistas son los psicoanalistas y etnólogos.

Claude Lévi-Strauss plantea que reconozcamos más bien que el estudio de los mitos nos conduce a comprobaciones contradictorias, ya que estos son contingentes, pues en un mito todo puede suceder; de aquí su contingencia y su reproducción con los mismos caracteres y, con frecuencia, con los mismos detalles en diversas regiones del mundo. Es por esto que de un extremo de la tierra al otro, los mitos se parezcan tanto, pero por su **carácter contradictorio**; y esta **contradicción** es semejante a aquella que descubrieron los primeros filósofos que se interesaron por el lenguaje, pues comprobaron que en cada lengua algunos grupos de sonidos correspondían a determinados sentidos. Sin embargo, estos estudios fueron inútiles, ya que los

mismos sonidos se encuentran en otras lenguas, aunque ligados en sentidos diferentes. El problema de esta **contradicción** fue resuelto el día en que se percibió que la función significativa de la lengua **no va aunada** directamente a los sonidos mismos, sino a la manera en que los sonidos se encuentran **combinados entre sí**.

En la actualidad hay teorías confusas respecto a la mitología. Para Jung existen significaciones precisas ligadas a ciertos temas mitológicos. Hay que tener mucho cuidado en esto, porque incurriríamos en el error de los filósofos del lenguaje que estuvieron persuadidos mucho tiempo de que los diversos sonidos tenían una relación estrecha con tal o cual sentido; así las vocales abiertas podrían formar nombres de objetos mayores, voluminosos o pesados; o de los psicoanalistas y etnólogos que quieren reducir los mitos al simple hecho social (estructura social y relaciones sociales) como el de la abuela malvada.

Es clara, sin embargo, la antinomia o contradicción del mito, pues para obtener una **ley de estructura**, el lingüista analiza los fonemas en elementos diferenciales, que pueden ser posteriormente organizados en uno o varios **pares de oposiciones**, así como lo plantea en su libro Emilio Alarcos Llorach:

49 Resumen.- Las oposiciones y rasgos diferenciales fonemáticos pueden ser los siguientes::

- 1) Vocálico/no vocálico.
- 2) Consonántico/no consonántico. (Basados en el diferente generador de la onda y en la falta o presencia de barrera en el canal bucal).
- 3) Denso/difuso. (Basado en la proporción de las magnitudes de las cavidades bucal y faríngea).
- 4) Grave/agudo.
- 5) Bemolizado/normal
- 6) Sostenido/normal. (Basados en el timbre del resonador bucal, único o dominante). |...|¹

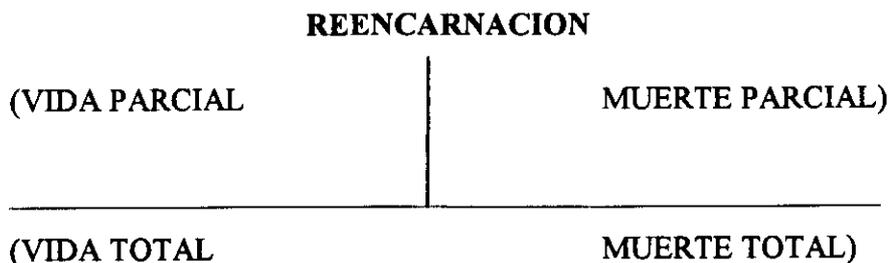
para explicar mejor esta antinomia de los mitos, explicaré un mito winnebago:

Son dos amigos que reencarnaron o el origen de la vela de las cuatro noches. Narra cómo el hijo de un jefe y su mejor amigo realizaron el plan de inmolar sus vidas por el bien de la comunidad. Después de sus muertes sufrieron algunas pruebas en el mundo escatológico y hasta que al fin llegaron a la presencia del creador (Earthmaker), quien les concedió regresar a esta vida e instalarse entre sus parientes y sus amigos. La idea de esta narración es evidente; ya que el hijo del jefe y su amigo se casaron, tienen una vida lograda, pero no están conformes porque se sienten deudores hacia sus conciudadanos. El mito cuenta que parten a la ventura, pero con la idea de sacrificarse y a la vez con un objeto utilitario; es entonces cuando caen en una emboscada planeada por sus enemigos que anhelan vengarse de la derrota anterior. Es así como se constituyen en héroes, porque ofrendan su vida inconclusa en beneficio de sus compatriotas, pues la teoría indígena dice que los padres de una persona muerta pueden solicitar a los espíritus que repartan entre ellos la parte que el difunto no consumió. Sin embargo la teoría va más allá, ya que si el héroe del mito renuncia al resto de su vida dejándose matar por sus enemigos, la parte de vida del héroe se reparte entre los individuos de su comunidad. La vida entera o lograda no es renovable, en cambio la vida corta del héroe, si es. Los dos héroes han buscado la muerte por el bien de su pueblo, pero resucitarán y continuarán en su vida cotidiana [es decir, en lo mismo que hacían antes de morir]; esta resurrección seguirá un ciclo indefinido de transferencias en la misma vida de los personajes, sin embargo hay una condición para que las almas de los héroes puedan triunfar, y esto es: no pensar en su propia suerte, sino en la de sus compatriotas que continúan con vida. Claude Lévi-Strauss afirma que:

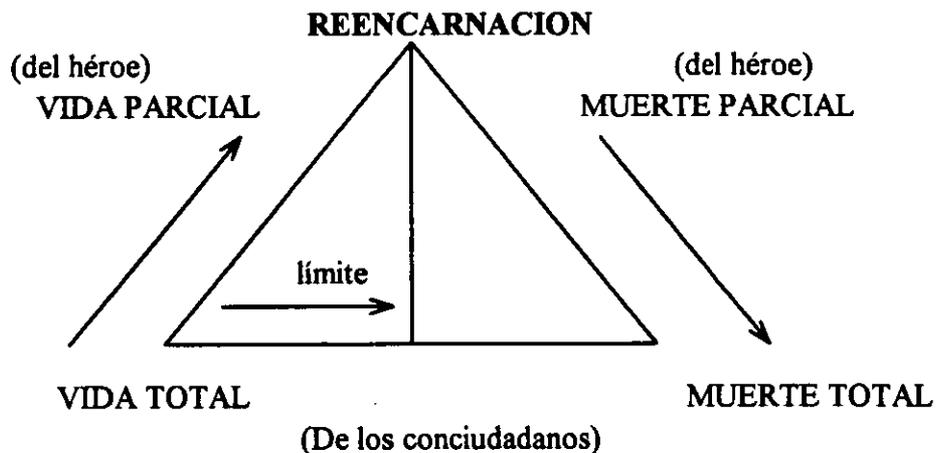
En la raíz del mito se descubre pues, como dirían los lingüistas, una doble oposición. Primero entre destino ordinario y destino heroico; el primero aprovecha el derecho a una vida plena y entera pero no renovable; el otro lo pone en juego para beneficio del grupo. La segunda oposición se establece entre dos clases de muerte, la una definitiva y, por así decirlo, uniforme, con todo y que comprenda una promesa de

*inmortalidad en el más allá; y la otra periódica marcada por idas y venidas entre este mundo y el otro [...]*²

En el siguiente esquema es más fácil observar la oposición entre la **vida y muerte**; por una parte está la reencarnación con una **vida parcial** en oposición a una **muerte** de semejante naturaleza y por otro lado se encuentra la **vida lograda o plena** en oposición a una **muerte** de similar carácter:



El resumen del mito es el siguiente: quien anhela una vida completa, tendrá una muerte completa y quien renuncia a la vida plena adquirirá dos premios; por un lado, aumentará la vida total de sus conciudadanos y, por otro, obtendrá indefinidamente una serie de vidas parciales y muertes parciales, que forma una especie de triangulación o sistema triangular: vida plena de sus conciudadanos, gracias a la vida parcial del héroe, que a la vez se convierte en muerte parcial de éste; y esta muerte (del héroe) aunque aumenta la vida de sus amigos y ciudadanos, convierte a ésta en una muerte total:



La barra límite de la antítesis (barra antitética) es la que separa la doble significación de la función en los personajes míticos. Vladimir Propp en la *Morfología del cuento* en el capítulo de *Las asimilaciones. La doble significación morfológica de la misma función*, postula que un personaje puede tener una doble significación morfológica dentro de una misma función, y en el mito los que hacen la función son los héroes. La función es la aventura guerrera. Por una parte, la **primera significación** es que los héroes le conceden más vida a sus compatriotas (por el bien de su pueblo, pues se sienten deudores) a cambio de sus cortas vidas. En esta parte, la significación es el beneficio o, es decir, el aumento de vida de los ciudadanos. Por otra parte, la **segunda significación** del mito winnebago es que los héroes condenan a sus compatriotas a una muerte total (por la ambición de estos de querer obtener del hijo del jefe y de su amigo la cuota o tajada de vida que les correspondía en su existencia entera) con todo y que existe (y crean o comprendan) una promesa de la vida eterna. Es evidente que la teoría indígena enseña que a cada persona le corresponde una cantidad determinada de años de vida y de experiencias terrenales y, al no consumirlas los protagonistas del mito, es obvio que la parte de vida de los héroes pasa a ser de los amigos y ciudadanos. En realidad **todo estuvo planeado** y efectuado por sus amigos guerreros para que los jóvenes sobresalieran en la primera batalla (descollaran) y así se erigieran en personajes famosos; la verdad es que sus compatriotas **fueron responsables** directamente de la muerte parcial de los actantes. En esta segunda parte, la significación es *la ambición* o muerte completa de los individuos del pueblo.

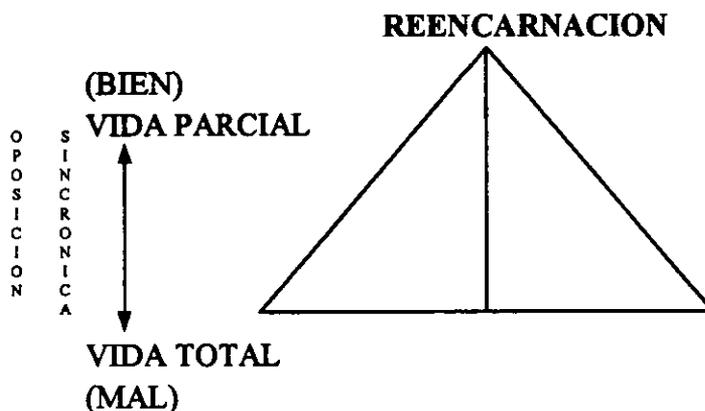
La doble oposición es patente en este mito winnebago como lo he explicado. *La vida* en abundancia se opone a *la muerte* completa (muerte infinita), no hay que confundirla con la muerte eterna del cristianismo, pues en ésta se condena o glorifica el alma para siempre en la otra vida (*in*

aeternum), y en la muerte del mito se condena al cuerpo (cese total de vitalidad) en la tumba.

En la parte izquierda de la barra antinómica que comprende la vida, hay también otra oposición entre *vida parcial* y *vida total* que el antropólogo y filósofo Claude Lévi-Strauss las nombra como *destino ordinario* y *destino heroico* que no dejan de ser las dos, si se puede aplicar el término, una vida en abundancia; tanto para los héroes que viven varias vidas (o reencarnan), como para sus compatriotas, los cuales prolongan su vida por medio de los protagonistas.

En la derecha del límite antinómico se aprecia la oposición entre la *muerte total* y la *parcial* que no dejan de tener también su grado superlativo como las dos vidas; pues mientras la muerte de los personajes raya en los límites de muertes en exceso (constantes, periódicas o muchas muertes), la muerte de los compatriotas llega al extremo, pues sus cuerpos de la tumba no pasarán (infinitud de años).

De la vida parcial podemos decir que la significación *es el bien*; evidentemente que los héroes se sentían deudores con su pueblo y decidieron sacrificarse (para *bien* del pueblo); en la vida total de los compatriotas, la significación morfológica contraria *es el mal*, ya que sus compañeros planearon, por maldad, constituirlos héroes, pues tarde o temprano son los primeros que mueren en una batalla (la ambición de los amigos los lleva *a la maldad*, pues únicamente estos son los responsables de la muerte de los jóvenes).



Sin embargo, en la parte izquierda de la pirámide podemos observar que la significación morfológica entre *el bien* y *la ambición* no solamente se puede leer en el mito de una forma diacrónica (de izquierda a derecha, de vida a muerte), sino también de una manera *sincrónica* (de arriba abajo, de vida parcial a vida total) y desde luego, esta *doble significación* morfológica sincrónica tiene una traza antinómica completamente. Claude Lévi-Strauss afirma que:

[...] dos *relaciones contradictorias* entre sí *son idénticas*, en la medida en que cada una es, como la otra, contradictoria consigo misma. Esta manera de formular la estructura del pensamiento mítico tiene sólo un valor de aproximación, pero basta por el momento.³

Ahora explicaré un poco el planteamiento que Lévi-Strauss hace de los mitos cuando se refiere a la dimensión *diacrónica* y *sincrónica*, para que cuando analice *El reino de este mundo* haya más claridad con relación a este tema.

Quiero aclarar que el mito es una unidad lingüística y, como tal, está formada por unidades constitutivas, las cuales intervienen en la estructura del relato mítico (en la lengua estas unidades son los fonemas, morfemas o semantemas) y conservan, como lo hacen los semantemas con los morfemas y estos con los fonemas, una relación combinatoria de estrechez estructural; sin embargo, estas unidades difieren de la precedente por un grado más alto de complejidad. Es por esta razón que los elementos del mito son los más complejos de todos, por la cual deba llamarseles *unidades constitutivas mayores*; por tanto, estas unidades no son asimilables ni a los fonemas, morfemas y tampoco a los semantemas, ya que se establecen en un nivel más elevado.

En primera parte, para el antropólogo francés, las *verdaderas unidades constitutivas del mito no son relaciones aisladas*, sino *haces de relaciones* y sólo cuando se combinan estos conjuntos *las unidades constitutivas adquieren una función significativa*, pues el mito tiene siempre un sentido. En segunda parte, *el mito pertenece al orden del lenguaje*, del cual forma

parte integrante, ya que el lenguaje, en la forma como es utilizado en el mito, presenta características específicas. Y por último, estas propiedades únicamente pueden ser buscadas por arriba del nivel acostumbrado de la expresión lingüística; éstas tienen *su naturaleza más compleja* que aquellas que se encuentran en cualquier expresión de tipo lingüístico, ya sea trivial o poético; ahora bien, el mito se diferencia de estas expresiones lingüísticas porque su sustancia radica en la historia relatada y no en la sintaxis, la narración o el estilo. Con la poesía es todo lo contrario, su lenguaje es difícil de traducir a una lengua extranjera, en cambio el valor del mito (como lo que es, un mito) persiste aun sea una pésima traducción, precisamente por la calidad de su sustancia y a pesar de que no conozcamos la cultura y la lengua de donde se haya recogido el mito; éste, por ser un lenguaje, *opera en un nivel muy elevado y cuyo sentido logra despegar (...) del fundamento lingüístico sobre el cual había comenzado a deslizarse.*

Claude Lévi-Strauss determina que para poder reconocer y aislar estas unidades constitutivas es necesario buscarlas en el plano de la frase. Cuando Ferdinand de Saussure distinguió entre la lengua y el habla, mostró que el lenguaje ofrecía dos formas fundamentales: una estructural y otra estadística. La lengua pertenece a un plano reversible, mientras que el habla al irreversible. La primera pertenece a la dimensión diacrónica y el otro a la sincrónica, ya que los dos (lengua y habla) se refieren al plano temporal; de igual manera el mito se inclina por éste y combina las características de los otros dos.

El mito se referirá siempre a acontecimientos pasados; Mircea Eliade dice *que tratan de los orígenes del mundo, el mito se refiere siempre a una "creación", el mito rememora brevemente los momentos esenciales de la Creación del mundo; algunos mitos, sin embargo, evocan ya la creación, ya la recreación y el origen no se encuentra únicamente en un pasado*

mítico, sino también en un porvenir fabuloso; por lo tanto, el mito tiene un valor intrínseco que proviene de estos sucesos ya ocurridos en cierto período del tiempo y esto hace que dichos acontecimientos revelen una estructura permanente. Es evidente que dicha estructura es el período del tiempo mítico: el pasado, el presente y el futuro; por medio de la cual la diacronía y la sincronía se harán patentes en el relato de esta misma naturaleza.

Por consiguiente, las relaciones diacrónicas que provienen de un mismo conjunto o haz puede ser que estén separadas por medio de intervalos, pero podemos agruparlas y combinarlas, pues de esta manera se organizaría *el mito en función de un sistema de referencia temporal de un nuevo tipo*, es decir, se formarían grupos (que tengan sujeto y predicado) u oraciones disponiéndolos en columnas, que Lévi-Strauss los ha llamado mitemas (constructos lingüísticos) o grandes unidades constitutivas:

[...] Un constructo es la "estructura" (de la lengua, de la frase, de la palabra, del significado, etc.): tiene que explicar las relaciones/dependencia "más profundas", no accesibles a la observación directa. 4

El antropólogo francés pone un ejemplo musical. Es una partitura sinfónica hay dos ejes: uno horizontal y el otro vertical. En el horizontal o diacrónico se leerá la partitura de izquierda a derecha y una hoja o partitura tras otra, y en el otro eje o sincrónico se lee por lógica de arriba abajo; es decir, las notas colocadas en cada línea del eje vertical formarán en cada una de éstas una unidad constitutiva mayor, un haz de relaciones o un constructo lingüístico.

A continuación pongo el esquema de Claude Lévi-Strauss con relación al mito de Edipo:

Cadmo busca a su
hermana Europa,
raptada por Zeus

Cadmo mata al
dragón

Los espartanos se
exterminan
mutuamente

Lábdaco (padre de *Layo*) =

Edipo mata a su
padre Layo

(*cojo*) (?)

Layo (padre de Edipo) =

(*torcido*) (?)

Edipo inmola a la

Esfinge

Edipo = *pie-hinchado* (?)

Edipo se casa con
Yocasta, su madre

Etiocles mata a su
hermano Polinices

Antígona entierra a
Polinices, su
hermano, violando la
prohibición

El esquema de Lévi-Strauss tiene cuatro columnas y cada una agrupa varias relaciones pertenecientes a un mismo *haz*. Comenta el antropólogo: *Si tuviéramos que relatar el mito, no tendríamos en cuenta esta disposición en columna, o sea el sistema sincrónico, y por causa obligada leeríamos las líneas de izquierda a derecha y de arriba abajo. Pero si tratáramos de comprender el mito, se haría la lectura de la misma forma, solamente que una mitad del plano diacrónico; (es decir de arriba abajo, que comprende de igual manera el sincrónico, así como éste comprende, en parte, la mitad del diacrónico) perdería su valor funcional y la lectura se haría de izquierda a derecha, una columna tras otra, tratando a cada columna como un todo.*

En la primera columna, es decir, la de izquierda, son constructos lingüísticos concernientes

a parientes consanguíneos. En la segunda columna, es la misma relación de parentesco, pero subestimadas o desvalorizadas. La tercera se trata de monstruos vencidos por héroes. La cuarta requiere de precisiones, sin embargo notamos en esta columna la sincronía por el carácter común que poseen los personajes en sus nombres, pues estos evocan una dificultad para caminar y le dan a cada mitema significaciones supuestas.

En la tercera columna, los monstruos son destruidos, causa primordial para que los hombres puedan nacer de la tierra; por lo tanto, el segundo mitema reafirma al primero, y así descubrimos que esta columna se refiere a la autoctonía del hombre (porque el hombre los vence).

En la cuarta columna el sentido es semejante, porque en mitología el hombre, cuando nace sobre la tierra, presenta incapacidad o torpeza para caminar (recordemos el significado de los nombres); por lo tanto, la peculiaridad de la cuarta columna será la persistencia de la autoctonía humana. Así como la tercera y la cuarta columnas presentan relación de estrechez estructural, de igual manera la primera y la segunda columnas conservan la misma relación significativa.

Por último, Claude Lévi-Strauss maneja paralelamente a la antinomia mítica (oposición) la palabra correlación y paralelismo. En sus mitológicas (*De lo crudo a lo cocido*, *De la miel a las cenizas*, *El origen de las maneras de mesa*, *El hombre desnudo*), constantemente hace énfasis de estos dos términos. Es claro que en sus análisis siempre se inclina a la oposición, la correlación y el paralelismo, porque compara los mitos de América tropical con los de la región septentrional; ya que, tanto unos como otros, se parecen en ambos hemisferios, pues existen versiones paralelas de los mitos, tanto en el hemisferio boreal como en el austral. Lévi-Strauss dice que no busca *el por qué sino el cómo de estos parecidos*. Es por esto que ese planteamiento va enfocado a la correlación y paralelismo del sistema mítico, por lo que, definiré la palabra correlación:

- Semánticamente: La Academia Española de la Lengua expresa que es una *analogía o relación recíproca entre dos o más cosas*.
- Lingüísticamente, se refiere más bien al aspecto de estructura, y es lo que pretendo hacer en la novela de Carpentier. Un ejemplo concreto es el que expone Dámaso Alonso, pero en la poesía:

|---| cuando Góngora dice un soneto:

Ni en este monte, este aire, ni este río
corre fiera, vuela ave, o pece nada

bien vemos que es lo mismo que si dijera: '*ni en este monte corre fiera, ni en este aire vuela ave, ni en este río nada pez*'. Cuando se usa este procedimiento decimos que hay *correlación*, y la poesía la llamamos correlativa. Una poesía de este tipo tiene correlación entre los miembros que resaltamos, aislándolos:

monte	aire	río
corre fiera	vuela ave	nada pece

Si los elementos de la primera línea los designamos por A, y a los de la segunda por B; y si a los de cada columna les damos un subíndice (1, 2, 3) podemos representar esa correlación por:

A1	A2	A3
B1	B2	B3

A cada línea la llamamos una pluralidad (o pluralidad de correlación).⁵

Es obvio, sin embargo, que no se refiere a construcciones míticas la cita, pero desde el punto de vista estructural es aceptable y viene a cuento porque Lévi-Strauss maneja así la correlación.

En segundo término, para entender mejor la correlación en el mito, ejemplificaré en la *Gesta de Aishish* que pertenece a la tribu Klamath: Una india de la tribu, madre de varios hijos, entre ellos una hija rubia (cabellera roja), se casa con un indio que vivía al nordeste del lago Klamath. La muchacha muy a menudo volvía y visitaba a la familia, pues estaba enamorada de su hermano menor, y siempre pedía que éste la acompañara de regreso a su casa. En una ocasión decidieron acampar en el camino; por la noche, la mujer se deslizó en la yacija (lecho) de su joven

hermano cuando él estaba durmiendo. El muchacho se despertó y se contrarió al hallarla junto a él, éste se levantó sin hacer ruido, en su lugar coloca una rama gorda, regresa al pueblo y narra el suceso a su madre, quien augura las peores calamidades. Ya estaba alto el sol cuando despertó la mujer; iracunda por verse abandonada, provocó un gran incendio que se extendió y consumió a sus hermanos y sus esposas, más no a su madre, a la cual quiso perdonar. Hurgando en las cenizas, la vieja encontró el cadáver de Esturnela, una de sus nueras que, encinta, había cuidado resguardarse el vientre de bajo de un mortero. La suegra rescata dos niños (niño y niña) de la espalda de Esturnela que estaba deshecha por la acción del fuego; presiente que la niña sería el vivo retrato de su tía perversa y opta por juntar a los infantes con resina, convirtiéndolos en un ser único, con dos cabezas, de sexo masculino. Luego le recomienda al chico que jamás se incline para ver su sombra, ni que, tampoco, dispare una flecha al cielo.

Al crecer, el niño sospecha un misterio en torno suyo; un pájaro chillón, el chorlito Kildir (*Charadrius vociferus*), lo convence de que dispare al aire. La flecha cae verticalmente y separa a los niños. El chico se queda sorprendido de hallar a una niña a su lado, la cual le revela que es su hermana. Al volver a la cabaña la abuela tiene que resignarse ante lo consumado. La muchacha acompañaba siempre a su hermano a cazar y lo hostigaba constantemente con preguntas: - ¿Quiénes somos?-, - ¿por qué no tenemos ni padre ni madre?-, -¿Por qué llora sin cesar nuestra abuela?-, -¿Por qué vivimos así?-, -Interroguemos al sol, y disparemosle si no quiere contestar. De esta manera la muchacha atraviesa con una flecha, la mejilla del sol. El astro herido convino en hablar si le sacaban la flecha; en efecto, narra como la tía los había dejado huérfanos y les descubre el lugar donde aquélla vivía a la orilla de un lago. Al llegar el invierno, la hermana quiso ir al lago con su hermano, bajo pretexto de pescar con antorcha. Su pesca era abundante cada noche, pues

regresaban con pescado y aves acuáticas. Al fin escucharon el grito de la tía asesina, pero, la abuela lo escuchó también y presintió que algún día hallaría la cabeza cortada de su hija. Tal premonición sucedió, en efecto, para su mayor desconsuelo, pues quería a su hija aunque hubo exterminado a los suyos. Los jóvenes decidieron huir por el hogar (chimenea) de la cabaña, temiendo la cólera de la vieja. Sin embargo, antes de marcharse, le suplicaron a todos los utensilios domésticos que no los delatasen y taparon con brasas el agujero que abrieron para escapar, aunque les faltó advertir a la lezna (herramienta de zapatero), la cual informó a la abuela por dónde habían huido los nietos; así que, de inmediato se puso a perseguirlos. Los muchachos le llevaban varios días de ventaja a la abuela, los chicuelos estaban cazando y el joven perdió una flecha en un árbol; él rogó a su hermana que fuera por ella, pero la mozuela se negó, hasta que éste le aclarase el parentesco entre ambos. Entonces, el joven empezó a enunciar:

-¿Eres mi hermana?- No. -¿Mi tía?- No. Y así sugirió todos los grados, uno detrás del otro, pero la chica los rechazaba, hasta que el mozuelo pronunció la palabra esposa y ésta convino, en efecto, que así era. Vivieron como esposos, a pesar de ser hermanos. La anciana que ya había previsto este resultado, siguió persiguiéndolos, y observaba en cada uno de los hogares que estos abandonaban una depresión en el suelo, en el lugar que a sus nietos les servía de yacija, entonces comprendió que su nieta estaba embarazada. En el camino, la anciana encontró una piel de oso que su nieto -ya adulto- había matado, y se la puso.

Mientras que el niño crecía, el joven, según la costumbre, se aísla en la maleza para orar, ayunar y obtener la protección de los espíritus, estando en el bosque, el muchacho, la abuela convertida en osa lo alcanzó, lo mata y se lo come. Posteriormente se presenta con la nieta y le pide de beber, ésta calienta unas piedras en el fuego, mientras la abuela se refrescaba; cuando la

vieja se descuida se las mete por el ano. Luego, con el pretexto de hacerla vomitar el exceso de agua que había bebido, le pisotea el estómago, de tal manera que las piedras calientes al tocar el agua la hacen hervir. Cocida por dentro, la ogresa muere. La hermana incestuosa decide quemar en una pira el cadáver de la vieja (en otras versiones la abuela es considerada una bruja). También la joven quiso lanzarse en la hoguera juntamente con su vástago, pero, para fortuna del niño, Kmúkamch, un demiurgo, que estaba desde lo alto de una cueva, vio aquello y admiró al infante. En el momento que la madre decide saltar, el demiurgo le da un mazazo al niño y lo arroja muy lejos. Lo recoge e intenta con éxito pegárselo a la frente, al cuello... hasta que, finalmente, se lo mete en la rodilla. El demiurgo regresa cojeando a su morada; no soporta el dolor y se queja a su hija de una hinchazón en la pierna. Esta diagnostica un absceso y le corta con un estilete en la rodilla. El niño sale aullando. El padre y la hija proponen todos los nombres que se les ocurren, pero sin resultado. Sólo el de Aishish, que significa *el que escondieron en el cuerpo*, le gustó. El chico creció y contrajo nupcias con numerosas mujeres: Gallina-de agua, Garza-verde, Pájaro-de las-nieves, Ardilla, Pato-salvaje. Pasa el tiempo y Kmúkamch mirando de soslayo a Ardilla, mientras se espulgaba, la desea. De esta manera, cuando Ardilla se encontraba cerca del fuego, Kmúkamch, a propósito, arroja leña a la lumbre para que produzca chispas que saltan a la ropa de su nuera, quien se forzaría a levantar su ropa y mostrar todos sus encantos al demiurgo. El papá nutricional, decidido a matar a Aishish, cuenta al joven que había encontrado un nido de águilas, pero el lugar estaba tan alto; además, él dijo, se sentía viejo para subir y convenció al joven. Apenas subió al árbol, éste creció exageradamente que ya no pudo bajar. El muchacho sin comida y sin ropa, pues antes de que subiera, el papá hizo que se desnudara, adelgazó. Así mismo, el demiurgo se apoderó de la pequeña Ardilla y la hizo su esposa.

Las hermanas mariposas, que revoloteaban alrededor del árbol atrapan un cabello que flotaba en el aire y buscan su origen, así es como descubren a un Aishísh esquelético, hambriento y sediento. Ellas, al ver el estado de Aishísh, lo bajan del árbol y le dan hospitalidad. Este se pasa el tiempo cerca del hogar (chimenea), aunque su mal estado no le impide desposarse con otra decena de mujeres: las hermanas mariposas, saltamontes, hormiga y varias más.

Todos los días acudían puercoespines a bailar sobre el cuerpo de Aishísh y lo ensuciaban de polvo, pues lo hacían con la finalidad de desafiarlo, además que aprovechaban que él estaba enfermo; pero en cuanto mejoró los mató, les cortó muñecas y tobillos y con las púas hizo collares para sus mujeres (por eso el saltamontes lleva un collar). Un día, Aishísh tuvo ganas de volver a su casa, se despidió de sus mujeres y, antes de partir, les dijo que tenían todo lo que les pudiera hacer falta, pues había cuidado de proveerlas en abundancia. Mientras, en su tierra, muy distante de aquel lugar, las primeras esposas estaban inconsolables, excepto Pato-salvaje que estaba resentida por su indiferencia, también Ardilla, que se acostaba con Kmúkamch, sabiendo perfectamente que no era su marido. Así estaban, cuando de pronto Aishísh se presenta y el primero que lo vio y reconoció fue su hijo que tuvo con Pájaro-de las-nieves. Según la narradora, Aishísh recuperó a sus esposas. En venganza, el personaje mata a su padre nutricio y le ordena a su pequeño que arroje los corazones del demiurgo al fuego, pues según la narración, Kmúkamch tenía varios. Los corazones estallaron en las llamas que produjeron una pez resinosa (substancia resinosa) que cubrió la tierra entera. Aishísh puso a los suyos a resguardo, pero Gallina de-agua quiso ver que pasaba y por curiosidad, cuando observó, le salieron manchas en la nariz. La narradora no se acuerda si hay continuación. Según Barker, éste se durmió durante la narración del mito.

Este relato es de una estructura periódica porque los episodios se reproducen. Pasan de

una serie a la otra. Los tres incestos son sucesivos -como en círculo-. El primero, frustrado, de una mujer casada muy distante del hermano que ama, pues éste se encuentra en casa de sus papás; el segundo, logrado de un hermano y una hermana que crecieron pegados; el tercero, de un suegro con la esposa de un hijo que nació pegado a él.

En el sistema mítico se aprecian funciones semánticas doblemente contrastadas: unión/disyunción y eje vertical/eje horizontal. En el mito el hermano y la hermana conjuntados por la resina que los une, disyuntados por la flecha que los separa; madre e hijo conjuntados por el fuego, es decir, Aishish y su madre cuando iban a morir juntos, disyuntados por el mazo del demiurgo; padre e hijo conjuntados cuando el uno queda embarazado del otro, disyuntos cuando trata de quitárselo de encima para disfrutar de sus mujeres. Todo lo anterior se ha explicado ya en la parte de la antinomia, la diacronía y sincronía mítica.

Al dilucidar la *correlación* del mito observamos lo siguiente:

La primera hermana incestuosa tiene una correlación muy notable con la madre, ya que la simetría que tiene la hija con la madre es que ambas son unas ogresas. La primera en el sentido figurado y sexual, aunque el incesto que cometió fue virtual y psicológico, pues nunca se realizó; y la segunda en el sentido propio y alimentario, porque sí devoró a su nieto cuando se colocó la piel del oso. Además la madre pasa a reemplazar a la hija muerta en el papel de ogresa, pues la hija es la que inicia con la prevaricación. El papel que juega la hija y la madre en el mito, *lingüísticamente* se perciben como dos *mitemas* en la narración, y, a la vez, estos mitemas se perciben como *verdaderas unidades constitutivas de correlación y paralelismo*. Es patente la correlación de madre e hija, pues ésta deja con vida a la mamá, porque el mito dice que la “quiso perdonar” y la madre se angustia, no obstante, cuando le llega a su hija homicida la hora del castigo a través de la

venganza de los nietos, aun sabiendo que su hija es la asesina de toda su familia.

Simultáneamente la sobrina tiene correlación con la tía, pues las dos con incestuosas, ya que la hija es como expulsada por su madre de la posición que ocupaba y su lugar lo ocupa la sobrina (presintiendo que ésta sería el vivo retrato de su tía proterva, pegó los críos con resina y los volvió un ser único) que es de igual forma hermana incestuosa, solamente que ésta si comete el incesto real o biológico con su hermano. Mientras que el primer hermano (tío) se muestra rebelde a las intenciones de incesto por parte de su hermana, el otro (sobrino) sucumbe a las perversiones de la otra; es decir, el tío se muda en el sobrino. Por lo tanto, así en el tío como en el sobrino, de igual manera, existe una *correlación y paralelismo*. Todo es periódico y simultáneo.

En resumen, la estructura familiar del mito tiene tres ejes correlativos y paralelos: la madre coincide con la hija; el tío y la tía coinciden -incestuosos virtuales- con el sobrino y la sobrina, incestuosos en el acto; la cuñada (Gallina de-agua) coincide, en que une lo alto y lo bajo, con el cuñado (marido de la incestuosa virtual) que disyunta lo próximo (al hermano y hermana) y lo lejano, pues es de una tribu del nordeste.

CORRELACION

HIJA = OGRESA

HIJA = INCESTUOSA

MADRE = OGRESA

SOBRINA = INCESTUOSA

TÍO = SEDUCIDO

TÍO Y TÍA =

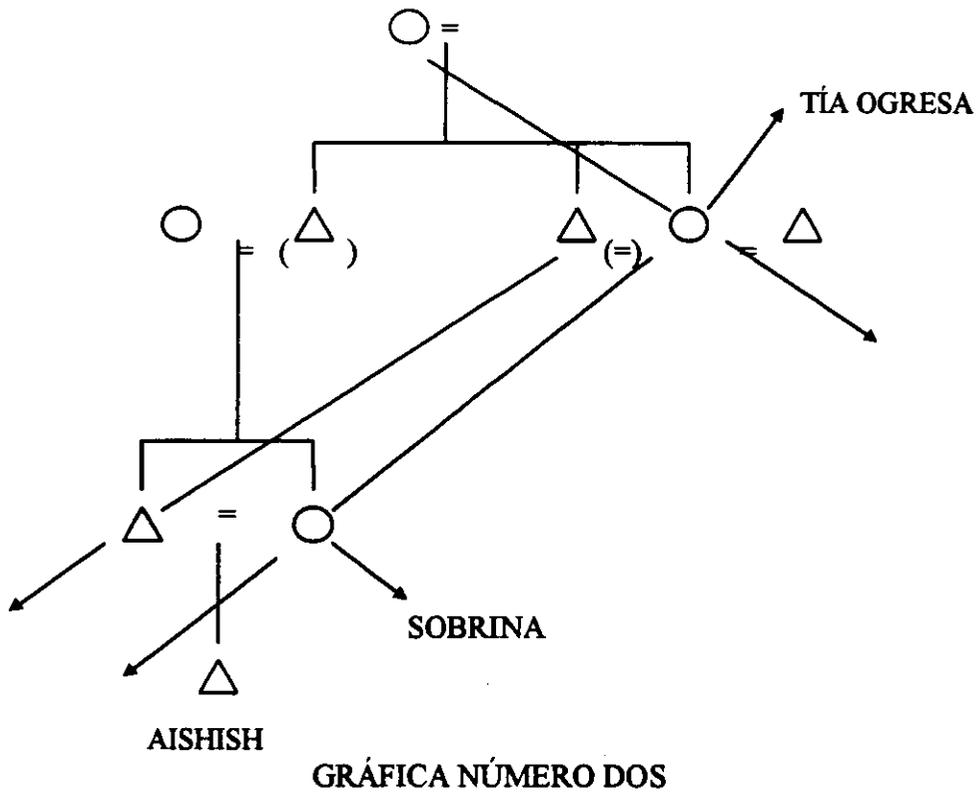
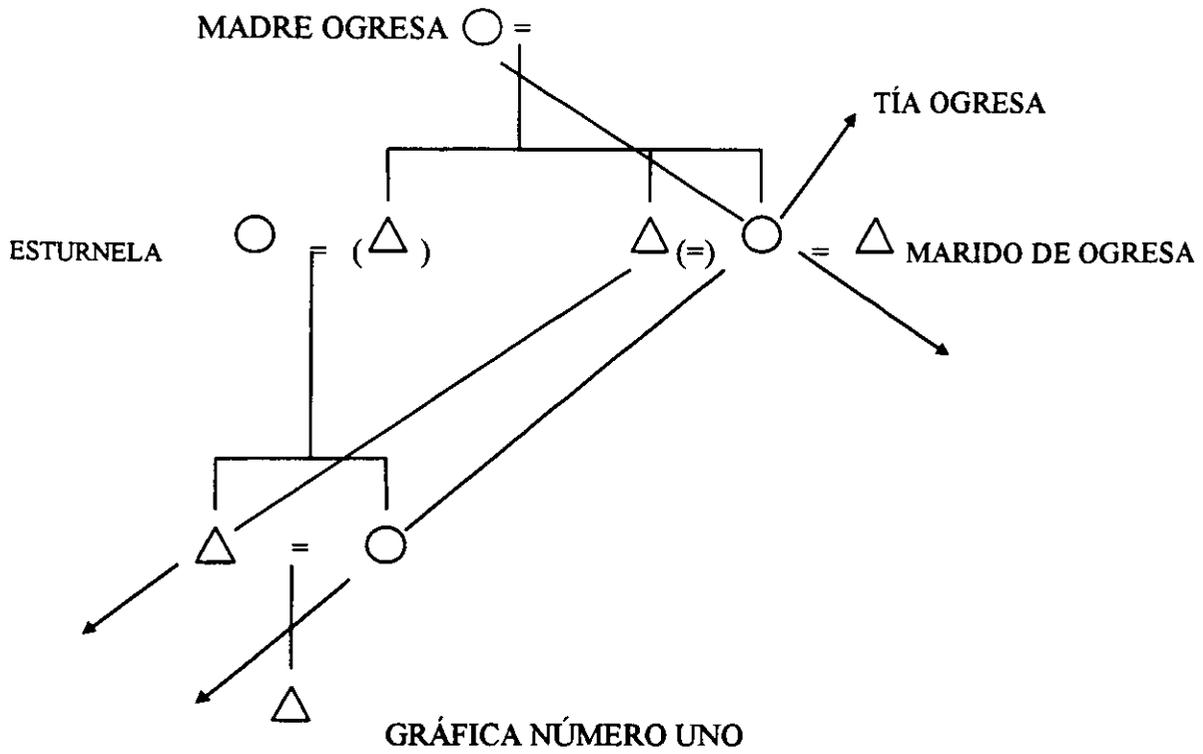
INCESTUOSOS VIRTUALES

SOBRINO = SEDUCIDO

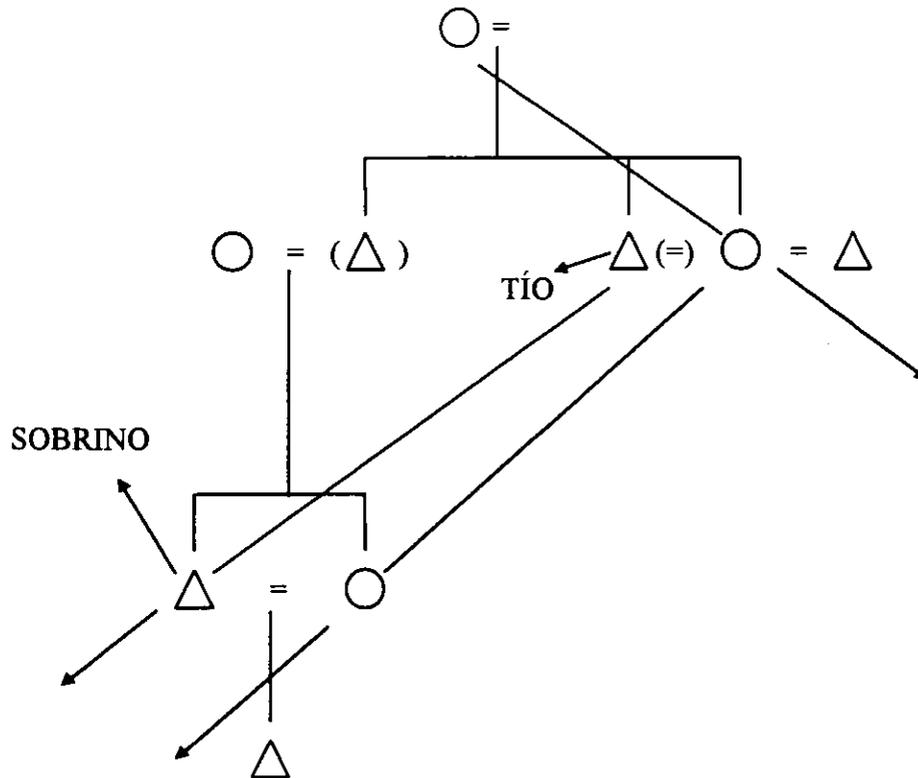
SOBRINO Y SOBRINA =

INCESTUOSOS REALES

RED GENEALÓGICA DEL MITO



RED GENEALÓGICA DEL MITO



GRÁFICA NÚMERO TRES

En la primera gráfica, la madre se correlaciona con la hija ogresa, es decir, entran en conjunción las dos; en la segunda, la tía se correlaciona con la sobrina o entran en conjunción; y en la tercera, el tío y sobrino se correlacionan, pero también se conjuntan el tío y la tía con el sobrino y la sobrina, de tal manera que estos dos mitemas originan una correspondencia entre unidades constitutivas del lenguaje mítico que su resultado, por fin, es un conjunto o haces de relaciones que adquieren en el mito una función significativa.

Δ	Hombre
O	Mujer
$\Delta = O$	Matrimonio (su disyunción: #).
$\Delta \quad O$	Hermano y hermana (su disyunción: $\overline{\quad // \quad}$).
$\Delta \quad O$	
$\Delta \quad O$	Padre e hijo, madre e hija, etc.
T	Transformación
\Rightarrow	Transformación
\rightarrow	Se convierte, cambia, muda en..., va seguido de
:	Es a...
::	Como ...
/	Oposición
\equiv	Congruencia, homología, correspondencia.
$\not\equiv$	No congruencia, no homología, no correspondencia
$=$	Identidad, o igualdad (según el contexto).
\neq	Diferencia, o desigualdad (según el contexto)
\cong	Isomorfismo.
\cong	Isomorfismo
\cup	Unión, reunión, conjunción
\parallel	Desunión, disyunción
\cap	Intersección

→ Entra en conjunción con...

↗ Entra en disyunción con...

f Función.

> Mayor que...

< Menor que...

X (-1) X invertido.

+ , - Estos signos se utilizan con connotaciones variables en función del contexto: más, menos; presencia, ausencia; primero, segundo término de una pareja de oposiciones.

NOTAS A PIE DE PAGINA

- 1.- Emilio ALARCOS LLORACH, *Fonología Española*, p. 85.
- 2.- Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, p. 192
- 3.- Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, p. 239.
- 4.- Theodor LEWANDOWSKI, *Diccionario de lingüística*, p. 80.
- 5.- Francisco ABAD, *Diccionario de lingüística de la Escuela Española*, p. 83.

No acuses al siervo ante su señor,

No sea que te maldiga, y lleves el
castigo.

Hay generación que maldice a su padre,

Y a su madre no bendice.

Hay generación limpia en su **propia**
opinión,

Si bien no se ha limpiado de su
inmundicia.

Hay generación cuyos ojos son altivos

Y cuyos párpados están levantados
en alto.

Hay generación cuyos dientes son
espadas, y sus muelas cuchillos,

Para devorar a los **pobres** de la
tierra, y a los **menesterosos** de
entre los hombres.

Proverbios, 30. 10-14.

2. MARCO HISTÓRICO.

2.1. Los personajes históricos de *El reino de este mundo*.

LENORMAND DE MEZY.

Conforme al relato de *El reino de este mundo*, los personajes que aparecen en la novela concuerdan históricamente con lo sucedido en 1730 (cf. P.H. p.50). Sébastien-François-Ange Lenormand de Mezy es un rico y acaudalado hacendado que tenía propiedades en Limbé y Morné-Rouge, además poseía ingenios azucareros. Se casó con una dama devota y caritativa cuyo nombre fue Madame Barbe Lescoffin. Parece ser que la mujer de Lenormand de Mezy es la segunda esposa, que vemos en *El reino* (p. 59), pues Carpentier dice *que se había vuelto a casar con una viuda rica, coja y devota*. El escritor muestra a este personaje tan ridículo y en el límite de la religiosidad que dice de ella que era una *feroz censora de toda concupiscencia* (pp. 75, 76). En realidad no se sabe con exactitud cómo este hombre llegó a poseer tantas riquezas. Lo que sí se conoce, es que muchos franceses llegaron a las islas del Caribe con el afán de hacer fortuna. Varios de estos se dedicaron a ser bucaneros (vocablo que proviene de bucán que es una especie de parrilla sobre la que se ahumaba carne), estos se dedicaban principalmente a la caza del ganado cimarrón, que abundaba en la isla; y los otros a ser filibusteros, cuyo vocablo holandés quiere decir: *hacedor libre de botín*. Ambos vivían en estrecha relación. Por esto *los propietarios eran antiguos aventureros asentados, franceses que llegaban a la colonia con un pequeño capital y podían comprar tierras* (Haití, p. 21). O eran aventureros, o, bien, llegaban como oficiales de la milicia en la colonia. De aquí, que el escritor cubano le atribuya la misma actividad a Lenormand de Mezy. El personaje se siente *asaltado por recuerdos de sus tiempos de oficial*

pobre (p. 30). Así mismo, en *El siglo de las luces*, Carpentier da una clara imagen de los franceses que se dedicaron a hacer riquezas por medio del corso y llegaron a ser grandes hacendados en las Antillas:

En pocos meses, el corso revolucionario se fue transformando en un negocio fabulosamente próspero [...] iban perfeccionando sus técnicas. Renovando las tradiciones corsarias de antaño, preferían los marinos navegar en escuadrillas de embarcaciones pequeñas -balandras, cúters, goletas de buena andana -fáciles de manejar y de ocultar, rápidas, en la fuga, acosantes en la caza [...]¹.

Tal vez en la novela *El reino* esto sea verosímil y, como lo expresó Emma Speratti-Piñero, no deje de tener mucho de legendario; de esta manera, lo expresado en la narración posee un alto índice de la realidad que conformó la vida de este personaje histórico, pues es la única forma como Lenormand de Mezy pudo pertenecer al grupo de los grandes blancos. Hago un paréntesis para aclarar que en este periodo había dos clases de blancos: los grandes blancos (grandes propietarios, plantadores de azúcar), verdaderos blancos o blancos-blancos y los pequeños blancos, según la expresión del lenguaje de los esclavos negros con que distinguían a los blancos pobres o blancos falsos de los verdaderos blancos. Sin embargo, Carpentier no dice que Lenormand pertenecía al grupo de los terratenientes o de los grandes blancos, pero sí lo da a entender implícitamente cuando expone: *El paso de la carroza del gobernador, recargada de rocallas doradas, desprendió un amplio saludo a Monsieur Lenormand de Mezy* (R., p. 24). El tutearse entre los grandes blancos era algo común, pero no estaba permitido que un pequeño blanco tutelara a un verdadero blanco o que el sentido fuese inverso, porque no era la norma. De esta manera, Blanchelande (éste gobernaba en Saint-Domingue cuando estalló la insurrección de los esclavos negros en 1791) si llegó a ser gobernador de la isla, por fuerza tuvo que haber sido miembro de la nobleza. En la novela, Lenormand de Mezy es un personaje **anacrónico**, aunque no deja de ser

histórico, pues cuando estalló la revolución haitiana en 1791 él ya había muerto. Sin embargo, el escritor le otorga una vida longeva y lo coloca en un ángulo de testigo y, a la vez, de participante de los acontecimientos que acaecieron aquella noche de la sublevación de los esclavos, de los estragos originados por ellos en la Llanura del Norte, de la vida de los emigrados en Santiago de Cuba, así como también representante de los sentimientos que sus congéneres experimentaron en cada suceso (p.p. 85-97). Este Lenormand de Mezy que en la vida real fuese descendiente de familia de prosapia distinguida y rico propietario en Saint-Domingue, no nos extraña que en la narración cierre el ciclo de su existencia, muriendo miserablemente en el exilio -en Cuba- (p. 119). Pues en Santo Domingo, llamada La Española, “La vida de los europeos no se prolongaba mucho **a causa tanto del clima como de la disipación**”.

MACKANDAL

Es tanto lo que se ha dicho de François Mackandal que autores hispanoamericanos lo han recordado a través de sus versos y prosas, y también se han hecho leyendas a favor de este personaje histórico que aparece como una figura relevante y plural en *El reino de este mundo*. Plural porque presenta al pueblo africano esclavizado en Saint-Domingue. Sin embargo, es poco lo que se sabe de él. Nació posiblemente en Guinea y fue vendido como esclavo en Santo Domingo. Fernando Ortiz en *Los negros brujos* dice que *con este nombre [guineos] demasiado genérico entraron en las Antillas numerosos negros de diferentes comarcas, como son los achantis, dahomeyanos, fantis, egbas y quizás los yorubas* (p. 24). Mackandal trabajaba en la hacienda que Lenormand de Mezy tenía en Limbé, donde perdió una mano entre los cilindros del trapiche. Carpentier da una imagen clara de este suceso, ocurrido alrededor de 1750, ya que *la*

mano izquierda de Mackandal se había ido con las cañas, entonces, Ti Noel cortó las correas que sujetaban el caballo al mástil del trapiche (R. p. 35). A raíz de este acontecimiento se le dio la facultad de pastorear el ganado; no obstante en 1751 se convierte en negro cimarrón (que huye a la selva). No se sabe si a partir del momento en que se constituye fugitivo, empieza a ejercer influencia sobre los esclavos de la Llanura del Norte como sobre otros cimarrones; o bien, si es antes de su partida que ya había comenzado esta labor de convencimiento para destruir a los blancos. En *El reino*, Carpentier se inclina por la última versión, pues Ti Noel *había recordado, de pronto, aquellos relatos que Mackandal salmodiaba en el molino de cañas* (p. 27). Mackandal, con la ayuda de los esclavos de la Llanura del Norte, inició una serie de envenenamientos contra el ganado y propició crisis en la vida de los europeos, tanto es así que estos tuvieron que formar grupos de rancheadores (buscadores de cimarrones en los ranchos donde estos solían guarecerse) para dar con el palenque (sitio o lugar donde se retiraban para hacer vida de cimarrón) de aquél. Finalmente se le captura y en diciembre de 1757 se le procesa en a hacienda de Dufresne y en Limbé. Fue condenado a morir en la hoguera el 20 de enero de 1758 por seductor, profanador y envenenador.

Las circunstancias y las características propias que poseyera Mackandal dan la pauta para que este personaje haya dejado en el olvido a los otros esclavos rebeldes que le antecedieron, ya que él sigue siendo una leyenda viva todavía. Las circunstancias fueron el maltrato excesivo a los negros (se les daba de palazos y trallazos), se les hacía trabajar tanto (dieciséis horas o más) y se les daba alimento, por lo común, insuficiente como tasajo, boniato, yuca, ñame, etc. Fernando Ortiz dice que la esclavitud de los negros africanos se hizo patente *en Cuba con todos los horrores de los demás países americanos, algo atenuados, sin embargo, con relación a las otras*

Antillas. Esto es una clara muestra de que en Santo Domingo o en La Española, como le decían los Españoles, el trabajo *del esclavo* era más abrumador y capaz de destruir en poco tiempo el más férreo organismo africano. Algunos historiadores han dicho que la vida del esclavo destinado a las labores agrícolas no era mayor de cinco años, otros han dicho que la vida media del negro era de diez, mientras que en Barbados, en el tiempo peor de la esclavitud inglesa, llegaba a los dieciséis años. Por estos hechos, en Saint-Domingue, los negros, cansados de tanta injusticia, ven en Mackandal a su héroe y mesías que los redimirá de las manos del blanco. Así mismo,

[...] se comprenderá entonces por qué, en medio siglo, Mackandal se elevó de simple hombre a ser extraordinario y por qué permanece, hasta nuestros días, como loa y como símbolo de una libertad que espera, alerta, su momento decisivo. ²

Ahora, sobre las características del negro Mackandal, se puede decir que era de un carácter irascible e indomable; los negros lo respetaban, creían en él como en un dios, ya que se autonabraba emisario de la divinidad. Era muy diferente de todos los negros, ya que poseía ciertos poderes: como podía predecir el porvenir, podía tener múltiples revelaciones (propiedades de un brujo). Esto nos muestra la magnitud y el grado de convicción que Mackandal pudo haber influido en los de su raza, podemos decir que, más que respeto, el influjo que causó en los suyos fue de terror. Sin embargo, el miedo infundido fue mayor en los negros remisos o en aquellos lacayos que permanecieron fieles a sus amos. En efecto, cuando Mackandal decidía enviar a la muerte a los blancos, tratárase de hombres o mujeres, contra los cuales tenía ciertos resentimientos, lo llevaba a efecto y, de paso, también a los negros fieles a estos. Ya el reverendo Labat explicó que *por poco bien o favores que se les haga, quieren infinitamente a su amo y no reconocen ningún peligro cuando se trata de salvarle la vida*. Así, la fama que poseyó el negro cimarrón, indujo a las negras más hermosas para que se disputaran el honor de ser admitidas en su

lecho. Hay que tener presente el testimonio fiel del sacerdote Labat, quien dijo que *casi todos los negros que salen de su país en edad viril son brujos, o al menos tienen algún tinte de magia, brujería o veneno* (L.p. 170). La característica más relevante que distingue a Mackandal es el conocimiento esotérico que obtuvo en el África. En *Pasos hallados* se considera que

*[...] había sido educado en la religión musulmana, dominaba la lengua árabe y, habiendo caído prisionero en una guerra, fue vendido a traficantes europeos que lo llevaron a Saint-Domingue. Casi un siglo después, los hermanos Windsor y Dantes Bellergarde llaman a Mackandal hijo de un jefe africano; indican que en la Isla del Caribe se hizo pasar por houngán (sacerdote del vudú) inspirado por las máximas divinidades de su tierra, y afirman que en veladas, plegarias, calendas y bailes, grupos atentos escuchaban admirados las estremecedoras historias del héroe que poseía el maravilloso don de metamorfosearse en cualquier tipo de animal.*³

Todo esto puede ser muy cierto porque el reverendo Labat atestigua que él *compró un joven negro de quien supo enseguida que había sido apresado*, por ladrones llamados comerciantes, *con un hermano suyo. Su padre (...) era capitán de una tribu en África* (L.p. 167).

Cuando Mackandal fue ejecutado, los blancos destruyeron su cuerpo, pero no la influencia que ya había ejercido en los de su raza y que estaba latente; de esta manera, los negros se negaron a reconocer su muerte. Él les había prometido regresar para liberarlos y verdaderamente ésta fue la intención del mandinga (raza negra, la más extendida en el África subecuatorial). Con esta psicología y estos sentimientos, los negros estaban completamente preparados para ir en pos de aquel que dijera ser Mackandal o, bien, que reuniera características del que fuera su caudillo. Por esto, cuando el negro Bouckman, en 1791, convocó a los dirigentes de cada hacienda o plantaciones que había en Santo Domingo, aquella noche lluviosa, de igual manera lo registra *El reino: los truenos parecían romperse en aludes (...) rodando largamente al fondo de las barrancas* (p. 77). El éxito fue casi completo por la ideología que los negros ya poseían de las **enseñanzas del negro cimarrón**. De tal manera que no nos extraña el éxito alcanzado por

Bouckman y sus camaradas que sobrevivieron a la revolución: Jean-François, Jeannot, Biassou e incluso Toussaint de L'Ouverture que *fuera considerado y respetado como un nuevo Mackandal*.

A esta fraternidad africana, el sacerdote Labat se ha referido con énfasis, pues dice que:

Se aman mucho entre sí y se socorren voluntariamente en sus necesidades. Sucede a menudo que si uno de ellos comete una falta, viene un grupo a demandar gracia para él o a ofrecerse para recibir una parte del castigo que ha merecido. A veces dejan de comer para tener con qué regalar o aliviar a los de su país que vienen a visitarlos y que saben necesitados [...]⁴

Cabe aclarar que la convención de delegados, que se llevó a cabo la noche de la insurrección en 1791, fue exactamente en la plantación de Morne-Rouge, propiedad de Lenormand de Mezy. Se conoce este encuentro como la reunión del Bosque Caimán (Bois Caïman).

Lo más asombroso de la vida de Mackandal fue el gran terror que causó entre los blancos; aunque durante seis años estos lo ignoraron, cuando el mandinga se convirtió en fugitivo, los hacendados nunca pensaron que estaban sellando su muerte en las páginas de la historia, y que le habían de delegar el título (sin saber) de **cimarrón eximio** para cometer actos deletéreos (mortíferos o venenosos). Los negros sabían a la perfección que el negro mandinga, como poseía la facultad de metamorfosearse en cualquier animal, no tenía miedo de ser aprehendido y condenado a muerte. Ya que al fin resucitaría por don divino y se convertiría en maringouin (especie de mosquito); al suceder la metamorfosis, resucitaría como un ser más terrible y poderoso. Carpentier hace alusión muy clara a la mentalidad que ya tenían del negro manco, pues dice que *había sido mosca, ciempié, falena, comején, tarántula, vaquita de San Antón y hasta cocuyo* (R.p. 65). Durante sus seis años de cimarrón recorrió las plantaciones juntando colaboradores y manteniendo una fidelidad entre los suyos. Comenzó una campaña de envenenamiento en forma progresiva y luego masiva, tanto que el gobierno de Saint-Domingue no pudo detenerla durante bastante tiempo, aunque puso todo su empeño y esfuerzo para evitar la ola

de muertes que se observaba en la parte norte de la Isla. Por tanto, los resultados para descubrir al negro rebelde y acabar con sus actividades deletéreas, fueron infructuosos, pues la mayoría de los que participaron en las indagaciones y la persecución terminaron con una muerte súbita e imprevista. Con esta atmósfera de terror y acciones violentas, el negro manco pone su estigma al hacer que los blancos, en un acto de impotencia, pierdan gran parte de su autoridad ante quienes los veían pasar hambre por miedo de morir al comer algo contaminado por el veneno, o como consecuencia de un elemento o condición tóxico producido por la imaginación. ¿Por qué los resultados del gobierno de Saint-Domingue fueron infructuosos? Quiero aquí añadir las palabras del reverendo Labat, pues él me ha dado gran luz con relación a este tema. En sus viajes por las Antillas observó que los negros

son muy fieles unos a otros y antes sufrirían los más rudos castigos que descubrirse. Cuando alguno de sus amigos es cimarrón, lo guarecen y esconden en sus chozas, donde tienen la industria de practicar pequeños apartadizos dobles casi imposibles de notar. Cierran su entrada de una manera tan exacta y la cubren tan naturalmente con su bagaje que parece que hace mucho tiempo que nadie se acerca a ese lugar, aunque hayan acabado de cerrar su puerta [...]⁵.

Éste es el motivo por el cual no atraparon tan fácilmente a Mackandal, cuando empezó a reunir negros para la insurrección. De esta manera, lo plasmado en *El reino* tiene mucho de cierto, pues el mandinga iba y venía (se internaba en el monte, pero también visitaba a los suyos). El manco Mackandal se refugiaba lejos de la hacienda de Limbé, ya que él y Ti Noel *se encaminaban (...) hacia el lindero del valle (...) y la falda de los montes era socavada por grutas profundas*. Lo más curioso es que después de la muerte de Mackandal los envenenamientos continuaron pues en 1760, 1765 Y 1777 se vuelve a dar este incidente. **La razón fue que sus discípulos continuaron en la brecha que él abrió hacia la libertad.**

HENRI CHRISTOPHE

Es probable que este personaje haya nacido el 6 de octubre de 1767 en la Granada, pero también se ha dicho que pudo ser en Saint-Christopher o en Saint-Domingue. Se sabe que era negro puro y nacido esclavo. Unos dicen que era analfabeta o de educación mediocre; otros, que desde muy joven sabía leer y escribir, pero solamente lo elemental. Su ignorancia inicial originó en él una preocupación por fomentar la educación de su pueblo y por mejorarse en beneficio propio. Se dice, entre otras cosas, que Henri Christophe desempeñó trabajos de camarero en un hotel, en un café, de albañil y caballero o mozo de estribo. Lo cierto es que aparece en la historia como artillero del ejército colonial, por tanto, parece ser que no participó en la insurrección negra del 22 de agosto de 1791, que comandó Bouckman, y que de aquí surgiera el más organizado y consistente de los caudillos rebeldes: Toussaint-Breda más conocido por Toussaint-L'Ouverture, quien se uniera a los esclavos insurrectos como médico de campo.

A partir de este momento, Christophe comienza su carrera militar, pero no se sabe cuándo se pasó al lado del ejército insurrecto. Johanna Von Grafenstein expone que Toussaint, Dessalines y Christophe eran lugartenientes de los dirigentes negros Jean François y Biassou-Jean François, Biassou y Jeannot quedan al mando de la insurrección a la muerte de Bouckman —que luchaban bajo la oriflama de España y de Inglaterra contra la República Francesa. Claro está que no se puede precisar la aparición de Christophe en la historia, pues ésta es muy compleja, pero estoy seguro que sobran motivos o razones para que ocurriera así. Me inclino a pensar que la causa fue el carácter timorato o, mejor dicho, convenenciero del militar y futuro monarca Henry Christophe.

Carpentier, en *El reino*, coloca a éste como maestro cocinero del albergue **La corona**, pues lo *acababa de comprar a Mademoiselle Monjeon, su antigua patrona*; no sólo compra el comercio, sino que como cocinero *tenía un tacto privilegiado para hornear el volován de tortuga o adobar en caliente la paloma torcaz* (R.p. 72). Lo que define el carácter de Henri Christophe

son los acontecimientos que él vive desde su nacimiento (nace pobre y esclavo) a la etapa adulta (se une al ejército colonial). Esta dualidad de sucesos que logra vivir (esclavitud y buena vida como oficial), aunado al carácter de zambo o grifo (por su coloración de piel que era café oscuro), -no hay que olvidar que son tres los defectos más comunes del esclavo, sea de cualquier raza: *glotonería, falsedad y proclividad a la venganza* (P.H. p. 58)- hace que Christophe sea un ser veleidoso. Prueba de esto, es cuando aparece como artillero y, posteriormente, como militar rebelde. Así mismo, Christophe muestra su carácter inestable cuando el general Víctor Emmanuel-Leclerc, cuñado de Luis Napoleón Bonaparte, llega el 29 de enero de 1802, con un ejército de 23000 hombres, a la Bahía de Samañá, con el objeto de restablecer el control sobre la colonia. El futuro monarca lo combate en un principio, ya que trata

*[...] de demorar evacuando e incendiando la ciudad (4 de febrero de 1802); inició entonces una vida de luchas y privaciones en las montañas y fue declarado fuera de la ley el 17 de febrero de 1802 [...]*⁶

Después entra en tratos con el general Leclerc, quien viene como capitán general de la colonia de Saint-Domingue; poco después capitula con los franceses (26 de abril de 1802). Es imitado por el general Dessalines --que había defendido heroicamente el fuerte Cretê-â-Pierrot con 1200 hombres, pero ante la mayoría numérica (12000 hombres) de los franceses, sucumbe--, otro de los jefes insurgentes de Toussaint de L'Ouverture. Cuando Christophe incendia la Ciudad del Cabo, lo hace antes del desembarco francés (7 de febrero de 1802), por tanto, cuando el general Leclerc y su esposa Paulina Bonaparte pisan la ciudad sólo encuentran escombros, ruinas y desolación. Por este motivo, aunque Carpentier describe una ciudad maravillosa: *con su fondo de montañas difuminadas por el vaho de los plantíos de caña de azúcar* y que *encantó a Paulina* (R.p. 105), el relato no deja de ser anacrónico.

Christophe no perdía una ocasión de fiesta en el período de la jefatura que tuvo a su cargo

en la Ciudad del Cabo; a menudo estaba invitado por la clase alta a los bailes del Palacio de Gobierno. Acostumbrado a las satisfacciones, se siente frustrado en las montañas donde pasa privaciones y, sobre todo, como prófugo de la justicia. Estos sucesos, quizá, hacen constar desde entonces su *fama de excesivamente fastuoso, enamorado del lujo, amigo de la ostentación y vano hasta lo ridículo* (P.H. p. 42). Todo esto evidencia el carácter veleidoso de Henri Christophe, pues con Toussaint - L'Ouverture había tenido privilegios (*vid supra*), además que ambos habían nacido esclavos --Toussaint - L'Ouverture fue esclavo en la plantación de Breda, cerca del Cabo Francés-- y luchaban por una misma causa: la independencia de Haití. Es razonable que no tenía por qué traicionarlo, pero lo hizo, ya que temía que L'Ouverture volviera a tener el mando de la isla, porque Napoleón, el 28 de julio de 1800, lo había nombrado gobernador general de Saint-Domingue, y de concurrir el mismo hecho, su vida corría peligro. Por esto aconseja al general Leclerc para que su antiguo jefe sea deportado a Francia. Por tanto, L'Ouverture comete una torpeza fatal, pues acepta

*[...] una invitación del general francés Brunet para discutir atropellos cometidos por tropas francesas en contra de la población. T'Oussaint acude a la cita, es arrestado y llevado preso a Francia, donde es encarcelado en el Fuerte Joux, cerca de Besançon en el Jura francés. No le hacen ningún juicio, al contrario, es expuesto a carencias grandes que no resiste por mucho tiempo. Muere en abril de 1803, posiblemente a consecuencia de una pulmonía.*⁷

A consecuencia de la desaparición del dirigente negro, comienza una cadena de insurrecciones y deserciones que Henry Christophe aprovecha para sumarse al ejército insurgente, al igual que lo hicieron los comandantes Pétion, Clairveaux y Dessalines. El mismo general Leclerc, viendo la

situación incontrolable, decide enviarle una carta al Ministerio de Marina el 25 de agosto de 1802, donde le informa de sublevaciones frecuentes. Esta situación abrumba el carácter del general hasta la desesperación, poco después se contagia con la fiebre amarilla y muere el 2 de noviembre de 1802. Le sucede el general Rochambeau, quien entró a la historia como uno de los más sangrientos perseguidores de los negros. Para esto, Jean Jacques Dessalines, antiguo esclavo negro, se asegura el mando de las tropas insurrectas, y es en enero de 1803, año decisivo en la lucha por la liberación de la colonia, cuando se reúnen los principales dirigentes de las tropas libertadoras. Se supone que fue en esa reunión donde se decidió crear la primera oriflama del ejército indígena con los colores azul y rojo. El azul representaba la raza negra y el rojo a los mulatos y morenos. Las tropas rebeldes habían combatido bajo la bandera francesa, pero en esta fecha deciden arrancar el color **blanco**, por el símbolo que representaba, el cual era el yugo de la raza blanca. Mientras que Henri Christophe, aunque no gozaba del afecto de los jefes de las facciones rebeldes, se mantenía firme en la lucha, quizá porque comprendió que la mejor elección para la independencia de la isla era estar de lado de los suyos (negros y mulatos), pues con los franceses lo único que obtendría, sería el retorno a la esclavitud. Más claro no podía estar, ya que en el período del desembarco francés, ordenado por Leclerc, la esclavitud fue restituida en las colonias Guadalupe y Martinica. Por tanto, Christophe participa en el ataque que se le hizo a El Cabo, el cual fue decisivo para la expulsión de los franceses y realizó, con Dessalines y Clairveaux, un proyecto de proclamación de independencia --hecho que no realizó Toussaint por su indecisión de pronunciar la palabra independencia-- el 29 de noviembre de 1803. En esta fecha capitula el

general Rochambeau y abandona, con el resto de sus tropas, la isla. Von Grafenstein dice con acierto que

La revolución de independencia haitiana tuvo en su época una resonancia enorme en el continente americano, donde llegó a constituirse en el segundo país soberano e influyó, junto con el proceso de independencia norteamericana y la Revolución Francesa, en los movimientos independentistas de Hispanoamérica. Además influyó en las colonias de plantación en todo el mundo, ya que la amenaza de que ese suceso inaudito se repitiera ensombrecía el futuro de la dominación colonial-esclavista. En la historia universal, la Revolución de Haití se consideró la única revolución de esclavos victoriosa | ... |⁸

Es el 1 de enero de 1804 cuando se proclama la independencia de Haití en Gonaïves por Jean Jacques Dessalines y los jefes del ejército que conforman el congreso; es aquí donde se instaura a Dessalines, antiguo general de Toussaint y compañero de armas de Christophe, como gobernador vitalicio, con derecho *a decidir sobre la guerra y la paz y nombrar su sucesor*. El 8 de octubre de 1804, Dessalines se hace coronar emperador de Haití (Jacques I) siguiendo el modelo de Napoleón Bonaparte. Esto tal vez lo hizo como una muestra para autoafirmar el estado negro o como *imitando instituciones políticas idénticas a las de la antigua metrópoli*. A pesar de haber sido favorecido por Dessalines y nombrado comandante en jefe de las fuerzas armadas del país, Christophe empieza a conspirar y, aunque parece ser que no participó en la emboscada, algo tuvo que ver con la muerte del emperador, ejecutada en Port-Rouge, el 17 de octubre de 1806, en las afueras de Puerto Príncipe.

Volvemos a constatar el carácter veleidoso del general Henri Christophe, pues parece ser que sólo luchaba por sus intereses y no para abolir la esclavitud, ya que, después de la muerte de Dessalines, él aprovecha la ocasión para continuar la lucha, no obstante que ya había sido designado Jefe Provisional de la Nación, pero según él no podía gobernar un país en el cual el

senado le imponía muchas restricciones como gobernante. Así que decide partir al norte donde él y sus seguidores proclaman la Constitución del *Estado de Haití* y donde es electo presidente vitalicio y jefe de las fuerzas armadas. Mientras tanto, en el otro bando es electo Aléxandre Pétion gobernador de los departamentos Sur y Oeste, confirmando así la división del país en dos entidades administrativas que perduró hasta 1820.

Las luchas entre las dos facciones se recrudece, porque Pétion consideraba a Christophe fuera de la ley y éste, de igual modo, a Pétion. La coexistencia de ambos estados fue bastante conflictiva hasta 1812, ya que los dos gobernantes decidieron reconocer el *statu quo* en cuestiones limítrofes de sus territorios, poniendo fin a las luchas innecesarias. De esta manera, pero, sobre todo, por su carácter versátil de zambo (*vid supra*), Christophe logra alcanzar sus propósitos. El 2 de junio de 1811 es coronado rey de Haití (Henri I) y su reinado se caracteriza por ser personalista, autoritario y despótico.

Su reino comprendía los departamentos del Norte y Centro (l'Artibonite), cuya capital era El Cabo o el Cabo Henri. Sin embargo, a pesar del carácter del monarca, la economía de Haití se activa tanto en el sector agrícola como en la industria (en forma incipiente), ya que se crean establecimientos fabriles para la producción de textiles, sombreros y otros bienes de consumo. Así mismo, se preocupa por promover la educación --que posiblemente él no tuvo--, pues se establecen las primeras escuelas públicas en El Cabo y otras poblaciones. Para esta labor, Christophe trajo a Haití pedagogos ingleses que introdujeron el sistema lancasteriano de enseñanza, además porque tenía la idea de sustituir el francés por el inglés como lengua oficial del país, como muestra de rechazo de todo lo que le recordaba la antigua metrópoli. Pero toda esta prosperidad que gozaba el país fue a costa de las más elementales libertades, pues se ve

ensombrecida por la opresión en la que mantuvo a la población y por su gobierno despótico que se convierte, con los años, en una tiranía abierta.

Henri Christophe no sale favorecido en la historia; por una parte se le trata como un héroe, y por otra, como a un ser nefasto. Bien apuntó Susana Speratti-Piñero cuando se refirió a estas dos partes:

[...] las referencias a la violencia y a la crueldad no eran infundadas lo demuestran dos cartas dirigidas al filántropo Thomas Clarkson por Duncan Stewart, médico escocés al servicio particular de Christophe, y escritas en dos circunstancias muy diferentes. En la del 4 de diciembre de 1819, ocho meses antes de la enfermedad del monarca, el tono es elogioso en grado extremo: hace referencia a las características de Henri Christophe. Su conocimiento acerca del mundo (tradiciones, costumbres, etc.). Sin embargo, él sacrificó su disposición natural, sus raíces culturales, para adquirir las foráneas; y en vez de ser más sabio, fue cada vez más ignorante y encontró la muerte espiritual, así como la de su estado.⁹

No es sino hasta la segunda carta del 8 de diciembre de 1820, es decir, dos meses después de la muerte del emperador negro, que la fruición estilística del médico Stewart ha dado un giro de ciento ochenta grados:

El usó a su pueblo tratando de dar una imagen aparente, pero los trató de una manera bárbara y cruel. Su vida fue muy avariciosa, fue licenciada y prostituyó a su esposa. Pasados tres años, su vida fue llena de crueldad e injusticia para su pueblo.¹⁰

Es claro darse cuenta que el cumplimiento del refrán o pemia se cumple, pues dicen que *muerto el perro se acaba la rabia*. También, a la muerte del rey zambo, surgieron chascarrillos, uno de ellos dice:

[...] “Después de oír la noticia [de la muerte de Christophe] un viejo campesino esperó hasta el anochecer y entonces se dirigió cautelosamente a la casa de un vecino [...] Cuando estuvieron en el patio, lejos de indiscretos oídos humanos, el hombre que había escuchado la noticia agregó ‘Amigo, pongámonos espalda contra espalda. Mira al norte que yo miraré al sur. ¿Ves algo? Muy bien. Mira al este mientras miro al oeste. Mira atentamente ¿Ves algo? ¿Absolutamente nada? He oído una grave noticia.

Amigo, amigo no vayas a traicionarme: el Rey ha muerto'. Y entonces los dos amigos echaron a correr como si la sombra del Rey los persiguiera". 11

La tiranía de Christophe se cristaliza a partir del momento que percibe que ya nadie le podía quitar el poder, pues, en 1807, ya es presidente de la Llanura del Norte y del Centro de Haití. Tuvieron que pasar cuatro años, tiempo más que suficiente, para mostrar su verdadero carácter, y después de estos comprobar que no había persona en el mundo, según él, que le objetara sus crueldades. Al principio de su gobierno, el pueblo estaba con él. Todo era alabanza y adulación; pero, conforme fue transcurriendo el tiempo, su tiranía se hizo patente en grado sumo. Tanto fue así que, transcurridos cuatro años, el señor todopoderoso se llenó de vanidad y se hizo coronar rey de Haití. Christophe ya no podía ver las necesidades de su pueblo, pues la soberbia lo había transportado a otras esferas y sus anhelos de reivindicar a Haití para los negros, y que estos tuvieran una vida mejor, sino óptima, en recompensa a los años que padecieron como esclavos, se habían convertido solamente en utopías. En 1812 se crea un reglamento agrario, llamado Código Henri, que detalla las normas y formas de trabajo de los peones o labriegos. Estos no podían abandonar voluntariamente la plantación a la cual estaban asignados, pues eran vigilados por soldados --especie de policía rural--. Los hacían trabajar de 11 a 13 horas diarias y los exponían a severos castigos en caso de incumplimiento. Los que cumplían con sus faenas eran recompensados con dinero, el cual era la cuarta parte de las ganancias netas del propietario. De igual modo, el Código imponía el trabajo obligatorio en las obras públicas que el rey aprovechaba para hacer amplio uso del mismo en sus proyectos de construcción de caminos y edificios suntuarios. Por esto, Carpentier, en *El reino*, expresa, sin restricciones, la actitud del monarca en el momento que se construye la acrópolis en la cima del Gorro del Obispo, llamada ciudadela Henri, actualmente La Ferrière:

[...] En el camino pudo observar que por todos los flancos de la montaña, por todos los senderos y atajos, subían apretadas hileras de mujeres, de niños, de ancianos, llevando siempre el mismo ladrillo, para dejarlo al pie de la fortaleza que se iba edificando como comejenera, como casa de termes, con aquellos granos de barro cocido que ascendían hacia ella, sin tregua, de soles a lluvias, de pascuas a pascuas [...] A veces, con un simple gesto de la fusta, ordenaba la muerte de un perezoso sorprendido en plena holganza, o la ejecución de peones tardos en izar un bloque de cantería a lo largo de una cuesta abrupta [...] ¹²

Durante los nueve años del reinado de Henri Christophe, no se registraron acontecimientos mayores; lo único manifiesto fue el absolutismo del rey negro, hasta el cansancio, que terminó en una rebelión por parte de la aristocracia creada por él mismo, la cual aprovechó para insurreccionarse, poniendo como pretexto el descontento general de la población del Norte. Es el regimiento de San Marcos el que instiga a las tropas de El cabo a desobedecer las órdenes del rey. Éstas se unen a favor de la rebelión y marchan hacia el Palacio Real de Sans-Souci en las afueras de El Cabo, donde se encontraba el monarca, debido a que convalecía de un ataque de apoplejía.

El carácter tiránico de Christophe es muestra fiel de las dictaduras que han surgido en Hispanoamérica. Adriana Sandoval anota que:

[...] las dictaduras a menudo se originan en momentos de emergencia [...] Una de las explicaciones más frecuentes que producen los dictadores al tomar el poder consiste precisamente en subrayar el carácter crítico de la situación. Así, el nuevo líder se vuelve especie de redentor, de profeta, de patriarca que conducirá a su pueblo fuera de la crisis hacia la Tierra Prometida de paz y seguridad. El sentimiento de seguridad que se necesita en tales casos se asocia frecuentemente con figuras paternalistas, con cualidades arquetípicas de rigor, orden, disciplina, decisión y fuerza [...] ¹³

En todas las novelas que se refieren a la dictadura, al protagonista, que es el tirano, se le nombra con los títulos de *El Padre*, *El Reformador*, etc.; en nuestro caso, Christophe era conocido como El Reformador, característica indiscutible de los tiranos que ha habido en la América Hispana. Por tal razón, sin error de equivocarme, puedo decir que, tanto la historia como la

narratología de los escritores que han tocado este tema, no pueden equivocarse; la primera, enfocada desde la perspectiva científica, y la segunda, desde el plano artístico y cultural, sin omitir un chispazo de realidad y objetividad, aunque impere la verosimilitud y la ficción en ésta. Así, Roberto González Echevarría cuando se refiere al escritor cubano dice:

*La historia es el tema principal de la ficción de Carpentier y la historia de la que se ocupa --la del caribe-- es una de principios y de fundaciones. Fue en el Caribe que los europeos por primera vez pisaron el Nuevo Mundo y fue allí donde establecieron las primeras poblaciones europeas. Fue por lo tanto en el Caribe donde la problemática específica de la cultura latinoamericana comenzó a cobrar forma. El colonialismo, la esclavitud, la mezcla y la lucha de razas, y en consecuencia los movimientos de revolución e independencia, ocurren todos primero en el Caribe.*¹⁴

Henri Christophe, viendo la situación perdida, decide suicidarse el 8 de octubre de 1820, dándose un balazo en el pecho. Sus hijos, el príncipe heredero y su hermano bastardo fueron ejecutados; la reina y las princesas se dirigieron a Puerto Príncipe, posteriormente a Europa, donde residieron en Inglaterra y luego en Italia. Carpentier, cuando narra el suicidio del monarca, emplea la técnica de lo **real-maravilloso** para hacer creer al lector que así fue en la realidad:

Casi no se oyó el disparo, porque los tambores estaban ya demasiado cerca. La mano de Christophe soltó el arma, yendo a la sien abierta. Así, el cuerpo se levantó todavía, quedando como suspendido en el intento de un paso, antes de desplomarse, de cara adelante [...] El rey moría, de bruces en su propia sangre. 15.

A la muerte de Christophe, el reino del Norte se unió a la república, cuyo mando lo tenía Jean Pierre Boyer, quien sustituyó al presidente Alexandre Pétion en el territorio del Sur. Así pues, cuando se unificó el reino de Haití, todos los planes y obras de reforma del rey negro se olvidaron. Su carácter versátil fue la causa de que alcanzara el poder; sin embargo, este mismo carácter originó su ruina y destrucción.

2.2. La influencia del vodú en los personajes de *El Reino*

Roberto González Echevarría afirma que dos fueron los que se dedicaron a buscar sus raíces en Cuba, que es el afroantillanismo: Ramiro Guerra y Sánchez y Fernando Ortiz (*El peregrino*, p.55). Éstos dejaron una huella muy marcada en Carpentier y en todos los intelectuales cubanos, cuyo resultado fue que estos escritores se interesaran por las culturas negras de Cuba y, sin pecar de omisión, por el resto de las Grandes Antillas. Prueba de esto fue la primera novela de Carpentier; escrita en 1933, cuyo título es *Écue-Yamba-Ó*. En ésta se observa, sin embargo, un claro indicio del conocimiento de las culturas africanas que el escritor poseía. Aunque Carpentier no se queda allí, sigue buscando y encuentra dos polos: La Santería y El vodú o vudú, según la lengua ewe (*Culto vodú*, p.23).

La Santería se desarrolla más en Cuba que el vodú; por tanto, ella constituye el sistema religioso de los afrocubanos. Rómulo Lachatañeré anota que esta religión es practicada en *La Habana* y en la *provincia de Matanzas* con rasgos yoruba; en tanto que en *Santiago de Cuba* y *Guantánamo*, las características del culto provienen de la región del Congo y de otras culturas del África Occidental. Esta es una razón por la que estas dos últimas regiones están permeadas del vodú; ya que los esclavos emigrantes de Haití, y que llegaron a Cuba, en su gran mayoría eran del Congo.

Por lo tanto, se puede decir que en Cuba el sistema religioso que impera es la Santería; mientras que en Haití, su religión es el vodú. Por esto es que su primera novela tiene matices *en creencias y prácticas ancestrales* con particularidades marcadas de las religiones africanas y el catolicismo (*Yamba-Ó*, p.27). Por otro lado, en *El reino de este mundo*, novela escrita en 1949, la característica principal que marca a la obra es el vodú. Éste, según algunos críticos, fue factor indispensable para la revolución haitiana, pues actuó como *fuerza político-religiosa*, sosteniendo

a los esclavos en su lucha y a los libertos en sus esperanzas y empeños por tiempos mejores (P.H., P.111-113).

Antes de hablar de los personajes de *El reino*, quiero definir la Santería y el vodú; apoyado, desde luego, en estudios de acuciosos investigadores. Según Lachatañeré, la Santería es una religión sincrética:

*Del contacto entre las religiones africanas y el catolicismo, surgió una deidad novísima, consecuencia de las identidades entre las deidades africanas y los santos del panteón católico, a la que se le dio el nombre de el santo; así como la nueva forma de adoración nacida en este proceso, se le dio el nombre de Santería. De suerte que ésta, agrupando las distintas creencias africanas transformadas en el ambiente [...] ha de reconocerse como la expresión de un sistema de cultos con características locales [...], y cuyo elemento esencial responde a la adoración de el santo o la original deidad nacida en el sincretismo; predominando en los cultos un rasgo determinante que está medido por el grado y carácter específico de la amalgama en las distintas localidades de la Isla donde estas originales creencias se manifiestan.*¹⁶

Pues bien, el doctor Jean-Price Mars dice que,

*El vodú es una religión porque los iniciados creen en la existencia de seres espirituales que viven en parte en el universo y en parte en estrecho contacto con los seres humanos, cuyas actividades controlan. Estos seres invisibles constituyen un Olimpo de dioses, de los cuales los supremos llevan el título de Papá o Gran Señor y gozan de una particular veneración. El vodú es una religión porque el culto desarrollado para honrar a sus dioses exige un cuerpo sacerdotal jerárquico, una comunidad de creyentes, templos, altares, ceremonias y finalmente una tradición oral que desde luego no ha llegado inalterada hasta nosotros, pero que por suerte ha conservado la parte esencial del culto [...] El vodú es una religión muy primitiva que se basa en parte en la creencia [de] seres espirituales omnipotentes —dioses, demonios, almas desmaterializadas—y, en parte, en la fe, en la hechicería y en la magia. En vista de este carácter doble debemos tener en cuenta que estas concepciones religiosas habían sido más o menos puras en su país de origen y que en nuestro país fueron modificadas a través de un siglo de contacto con la religión católica.*¹⁷

Aunque los orígenes coloniales del vodú no se conocen con precisión, sí puede argüirse que su historia comprende a partir de las primeras remesas de esclavos que introdujeron a Saint-Domingue en la segunda mitad del siglo XVII. Fue a partir de 1740 y 1790, que el vodú comenzó

a tener una forma más o menos definida. Sin embargo, hacia 1790, los elementos del rito católico todavía no se mezclaban a aquél. Recuérdese que la insurrección de esclavos negros fue en 1791, período en que el vodú era casi puro y, por consiguiente, su poder, absoluto. Por lo que, el escritor de *El reino* cuando hace referencias del vodú las hace adecuadamente, aunque, aparentemente, de una forma aislada. Por ejemplo, en el capítulo tercero, en una de las visitas que realizan Ti Noel y Mackandal en la casa de la Mamán Loi, el primero observa con asombro cómo la hechicera hunde sus *brazos en una olla llena de aceite hirviente*. Pero la admiración del joven esclavo es mayor cuando la bruja saca los brazos del aceite sin ninguna ampolla, *ni huellas de quemadura*, a pesar de haberse escuchado un *horroroso sonido de fritura* (R., p.40). Esta narración es parte del ritual vodú, es decir, de actos ceremoniales que son ejecutados y practicados por aquellos que son montados (materialización del dios, esto es, su encarnación en el adepto) por los dioses. Los practicantes del ritual vodú pueden realizar actos increíbles que una persona normal al ponerlos en práctica obtendría su muerte. Solamente ellos pueden soportar **temperaturas altas:**

*[...] Sus pies descalzos pisan los carbones rojos, se asientan firmemente antes de dar cada paso. Ha llegado al ápice, de pie. Con la mano se apodera de las tenazas que desde hace dos o tres horas están en este lugar al rojo vivo, la levanta como el mango de un látigo y desciende de su pedestal, [...] y sin dejar de reír un instante [...]*¹⁸

Es claro notar que Carpentier no trata de mostrar las cualidades del vodú, sino la preparación de su personaje, Ti Noel, quien se prepara para aceptar lo increíble, además que le confiere, a través del vodú, poder para soportar sus aflicciones y pruebas en el reino de este mundo. No hay que olvidar que Ti Noel es el personaje plural en la novela, porque representa a todo el pueblo haitiano esclavizado, que por medio del vodú logran romper el yugo opresor europeo. A Mackandal, Carpentier no le puede conferir tanta importancia, pues realmente ya la tiene por ser

un inspirado del culto vodú (*vid supra*). Por esto, el escritor, después que narra el ritual de la Mamán Loi, escribe en forma parsimoniosa, pero implícita, el oficio que Mackandal poseía: *Mackandal parecía aceptar el hecho con la más absoluta calma; en cambio, Ti Noel hizo esfuerzos por ocultar su asombro. Mientras tanto, la conversación siguió plácidamente, entre el mandinga y la bruja, con grandes pausas para mirar a lo lejos (R., p.40).*

Otro aspecto importante del vodú, en este capítulo, es la descripción de la casa o houmfort (templo) de la Mamán Loi, donde se ven sables colgados de las paredes, herraduras, meteoritas y *cucharas enmohecidas, puestas en cruz, para ahuyentar al barón Samedi, al barón Piquant, al barón La Croix*, los cuales están constituidos en el panteón radá como amos de cementerios y forman parte de la familia Quédé o Guédé, al igual que otras deidades que Carpentier no menciona. Ejemplo de esto es guédé-Nibo que es el dios de la vida, de la muerte y también de la procreación, así como su mujer Madame Brigitte. Estos amos de cementerios están vinculados completamente con la muerte; su magia es mortal; sus símbolos son: los picos, las palas, las tibias **cruzadas**, las calaveras, la cruz **negra** sobre un simulacro de tumba; su residencia son los cementerios. El mundo material del Quédé lleva en sí un lenguaje cínico y obsceno, de danzas lascivas, eróticas y canciones groseras, porque es un mundo auténticamente sicalíptico. Pues bien, sobre los fetiches que se mencionan antes de las deidades, referiremos lo que dice Fernando Ortiz al respecto, pues el vodú es una religión completamente fetichista:

*[...] Shangó tiene como especial fetiche la meteorita, Yemayá los guijarros, Elegbará los objetos de hierro, etc. Además de estos fetiches hay otros muchos innominados y de extraordinarias virtudes [...]*¹⁹

Por otro lado, en el capítulo *El recuento*, Ti Noel se siente triste por la cimarronada de Mackandal, ya que piensa que su amigo lo consideraba *poca cosa para hacerlo partícipe de sus proyectos*, pues no le extiende la invitación para huir juntos al monte. Sin embargo, un buen día, en las proximidades de las cuadras, se encuentra con la Mamán Loi (la vieja de la montaña) que le lleva un recado del Manco; al día siguiente, Ti Noel entra en una caverna de entrada angosta para visitar al mandinga (*vid supra*). En esta parte de la novela se vuelve a observar la preparación del joven esclavo con lo increíble, lo sobrenatural y las *prácticas ancestrales* del África que lo moldearán para el triunfo sobre la esclavitud. En la caverna aparece *una laja grande y varias piedras redondas y lisas que habían sido utilizadas, sin duda, en recientes trabajos de maceración*. Por tanto, *Ti Noel no pudo menos que pensar en las tiendas de los herbolarios del Cabo, con sus grandes almireces, y también, sus recetarios en atriles, sus potes de nuez vómica y de asa fétida (p. 45)*. Carpentier habla de una caverna tenebrosa, llena de murciélagos, y señala en el texto unas piedras que sirven de **morteros**, lo mismo que los almireces de los herbolarios. Cabe notar aquí que estos instrumentos, que sirven para machacar sustancias, son empleados en las ceremonias del vodú, por lo que la alusión del escritor cubano en este pasaje es perfecta. Lucien Georges Coachy refiere lo siguiente:

[...] una muchacha joven, salta sobre el borde del mortero. También ella es montada por Grand-Bois. La danza se va acelerando, el mortero se tambalea, y dos hombres lo mantienen firme en el suelo. De repente, la mujer lleva su mano hacia la viga que se encuentra encima de su cabeza, se lanza hacia arriba y baila en el aire mientras los gritos estridentes atraviesan el espacio. Ella es Grand-Bois, el dios mismo, por el cual adquiere poderes el polvo mágico que los hombres están triturando bajo ella en el mortero. En seguida vuelve a tierra de un salto, suena un silbido del houngán y las manos de mortero detienen su movimiento. El polvo mágico es rascado del mortero que, a su vez, es relleno nuevamente de frutas, yerbas y raíces. ²⁰

Otra referencia del vodú se encuentra en el capítulo *Las metamorfosis*. Los soldados y las patrullas formadas por colonos, contadores y mayores inician la búsqueda del Manco por toda la comarca, revisando sitio por sitio; tratando de encontrar alguna huella o indicio que los llevara al refugio del mandinga, mas la búsqueda es infructuosa. Entonces, cada cual empezó a especular, pues algunos creían que se había refugiado en el *centro del país*, otros pensaban que fue llevado en una goleta, y que estaba trabajando como houngán (sacerdote vodú) en la región de Jacmel –se encuentra en la parte sur de Haití, esto es, pertenece a la península de la Isla--, *donde muchos hombres que habían muerto trabajaban la tierra*, pues eran zombies --muertos vivientes-- (R., p.55). *Culto vodú y brujería en Haití* precisa que

[...] la persona zombi habla con voz ronca o más bien por la nariz, sólo emite sonidos nasalizados, lleva siempre la cabeza agachada, los ojos clavados al suelo, es emocional y psíquicamente desequilibrado, tiene cierto grado de consciencia [de] su estado; por eso, ante su desdicha, llora a veces amargamente, acepta fatidicamente su suerte por falta de voluntad para reaccionar -se le mantiene siempre bajo el imperio de la brujería-, obedece en todo a su dueño y amo, y es ocioso decir que envejece y muere. 21

Éste es uno de los muchos males que ha ocasionado el vodú en Haití, ya que la mayor de las veces estas prácticas africanas se realizan con fines de venganza. Por esto es que esta religión sincrética, por un lado, fue favorable para la revolución haitiana, aunque por otro ha sido perjudicial para el desarrollo social, económico y político del país, pues debido a esto no ha podido salir del estado de miseria en que siempre se ha encontrado:

[...] parece que sin el empleo de la brujería Duvalier no hubiera quedado en el poder durante los catorce años, no sin las constantes misas negras y sacrificios humanos en que estuvo involucrado el gobierno [...] Repetidamente decía: "Je suis un être immatériel" (yo soy un ser inmaterial). ¡Oh, qué cruel e inhumano destino! El de un pueblo que se ve gobernado desde el infierno por "seres inmateriales". Dramáticamente, esto se traduce en el triste espectáculo de una situación de espantosa miseria y pobreza; el de una nación sometida sin misericordia a los más atroces sufrimientos y tribulaciones [...] 22

La inclusión de los zombies en este capítulo no es un pretexto utilizado por Carpentier, como asegura Speratti-Piñero (P.H., p.114), sino más bien, como plantea Vladimir Propp, es una constante o función dentro de la trama (*Poética*, p.91), constantes narrativas del vodú que el escritor no podía eludir, porque si no toda la urdimbre novelesca, es decir, “las relaciones de las unidades [motivos] narrativas entre sí”, de *El reino*, se hubieran derrumbado:

[...] por motivo entiendo la unidad narrativa más simple que responde, de una manera figurada, a las diversas interrogaciones de la mentalidad primitiva o de la observación de las costumbres [...] 23

¿Cómo plantear a un Haití del siglo XVIII y XIX sin su ambiente hostil, moral y socialmente deletéreo? Es como si se hubiera escrito una novela mexicana de la misma época sin su colonialismo, y sin sus estereotipos sociales, o, bien, sería como hablar de una Unión Americana de nuestro siglo sin su Rock and Roll. Imposible que sea un **pretexto**, porque, de lo contrario, cada pasaje del vodú sería lo mismo, y no tendría sentido hablar de él, pues daría lo mismo mencionar la Santería —que se dio en Cuba—, que cualquier otra religión oriental u occidental. Así mismo, las transformaciones de Mackandal, que se mencionan en el mismo capítulo, son poderes que según los fieles del vodú son propias únicamente de los boccores o brujos; por lo tanto, Carpentier expresa que *todos sabían que la iguana verde, la mariposa nocturna, el perro desconocido, el alcastraz, etc.*, eran solamente disfraces del manco. El sacerdote Labat testimonia muchos casos del poder de los hounngán o boccores durante sus viajes a las Antillas:

Un negro, convencido de ser brujo y de hacer hablar a una figurita de tierra, fue condenado por la justicia de la Isla a ser quemado vivo. M. Vanbel, que se hallaba en el camino que lo conducía al suplicio, le dijo: Pues bien, tú no harás hablar más a tu figurita de tierra, está rota. El negro le respondió: Si usted quiere, señor, yo haré hablar el bastón que tiene en la mano[...] El negro recomenzó sus ceremonias, después de lo cual, habiéndose retirado, dijo a M. Vanbel que se acercara a su bastón y oiría la respuesta de lo que quería. En efecto, M. Vanbel, habiéndose acercado, oyó una vocecita clara y distinta que le dijo: el barco que tú esperas partió de Elseneur tal día, es fulano quien lo manda, tiene a tales y tales pasajeros con él, tú te alegrarás con su

carga, al pasar el trópico lo azotó un fuerte viento que le rompió la gavia pequeña y llevó la vela de mesana, atracará aquí antes de tres días. El negro no dejó de ser ejecutado y tres días después, habiendo arribado el barco, se verificó literalmente toda la predicción. 24

En este mismo capítulo, Carpentier narra que un día Mackandal, daría la señal para el gran levantamiento, y que los *Señores de allá, encabezados por Damballah* traerían el rayo y el trueno, y desencadenarían *el ciclón que completaría la obra de los hombres*. En realidad, cuando el escritor se refiere a Damballah, como uno de los *Señores de Allá*, alude, sin equivocación, al **Rey Dá**, el mismo que menciona en el primer capítulo, pues dice que es *encarnación de la Serpiente, que es eterno principio, nunca acabar*. Existe una ambigüedad en este relato, porque el narrador no define cuándo se está refiriendo al monarca, y cuándo caracteriza a la serpiente que éste representa. Por lo que al rey, en este capítulo, se le atribuyen cualidades divinas, porque el símbolo de este dios es la serpiente. Aunque la ambigüedad se vuelve diáfana para el lector que conoce algo del vodú, no sucede así con aquel que ignora estos conocimientos esotéricos, pues el que sabe intuye que en todo rito africano *los espíritus se manifiestan o se materializan en los adeptos*. Éstos al estar poseionados dejan de ser ellos, y pasan a ser la encarnación del mismo dios que los montó.

El vocablo Damballah es un compuesto de las voces Dan, que es el culto a la serpiente celeste, y de Allada, nombre de un reino al sur de Dahomey. Este dios es un ser espiritual masculino, es decir, Damballah Oueddo, quien con su mujer, Ayida Oueddo, representan dos grandes e importantes deidades del panteón vodú. En la novela se dice que el Rey Dá se divertía *místicamente con una reina que era el Arco Iris, señora del agua y de todo parto*. Efectivamente, Ayida Oueddo es el Arco Iris que se une a Damballah cuando ésta toca el mar, pues el dios, supuestamente, está considerado como una divinidad acuática que favorece y protege la fertilidad.

La ciudad dahomeyana de Whydah es su centro de culto. Este dios representa la eternidad cuando su serpiente forma un círculo cerrado por la unión de la boca con la cola. Por consiguiente preside todos los fenómenos celestes, ya que trae la lluvia y el rayo. Se sabe que una ciudad dahomeyana llamada Cana llegó a ser gobernada por una personalidad casi divina, es decir, por el **todopoderoso rey Dâ**, encarnación del poder místico de la serpiente, la cual fue, posiblemente, el ancestro totémico de la familia reinante y, por lo tanto, símbolo de una divinidad que ha perdurado en el vodú con los cultos ofiolátricos. Fernando Ortiz dice que *el vodú o culto de la culebra* está muy difundido en Haití y en algunos estados de la Unión Americana. Además, según algunos datos encontrados por él, también echó raíces en Cuba, aunque de una manera muy superficial, y solamente en la provincia oriental. En Cuba existía un antiguo baile de la culebra que tal vez tuvo mucha o, bien, poca relación con el vodú, y que los negros ejecutaban alrededor de una boa artificial después de darle un paseo por La Habana. Ésta se colocaba en el patio del Palacio —el día de Reyes—y aquellos bailaban alrededor con un cantar medio español y medio africano: *La culebra se murió,/ Sángala muleque./ Por tanto, la danza y el precedente paseo de la boa* serían una especie de rito procesional, como el que se realiza anualmente en Dahomey, donde la culebra-ídolo es conducida con gran fiesta y regocijo por las calles de Whydah (Negros brujos, p.77-78).

Así mismo, el sacerdote Labat narra una gran fiesta que se celebraba en la comarca de Juda, cuya ceremonia principal era **consultar a una serpiente** para saber si el año siguiente sería bueno o aciago. Para esto, sólo entraban al cerco donde estaba la culebra, el rey y el sacerdote del país; entonces el sacerdote le hacía las preguntas *sobre el número de barcos que llegarían al año siguiente, sobre la guerra, la cosecha y otras cosas*. El reverendo Braguez, intrigado por esto, pues se encontraba en la ceremonia, trabó amistad con el sacerdote de la tribu, y le preguntó que

por qué no escogían mejor otra criatura como objeto de su culto, pues le parecía que había algún misterio[...] y deseaba conocerlo. Por lo que el sacerdote no se hizo de rogar, y le dijo que el culto a la serpiente no era más que un culto relativo al Ser Soberano del cual eran las criaturas. Por lo tanto, esa selección no había sido un arbitrio suyo, sino que se habían apegado por respeto a las órdenes de su Dueño Común. Además que:

[...] el creador, conociendo perfectamente las disposiciones de las criaturas salidas de sus manos, sabía demasiado bien lo que son la vanidad y la soberbia del hombre para no utilizar los medios más adecuados para humillarlo; que nada le parecía más eficaz que obligarlo a arrastrarse ante una serpiente [...] Que si ese primer Ser hubiese escogido a un hombre para ser depositario de sus secretos y para saber sus voluntades a los demás hombres, pronto ese hombre habría olvidado la bajeza de su extracción, quizás habría querido ir a la par de su Soberano o por lo menos ponerse por encima de todos los otros hombres. Pero que ese inconveniente y ese peligro no se hallaba en la serpiente [...] 25

No cabe duda alguna que el vodú es una mezcla de todas las religiones africanas y, cuando fue traído por los negros a Haití, tuvo algo de relación con el catolicismo.

Por otra parte, la serpiente o cobra que menciona Mackandal en *La poda*, tiene relación con los acontecimientos ulteriores en la novela. Relata que *en la urbe sagrada de Widah se rendía culto a la Cobra, mística representación del rueda eterno (R., p.34-35)*. Asombra cómo Carpentier logra usar esta posibilidad de relación entre la culebra y la ponzoña vengadora que es el veneno, ya que todo lo engarza con maestría: apenas termina de narrar el mandinga los sucesos acaecidos en aquellos Reinos, comienza el otro párrafo que se refiere patéticamente a la pérdida de su brazo; posteriormente, el negro se convierte en cuidador de ganado, condición que lo favorece, porque estando en el campo logra interesarse *por los hongos. Hongos que oían a carcoma, a redoma, a sótano, a enfermedad*, y cuyo efecto era *alargar orejas, lenguas de vaca, carnosidades rugosas*. Pero también servirían para consumar la venganza del hougán contra los blancos. Más tarde, cuando él se vuelve cimarrón y, por lo tanto, experto para identificar la

sustancia mortal, de tal modo que *deshacía la pulpa de un hongo entre sus dedos*, y se llevaba a la nariz un sabor a veneno (R., p.38), entonces es cuando los signos propicios de *los grandes Loas del África* se iban a dar a conocer por *los iniciados de acá*, en principio por el boccor. Así, *los propietarios del Cabo, que eran todos unos hideputas monárquicos*, sabrían que sus días estaban contados, pues el poder de la serpiente, en este caso, la cobra africana, comenzaría su trayectoria de muertes:

El veneno se arrastraba por la Llamura del Norte, invadiendo los potreros y los establos. No se sabía cómo avanzaba entre las gramas y alfalfas, cómo se subía a los pesebres [...] Pronto se supo, con espanto, que el veneno había entrado en las casas [...] el veneno que acechaba, como agazapado para saltar mejor, en los vasos de los veladores [...] el veneno verde, el veneno amarillo, o el veneno que no teñía el agua, seguía reptando, bajando por las chimeneas de las cocinas, colándose por las hendijas de las puertas cerradas [...] 26

Pues bien, el círculo narrativo de Damballah no se cierra con el descubrimiento de la conspiración, la captura de Mackandal y su muerte. En líneas arriba, ya había mencionado que los negros no creyeron en la muerte del manco que era *Señor del veneno*, porque *aquella tarde*, después de la cremación de Mackandal, *los esclavos regresaron a sus haciendas riendo por todo el camino (p.66)*. Por lo tanto, el narrador retoma la idea de que la culebra de Damballah es ponzoñosa, y la vincula con los horrores vividos durante el gobierno de Rochambeau; que a la vez se une en forma paradójica con el de la buena serpiente, es decir, el pitón, el cual es inofensivo y adorado, por lo general, en los cultos ofiolátricos. El ciclo narrativo se cierra, cuando las serpientes mueren, pero no deja de tener una forma sarcástica e irónica el texto para los franceses, pues Carpentier magistralmente le concede la victoria a Mackandal, cuyo propósito era *acabar con los blancos y crear un gran imperio de negros libres en Santo Domingo(p.50)*:

El día que la nave vista por Ti Noel entró en la rada del Cabo, se emparejó con otro velero que venía de la Martinica, cargado de serpientes venenosas que el general quería soltar en la Llamura para que mordieran a los campesinos que vivían en casas

aisladas y daban ayuda a los cimarrones del monte. Pero esas serpientes, criaturas de Damballah, habrían de morir sin haber puesto huevos, desapareciendo al mismo tiempo que los últimos colonos del antiguo régimen [...] 27

Por otra parte, el personaje Solimán que era vasallo de Paulina Bonaparte, es considerado por Carpentier como boccor o houngán del rito Petro. Este rito fue establecido en Saint-Domingue y tuvo su apogeo antes del movimiento revolucionario de los negros. Sin embargo, parece que el narrador comete en *San Trastorno* una equivocación, cuando Solimán le propone a Paulina realizar *sahumerios de incienso, indigo [...] y oraciones que tenían poderes extraordinarios como la del Gran Juez*; sin que ésta sea una iniciada del rito Radá, Congo, Nago o Petro, puesto que no se puede participar en una ceremonia de rito africano, sin ser iniciado en los misterios que posee el vodú, ya que *cada iniciado tiene su loa mait' tête que le había sido revelado en sueño (...) por los mismos sacerdotes (Culto vodú, p.86)*. Sobre todo, tiene que cumplir el requisito primordial del culto vodú, que es el ser adepto o afiliado a cualquier grupo, para que deje de ser una profana u observadora. De lo contrario, a Paulina Bonaparte le hubiese acontecido lo que dice Georges Coachy con relación al *no iniciado*: *El baile endemoniado se presenta como un barullo sin orden alguno, como un escándalo inconsciente. Por lo que esta liberación de 'instintos', aparentemente colectiva, pero de efectos individuales distintos, llena al no iniciado de terror infernal, y a esto se debe la mala fama del vodú (Culto vodú, p.58)*.

Carpentier, antes de que escribiera *Écue Yamba-Ó*, se documentó muy bien en estos ritos: y quien le proporcionó suficientes costumbres y tradiciones ñañigas fue su gran amigo, el doctor Alejandro García Caturla. En una de las cartas que le escribe a éste, desde París, le dice: *Y necesito forzosamente algunos datos acerca de ello para el capítulo final de mi novela El chivo que rompió un tambor (Yamba -Ó, p.293)*. Pues bien, después de muchos años, en *El reino*, él vuelve a dejar clara esta experiencia de acuerdo a la anterior sugerencia de Coachy, pues dice que:

Una mañana las camaristas francesas descubrieron con espanto que el negro ejecutaba una extraña danza.

Sin embargo, la narración es correcta, pues el que comete el error es el personaje Solimán, como se verá después. En el momento de la ceremonia, cuando él danzaba en torno a Paulina que se encontraba *arrodillada en el piso, con la cabellera suelta*, se omite el nombre de la divinidad que va a ser la protectora de Paulina. Ahora bien, aunque el narrador no dice nada respecto al loa, las muchas alusiones del rito sí nos permiten pensar en una divinidad, la cual es Papá Legba. Evidentemente, también el narrador dice que Solimán derramaba sobre su pecho *untos de aguardiente, semillas machacadas, zumos pringosos y sangre de aves*, además que éste había degollado un gallo que *aleteaba todavía sobre un reguero de granos de maíz*.

Rómulo Lachatañeré dice que los sacrificios de Elegba o Legba son: *El gallo, aguardiente con pimienta de Guinea, etc.* Por lo que las alusiones de Carpentier concuerdan con esta divinidad. Así mismo, al final de la narración, cuando Paulina abandona la isla a la muerte de su esposo, el general Leclerc, se confirma la hipótesis de que la divinidad, a la cual le dedicara el ritual Solimán, es Papá Legba o Legba Carrefour, porque en la cesta, donde Paulina guardaba sus maltratados o deslucidos trajes de criolla, iba un amuleto que había sido trabajado por el negro boccor, para que le abriera todos los caminos que la conducirían a Roma.

En efecto, Paulina logra estar plenamente protegida por Papá Legba, el cual es invocado al iniciar toda ceremonia, y también al concluir; pues es el guardián de los cruces de caminos y, del mismo modo, es el que abre las puertas y los recintos, por lo tanto, se le considera también protector del hogar. Es un tipo de San Pedro negro. Él es quien abre la barrera para que las demás divinidades puedan manifestarse a los hombres: *Papá Legba abra la barrera para los loa. Es usted quien guarda la barrera (Culto vodú, p.43)*. Así, Papá Legba se constituirá en el Ángel

Guardián de Paulina, pues éste la protegerá en todos los sucesos de su vida, *y será su cabeza o guía intelectual para abrirle el entendimiento y encaminarl[a] hacia una vida sin trabas (El sistema religioso, p.111)*. Sin embargo, Papá Legba protegerá a Paulina de una forma extraña y aparente. Extraña desde la narración, ya que ella es una mujer blanca y despreocupada, como dice *El reino: Pero Paulina no le prestaba mucha atención (p.106)*; se muestran los misterios del vodú en la mujer del general Leclerc: *Súbitamente, Paulina comenzó a andar por la casa de manera extraña, evitando poner los pies sobre la intersección de las losas (p.112)*. Y de una forma aparente, porque, al final de cuentas, Papá Legba tenía que darle su castigo a Paulina por no ser iniciada en el rito Petro, ya que si el adepto es castigado, aun con mayor razón aquél que no lo es; y sobre todo a esta joven tan desmemoriada, caprichosa y despreocupada de la vida, e incluso de los misterios del África. Por tanto, a final de cuentas, como dice *Culto vodú: El castigo puede ser momentáneo, sin embargo, por cualquier incumplimiento de los compromisos contraídos, el adepto siente inmediatamente el rigor del 'espíritu'*. Por ello, en la narración de *La noche de las estatuas*, Solimán descubre, en el Palacio Borghese, el cadáver de Paulina Bonaparte, convertido en estatua, el cual se encontraba en *una de las galerías laterales*. Así, Papá Legba había transformado el trabajo de cuidar a la joven, en un castigo irremediable, por haber querido conocer los misterios del vodú, sin ponerle la atención y los cuidados que se necesitan en estos rituales. Maravillosamente, Carpentier hace una similitud de *la Venus de Cánova* con la estatua del Comendador en los diversos Don Juanes, dándonos a entender que Paulina Bonaparte tuvo su **justicia poética** de parte de Legba Carrefour, por haber transgredido los atavismos que no le correspondían:

[...] la justicia poética [...] Según ella, todos los personajes deben ser recompensados o castigados al fin de la obra literaria, de acuerdo con sus merecimientos. Se pedía al poeta que presentara una ordenación del universo libre de todo azar e injusticia, con

lo cual se transformaba en defensor de los designios de Dios respecto a la humanidad [...] eso significó convertir el final de la obra en una distribución de premios, imagen inverosímil de un sueño de color de rosa. 28

De la misma manera, Solimán es doblegado por Papá Legba, por haber cometido, desde el principio, el error de desobedecer el dogmatismo religioso que impera en el vodú. Y lo hace, precisamente, cuando el negro brujo se encuentra disfrutando de los placeres, pues *se sentía feliz en aquella Roma estival (p.172)*. En atención a ello, Legba Carrefour transmite su poder castigador a Solimán, por el *incumplimiento de los compromisos contraídos*, así como la deserción del boccor, ya que él se sentía parte de aquel mundo europeo, y sólo hacía alusión a Haití para mentir con relación a su antigua categoría, puesto que se hacía *pasar por un sobrino de Henri Christophe, milagrosamente escapado de la matanza del Cabo*. Así pues, el negro también disfrutaba de los amores de una mujer blanca, *piamontesa bien plantada, que no gustaba de hombres de alfeñique*. Conscientemente, Solimán se había olvidado de sus dioses, por lo cual, el loa lo arroja en una evocación obsesionante y aniquiladora en el momento en que empieza a frotar la estatua de Paulina: *Súbitamente, la frialdad del mármol, subida a sus muñecas como tenazas de muerte, lo inmovilizó en un grito (p.178)*. Ya al final, consciente de sus errores que habían sido sus apetencias sensuales, y su apasionada y servil fidelidad a la mujer del general Leclerc:

[...] Cuando se hacía bañar por él, Paulina sentía un placer maligno en rozar, dentro del agua de la piscina, los duros flancos de aquel servidor a quien sabía eternamente atormentado por el deseo, y que la miraba siempre de soslayo, con una falsa mansedumbre de perro muy ardido por la tralla [...] 29

Solimán decide invocar al amo de los caminos y las encrucijadas para que le abra las puertas de regreso a Santo Domingo que es tierra de la verdadera fe y de los dioses verdaderos. Así, *de*

espaldas a todos, gimoteando hacia la pared adornada con flores amarillas en papel verde, el brujo trataba de alcanzar a un dios que se encontraba en el lejano Dahomey, en alguna umbrosa encrucijada, y que tenía el falo encarnado puesto al descanso sobre una muleta que para eso llevaba consigo.

Por otra parte, Henri Christophe tiene cierta analogía con Paulina con relación a la observancia del ritual vodú. En primer lugar, según la narración de *El reino, Christophe se había mantenido siempre al margen de la mística africanista de los primeros caudillos de la independencia haitiana*, pues su interés principal fue formar en su reino *una casta de señores católicos*. Por lo tanto, tuvo que sufrir las consecuencias de los loas, ya que uno de los castigos que se le impone a un adepto cuando se olvida de los compromisos contraídos con el dios es la locura y, posteriormente, la muerte. Sobre todo a un negro que conocía y practicaba los atavismos africanos, y que los postergaría por costumbres europeas, además de que se olvidara que los orishas o espíritus se unen al alma y destino del hombre cuando se inicia en estos misterios. Por esto Henri Christophe no tenía escapatoria, puesto que había olvidado el pacto con los verdaderos dioses, y éstos tenían que cumplir su sentencia hasta el final.

Pues bien, en el capítulo, *El emparedado*, el rey negro empieza a sentir el castigo de *los grandes Loas del África*, de tal modo que San Pedro había mandado una nueva tempestad sobre la fortaleza del rey, y Christophe por su impotencia sólo lo insulta (p.143). San Pedro es considerado en Cuba, según Lachatañeré, como Ogún, el cual es dios de la guerra y de los herreros. Así mismo, este dios tiene un hermano, conforme a lo que dice Fernando Ortiz, que se llama Shangó, el dios del trueno, el relámpago, el rayo, y también de las tormentas, pues es demasiado *estruendoso en las regiones intertropicales (Negros brujos, p.69)*. Así, Ogún-Shangó

son los dos dioses que atormentan y arruinan la vida del rey de Haití. En el siguiente capítulo, *Crónica del 15 de agosto*, Henri Christophe es zarandeado por segunda vez por estos orishas, a través de la epifanía del sacerdote Cornejo Breille que había sido emparedado por órdenes de él. El fantasma se aparece *clamando el Dies Irae*, en tanto que ocurría esto, un rayo cayó sobre la torre de la iglesia, *rajando a un tiempo todas las campanas, los chantres, los incensarios, el facistol, el púlpito*. De esta manera, la narración concuerda con las leyes voduísticas, ya que el castigo estaba destinado, únicamente, para el rey negro; por esto, el estruendo del trueno *sólo ensordeció sus oídos*, y la reina María Luisa, el capellán español, Juan de Dios González, y el resto de la gente que estaba en la misa, oyeron el rayo, pero se libraron de la sordera que postró al emperador en su cama, la apoplejía que sufrió en la vida real. Así mismo, el estallido coincide con el *Rex tremendae majestatis* cantado por el fantasma de Cornejo Breille, de quien Henri Christophe sufriera serias reprensiones por no terminar de una vez por todas con el vodú en Haití, es decir, en la parte Norte donde él reinaba (*R.*, p.149).

Por lo tanto, el ataque de apoplejía que sufrió el rey es un hecho histórico; pero también es un hecho lingüístico describir este ataque con el adjetivo fulminante, que viene de la palabra latina *fulmen*, “rayo”, y que se relaciona evidentemente con los orishas, Ogún-Shangó. Ahora bien, el rey no muere en estos acontecimientos, sino que los loas le permiten vivir unos días más, para que pudieran consumir plenamente su venganza en contra del que fuera adepto del vodú, y que trocó estas costumbres por supuestos hábitos mejores, según él. Así lo había hecho Solimán que se vio deslumbrado por ese mundo diferente, de lujos y frivolidades; pero, a fin de cuentas, reconoce su error y los dioses lo perdonan. No así el rey, que comete error tras error, pues se pasa la vida insultando a los dioses, los cuales están para proteger a los hombres y cuidarlos de cualquier

wanga que *es la manifestación más común y la más visible de la brujería (Culto vodú, p.102)*. Por ello, aunque el rey se mantuvo al margen de los atavismos africanos, sí fue condescendiente con el pueblo para que éste practicara el vodú, de aquí surge el descontento de Cornejo Breille. De tal modo que el monarca aprovechó estas circunstancias de su gente para obtener beneficio de los rituales y mantenerse en su posición; en atención a lo cual, mandó construir la Ciudadela La Ferrière, construcción que fue hecha, según *El reino*, con la sangre de toros degollados, y que sirvió para preparar *la mezcla que haría la fortaleza invulnerable*. Por lo tanto, aquí reside el error del monarca, pues conforme a la opinión de Speratti-Piñero, el bramido de los toros, según una *creencia haitiana afirma (...) que presagia muerte donde se oye (P.H., p.128)*. Así, en la novela se reitera el pasaje donde *bramaban los toros que iban a ser degollados (p.133,137)*. Es cierto que los toros fueron sacrificados en honor de Ogún-Shangó para que la fortaleza fuese invulnerable, pero también es cierto que el monarca omitió escuchar el bramido de los animales que estaba ofrendando. Por una parte, él estaba bien de acuerdo al sacrificio ofrecido, ya que el *Culto vodú dice que este ritual exige el sacrificio de volátiles y encornados como ofrendas a los diversos dioses del Olimpo (p.36)*, así mismo, Lachatañeré afirma que Shangó requiere de **encornados** en sus sacrificios (p.309). Por otro lado, el monarca había desatado la ira de Ogún-Shangó, no prestando oídos a los bramidos de los toros, causa principal de su caída, de modo que la creencia haitiana del presagio, aquí, se cumple en forma determinante; además se había olvidado del compromiso contraído con los dioses y, por consiguiente, los había ofendido con insultos como si éstos fueran sus vasallos.

En segundo lugar, la analogía del rey negro con Paulina Bonaparte consiste en que, el primero, también se convierte en estatua cuando muere:

[...] temiendo que el *mortero* se endureciera sin haber sorbido totalmente la cabeza, el gobernador apoyó su mano en la frente del rey para hundirla más pronto [...] Por fin se cerró la argamasa sobre los ojos de Henri Christophe [...] ignoraría la podredumbre de su carne, carne confundida con la materia misma de la fortaleza [...]

30

De tal modo que el rey, al igual que Paulina, al terminar la narración, recibe su justicia poética de parte de Ogún-Shangó.

Por último, Ti Noel, que es el personaje principal de la novela, tiene una vida larguísima que lo convierte en testigo de casi todos los acontecimientos que ocurren en la obra: el accidente, los envenenamientos, la captura y muerte de Mackandal (*R.*, p.35,44-46,61,64-67); la reunión y la ceremonia del Bois Caïman (p.78-81); las interpretaciones de la música de Esteban Salas (p.97-98); la ruina económica, moral, física e intelectual de Lenormand de Mézy (p.97-119); la magnificencia de la Corte de Christophe en Sans-Souci y los penosos trabajos en La Ciudadela (p.125-129,131ss); la invasión de los mulatos prepotentes y su intención de establecer un régimen de trabajo rural obligatorio (p.188-189). Todo eso transforma a Ti Noel, además de protagonista, en el hilo conductor de la narración. Por eso, este personaje que no es héroe sino antihéroe – pues, los héroes en la novela son Mackandal y Bouckman-- se relaciona, de acuerdo al vodú, con el Rey de Angola. Al inicio de la novela, no hay, aparentemente, ninguna relación entre éstos, porque cuando Ti Noel le pregunta al librero por un grabado en cobre respecto a las figuras que contenía éste, el comerciante le dice que se trataba de un rey de África. Por tanto, el joven negro comenzó a recordar los relatos que Mackandal cantaba en el molino de Cañas, pues éste *conocía la historia de Adonhueso, del Rey de Angola, del Rey Dá*, y continúa la narración de los reyes, pero en ningún momento se vislumbra que el protagonista tenga alguna similitud con el rey africano. Sin embargo en los acontecimientos ulteriores sí se observará la relación de ambos.

Otro aspecto fundamental, es que el Rey de Angola también se asocia sincréticamente con el Rey Mago Gaspar y con el Rey Mago Baltasar. Por ello, el Rey de Angola vuelve aparecer en la novela durante la celebración de la Navidad de 1757, poco antes de la aparición de Mackandal en la calenda de la hacienda Dufrené. Los esclavos asistían a los progresos del Nacimiento donde trataban de colocar a los reyes magos que habían sido tallados en madera por el ebanista Toussaint, pero éstos eran *demasiado grandes para el conjunto*, debido a esto *nunca acababan de colocarse, sobre todo a causa de las terribles córneas blancas de Baltasar*, pues daban un aspecto de *emerger de la noche del ébano con tremebundas acusaciones de ahogado* (R., p.59,60). Aquí solamente queda una postura, que el escritor mantiene como una constante narrativa:

[...] Propp introduce un criterio selectivo suplementario que es la constancia y la variabilidad; advierte, por ejemplo, que en el cuento de hadas ruso el elemento estable es el rapto, mientras que los otros tres varían de un cuento a otro y declara que únicamente el primero merece el nombre de función [...] Pero al introducir el criterio de constancia y de variabilidad, Propp se ve obligado a salir de la poética general y a entrar en la de un género particular [...] cabe perfectamente concebir otro género en que la constante sería el rey y los demás "motivos" serían variables [...] 31

Por consiguiente, Ti Noel es la constante, es decir, que el narrador nos trata de mostrar desde el inicio (y además, por lo que se mencionó en renglones arriba) a través del sincretismo entre éste y el Rey de Angola; que tarde o temprano, el primero se convertiría en un vodú, genio o espíritu protector (*Culto vodú*, p.23). Así concluye la novela, Ti Noel se convierte en buitre y se pierde en las espesuras del Bois Caïman (p.198). Algunos críticos no están de acuerdo con que el personaje es el buitre (Speratti-Piñero es uno de ellos), sin embargo, no se puede ir en contra de lo ya establecido.

Cuando vuelve a mencionarse el Rey de Angola en la novela, Carpentier a través del narrador, expresa que: *Llevado a un toque de tambores, Ti Noel había caído en posesión del rey de Angola, pronunciando un largo discurso lleno de adivinanzas.* Un conocedor del vodú sabe que los tambores pueden ser dioses o contenerlos, pues en *Culto vodú* se expone que el assotor, que es el tambor más grande de la orquesta vodúística, y que mide, aproximadamente, dos metros, *es la morada de un loa, por lo que lo visten, lo adoran, le ofrecen ofrendas, de hecho es considerado como un objeto sagrado, ya que todo un ritual rodea su fabricación (p.60).* Es por ello que, al toque del tambor, el Rey de Angola se posesiona de Ti Noel. Anteriormente se había mencionado que cuando un espíritu se posesiona de algún mortal; el montado (posesionado) es el mismo genio que lo montó, por lo tanto, el protagonista deja de ser él, y pasa a ser el gran Rey de Angola por los poderes supremos del África. Lo narrado en éste capítulo confirma la realeza del anciano negro, pues él ya intuía que *en aquellos días comenzaba a cobrar la certeza de que tenía una misión que cumplir.* Ti Noel realiza la misión a través *de un gobierno apacible,* desechando toda tiranía de blancos y negros, y dejando que su palacio se llene de campesinos (*vid.R., p.184-185*).

Es obvio que éste ya había cumplido su ciclo de aprendizaje del vodú, en *el Reino de este Mundo*, puesto que pudo ver y escuchar todos los rituales implícitos en los acontecimientos, tales como: la historia de los reyes africanos (p.27,28), la visita al hounfort de la Mamán Loi (p.39,40-41,44-48), en las metamorfosis de Mackandal (p.53-57), en la calenda de los Dufrené (60-62), de igual modo en la ejecución de Mackandal (p.64-67), los relatos del Manco que Ti Noel transmitía a sus hijos (p.76), la convención de los delegados de la Llanura del Norte comandados por Bouckman, el jamaquino, y la presencia de la Mamán Loi, sacerdotisa del Radá (P.77-81), la sublevación de los esclavos (p.84-92), el parangón que hace de los templos españoles que se

encuentran en Santiago de Cuba con los templos sansulpicianos del Cabo, y de igual modo con los hounforts consagrados a Damballah (p.98), cuando fue testigo del desembarco de la nave que traía serpientes venenosas (p. 115-116), también, en el capítulo de *Los signos*, fue testigo de varias acciones características del vodú (p.120-122), la inmolación de los toros para que la fortaleza, La Ferrière, fuese invulnerable (p.131-137), el derrocamiento de Henri Christophe, cuyos personajes protagónicos de la destrucción del rey son *los tambores radás, los tambores congós, los tambores de Bouckman, los tambores de los Grandes Pactos, los tambores todos del vodú* (p.152-162, vid. sic. p.152, 159); así mismo participa del saqueo del Palacio de Sans Souci (163-164). Por las razones que se acaban de enumerar, Ti Noel, que constituye, por todo ello, el hilo conductor de la narración, es ya un houngán del rito radá, ya que cada una de las acciones que el protagonista realiza son puntos a su favor, puesto que indica que él en todo momento fue fiel a los atavismos africanos. Esto es de tal modo que hasta en sus costumbres amorosas se contempla el ritual vodú, que produce en ellos la vitalidad para no dejarse vencer, pues aquel día, aunque había sido ejecutado Mackandal por los blancos, sin embargo los esclavos regresaron a sus haciendas contentos, y Ti Noel todavía tuvo bríos suficientes, por no decir en exceso, para embarazar *de jimaguas a una de las fámulas de cocina*, ya que se regodeó con ésta como premio a su fe y como bendición dada del futuro loa Mackandal. El resultado fue que la trabó *por tres veces, dentro de uno de los pesebres de la caballeriza* (R., p.66,67). Así, el poder del vodú adquiere fuerza destructora por una parte, y por otra, adquiere fuerza bienhechora a través de la acción fertilizadora del negro esclavo.

En Haití y en África se les nombra marassas a los gemelos, y en Cuba se les designa con el nombre de jimaguas. Fernando Ortiz, por tanto, dice que *los jimaguas o mellizos son también ídolos de gran poder para los brujos*. El poder de estos ídolos consiste en la manera como están

trabajados, ya que en su interior,

[...] en la parte hueca de los jimaguas, se encontraron restos humanos, cuernos, raíces, tierra, clavos, piedras, así como otras inmundicias embebidas de sangre. Estos jimaguas así preparados fueron descubiertos no ha mucho en Abreus. 32

Al hablar, por una parte, de una fuerza destructora en el vodú es porque algunos grupos étnicos, en especial, los yorubas, le rinden culto a los gemelos o mellizos y les atribuyen el don de traer buena o mala suerte a su familia, dependiendo de la situación, puesto que los marassas poseen la facultad de marrer (amarrar) a las personas, de causarles mala suerte por medio de la unión de sus voluntades. Fernando Ortiz expresa que:

[...] si bien es común entre los salvajes africanos considerar nefasto el nacimiento de gemelos, en el Unyanyembé y en el Níger inferior [llegan] al extremo de arrojarlos al agua inmediatamente después de nacidos, y en Arebo (Guinea) a la muerte violenta de la madre y de sus hijos [...] 33

Por otro lado, si bien es cierto que los marassas son vengativos, porque traen mala suerte, también son capaces de ayudar en cualquier circunstancia. De tal modo que *en otros lugares de la misma Guinea, los mellizos son precisamente los individuos que se tienen por mejor nacidos*. De la misma manera, los Kavirondos que se encuentran en la región oriental del lago Victoria Nyanza, celebran el nacimiento de gemelos con grandes danzas, así como en Haití (*vid Negros brujos*, p.76).

Así, Ti Noel estará bien protegido por estos orishas desde la noche que traba de jimaguas a la fámula; por consiguiente, en la noche de insurrección, cuando decide violar a Mademoiselle Floridor no es de extrañarse que se haga acompañar *de sus hijos mayores*. Carpentier no dice si son dos, porque dos son los marassas; tampoco si son tres, ya que si es así, serían los marassas y el hijo posterior a los mellizos, el cual posee **mayores facultades** y, además, reúne en él **las de los hermanos que le precedieron**. Tampoco hay que olvidar que, tres veces, el negro trabó en las

caballerizas a la sirvienta de cocina como muestra de que *una vez más eran birlados los blancos por los Altos Poderes de la Otra Orilla* (R., p.66,67). De tal suerte que no sea raro que la protección de los marassas o jimaguas, y el poder de éstos, ostentado en el negro esclavo, se sumen para ocasionar todas las desgracias en Monsieur Lenormand de Mezy hasta convertirlo en desecho humano, pues muere en la más absoluta miseria (p.119).

Por supuesto que no es raro todo esto que le aconteció al amo, porque si analizamos detenidamente el tejido de este capítulo, *El gran vuelo*, veremos que los actantes (amo y esclavo) tienen mucha relación, en cuanto a trato personal, casi podemos decir que se trata de una relación indisoluble. Mientras uno estaba en su cama, comentado con su beata esposa la desigualdad de las razas en un discurso que se proponía desarrollar con hueras filosofías europeas, el otro, en forma primitiva de acuerdo a sus tradiciones africanas aprendidas en la isla, ponía en práctica dentro del pesebre de la caballeriza lo que en el mar de las Antillas pronto se ejecutaría por obra de *los grandes Loas del África*, pues este mismo mar que circundaba a la isla era el mismo que *lamía las fronteras del mundo de los Altos Poderes* (R., P.122). Precisamente, a partir de aquí (Mackandal convertido en vodú y unido con toda las potencias de los ritos se convierte en la ayuda idónea) comienzan las desgracias del hacendado francés, pues nunca tuvo en cuenta que el peligro se mantuvo siempre a su lado.

Por otra parte, otra evidencia que demuestra que el esclavo del hacendado fue fiel a sus atavismos para llegar a ser un hougán se contempla cuando regresa de nuevo a Haití después de haber vivido en Santiago de Cuba. Después de desembarcar en Saint Marc, llega a las riberas del Artibonite, y cerca del valle del Dondón, al final de los signos vodúísticos (*sic R.*, p.121), Ti Noel se postra de hinojos y da *gracias al cielo por haberle concedido el júbilo de regresar a la tierra de los Grandes Pactos*. Tanto fue así que todos los negros franceses de Cuba sabían que *el triunfo de Dessalines se debía a una preparación tremenda en la que habían intervenido(...)*

todas las divinidades (p.121,122). Cumplido el propósito del houngán de llegar a la tierra de la fe verdadera y de los verdaderos dioses, como anheló Solimán, queda más que pensar como bien expresó Jorge Dávila Vázquez:

Ti Noel aprende a ser un houngán (sacerdote y mago del vodú), aprende a vivir, la novela nos cuenta este aprendizaje a lo largo de sus cuatro partes, y es justamente en la última que el brujo toma consciencia de su papel en El reino [...] 34

En esta parte es donde se cuenta el apogeo mágico de Ti Noel, su vejez, sus mutaciones zooantrópicas y su deificación final para vivir en la tierra como el Cordero de Dios (*Agnus Dei*), y así transformar a la humanidad, ya que *el hombre sólo puede hallar su grandeza, su máxima medida en el Reino de este Mundo* (R., P.197).

NOTAS A PIE DE PÁGINA

1. Alejo CARPENTIER, *El Siglo de las Luces*, p. 191.
2. Emma Susana SPERATTI-PIÑERO, *Pasos hallados en El reino de este mundo*, p. 22.
3. *Ibidem*, pp. 25, 26.
4. R. LABAT, *Viajes a las Islas de la América*, p. 174.
5. *Ibidem*, p. 178.
6. Emma SPERATTI-PIÑERO, *idem.*, p. 42.
7. Johanna VON GRAFENSTEIN, *Haití*, p. 66.
8. *Ibidem.*, p. 67.
9. Emma SPERATTI-PIÑERO, *idem.*, p. 35.
10. *Ibidem.*, p. 36.
11. *Idem.*, p. 3.
12. Alejo CARPENTIER, *El reino de este mundo*, pp. 134-136.
13. Adriana SANDOVAL, *Los dictadores y la dictadura en la novena hispanoamericana (1851-1978)*, p. 153.
14. Roberto GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, *El peregrino en su patria*, p. 33.
15. Alejo Carpentier, *El reino de este mundo*, p. 162.
16. Rómulo LACHATAÑERÉ, *El sistema religioso de los afrocubanos*, p. 97.
17. Lucien GEORGES COACHY, *Culto vodú y brujería en Haití*, p. 36-38.
18. *Ibidem.*, p. 68.
19. Fernando ORTIZ, *Los negros brujos*, p. 78.
20. Lucien GEORGES COACHY, *op. cit.*, p. 67.

21. *Ibidem.*, p. 118.
22. *Idem.*, p. 138, 139.
23. Todorov TZVETAN, *Poética*, p. 91.
24. R. LABAT, *Viaje a las Islas de la América*, p. 58.
25. *Ibidem.*, p. 169.
26. Alejo CARPENTIER, *El reino de este mundo*, p. 47-49.
27. *Ibidem.*, p. 115.
28. René WELLEK, *Historia de la crítica moderna*, p. 30.
29. Alejo Carpentier, op. cit., p. 107.
30. *Idem.*, p. 168.
31. Todorov TZVETAN, *Poética*, p. 91.
32. Fernando ORTIZ, *Los negros brujos*, p. 75.
33. *Ibidem.*, p. 76.
34. Jorge DÁVILA VÁZQUEZ, *Cambio*, p. 11.

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

Las asociaciones que enlazan directamente emociones y representaciones objetivas con sonidos del lenguaje son numerosísimas, pero no hay que olvidar que son más bien inestables, y, frecuentemente, sobremanera sugestivas. Por ejemplo, es conocido el difundido fenómeno del “oído de colores”. Muchos reciben determinados sonidos, atribuyéndoles un determinado color. Pero, en general, cada uno colorea los sonidos a su modo. Además, muchos no les atribuyen ningún color.

Boris Tomachevski.

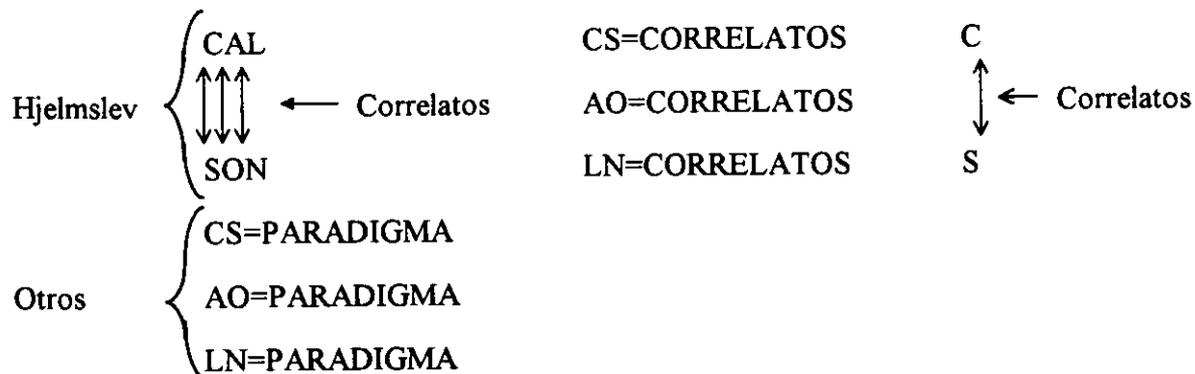
3. EL ANÁLISIS ESTRUCTURAL MÍTICO ENTRE CARPENTIER Y LÉVI-STRAUSS

El análisis mítico que se debe plantear en este capítulo, no necesariamente mostrará que la hipótesis sea la más adecuada, sino que ésta será solamente, como dice el título de la tesis, un acercamiento con las teorías literarias estructuralistas, pero sobre todo con la teoría levistraussniana. Aunque si sólo se mencionara teorías literarias, sin mencionar la de Lévi-Strauss, sería correcto; puesto que éste conocía a la perfección las teorías literarias de moda, y también a los más destacados lingüistas, pues teoría y lingüística se vinculan. Sin embargo, es de pensarse que algunos diferirían entre una teoría y otra, pero no se trata de marcar límites, ni decir que una es mejor que la otra. Al contrario, la teoría literaria es única, aunque las perspectivas o enfoques sean varios.

Ahora bien, el enfoque que se debe dar aquí al análisis estructural es eminentemente lingüístico, ya Roland Barthes lo propuso en *Los niveles de sentido : La lingüística proporciona al análisis estructural del relato un concepto decisivo (Análisis estructural, p.10)*. Por lo que la diacronía y sincronía, el paralelismo y la correlación que plantea Lévi-Strauss, no es más de lo que dijo Louis Hjelmslev en los *Prolegómenos*, al referirse a la relación o conjunción y a la correlación o disyunción; la primera se efectúa en el texto (proceso), y la segunda en el sistema o lengua. Así lo plantea Hjelmslev, sin embargo para otros lingüistas sólo es sintagma o paradigma. El ejemplo grafémico de relación es el siguiente:

	CAL=RELACIÓN (relato)>	CAL=SINTAGMA>
Hjelmslev		Otros
	SON=RELACIÓN(relato)>	SON=SINTAGMA>

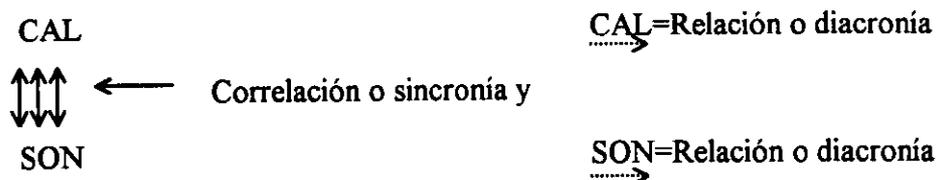
El lingüista danés en parte tiene la razón, porque él considera la teoría lingüística desde un punto de vista **estructural** o **funcional**, lo que permite que el análisis estructural de un texto se realice hasta sus últimas consecuencias, por el principio empírico que consta de la exención de contradicción, la exhaustividad y la simplicidad. Por otra parte, el ejemplo grafémico de la correlación es:



Por tanto es evidente lo que afirma Hjelmslev, pues

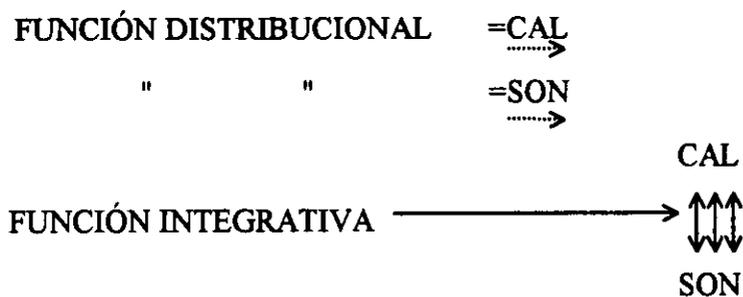
En cierto modo se dice que son las mismas entidades las que entran en el proceso (texto) lingüístico y en el sistema [lengua] lingüístico; considerada como componente (derivada) del paradigma c, forma parte del sistema y, por tanto, de la disyunción. Desde el punto de vista del proceso, c es una parte; desde el punto de vista del sistema, un miembro [...] 1

Por consiguiente, el sistema mítico correlacional y relacional que postula Lévi-Strauss, teniendo en cuenta los ejemplos grafémicos, sería el siguiente:



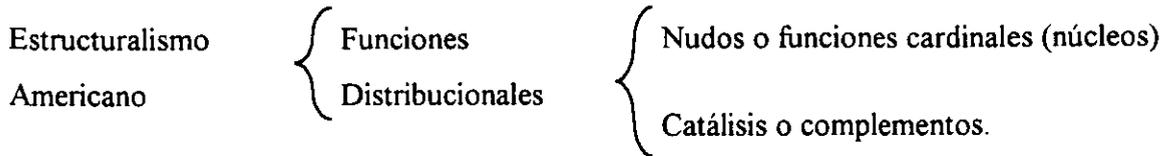
Por lo tanto, dentro del análisis del relato, la teoría hjelmsleviana equivaldría a lo que conocemos como relaciones distribucionales y relaciones integrativas. Ya que las unidades o

funciones distribucionales son de naturaleza sintagmática (texto), mientras que en las integrativas, su naturaleza es paradigmática (sistema, según Hjelmslev). De tal modo que Roland Barthes con acierto dijo que *leer (escuchar) un relato, no es sólo pasar de una palabra a otra, es también pasar de un nivel a otro (Análisis estructural, p.11)*, si los niveles de la lingüística son: el fonético, fonológico, gramatical, contextual. Pues bien, los niveles en la obra narrativa son tres: el nivel de las funciones, el nivel de las acciones y el de la narración. Helena Beristáin expone que los niveles del discurso: *son planos horizontales, superpuestos y paralelos que estructuran la lengua, se presuponen mutuamente, y constituyen nociones imprescindibles para el análisis del discurso (Diccionario, p.363)*. O en términos algo vagos, *un nivel puede ser considerado como un sistema de símbolos, reglas, etc., que debemos emplear para representar las expresiones (Análisis estructural, p.36)*. Si hay niveles lingüísticos y niveles narrativos, será porque no es lo mismo la **lengua propiamente dicha** (del lenguaje hablado) y la **lengua del relato**. De tal suerte que si se sigue haciendo parangones con la teoría hjelmsleviana y el estructuralismo literario, se vería que la semejanza continúa entre ambos, puesto que los dos tienen una función de **sentido**. Por ejemplo: si *cal* y *son* se analizaran como unidades distribucionales, se diría que están en un **mismo nivel** o relato, dice Hjelmslev; aunque también se le conoce con otra distinción a las funciones distribucionales: *relata metonímicos*. Ahora bien, si se analizaran *cal* y *son* como funciones integrativas, el significado se captaría **de un nivel a otro**, es decir, en cierto modo vertical o, bien, sería como dice el lingüista danés: *correlatos* o *relata metafóricos*.

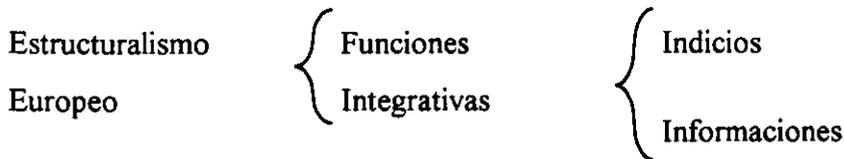


Para que se entienda mejor lo que son las relaciones distribucionales e integrativas, a continuación se presenta un esquema:

FUNCIONALIDAD DEL HACER



FUNCIONALIDAD DEL SER



Los nudos abren, mantienen o cierran *una alternativa consecuente para la continuación de la historia, en una palabra, que inaugure o concluya una incertidumbre*, ya que por algo son núcleos. Por otra parte, las catálisis sirven para *'llenar' el espacio narrativo que separa las funciones —'nudo'*, pues su naturaleza es complementadora. En cuanto a los indicios, su ley es *'más alta' a veces incluso virtual, está fuera del sintagma explícito (el 'carácter' de un personaje nunca puede ser designado aunque sin cesar es objeto de indicios)*, es una ley paradigmática, sin embargo, sí caracterizan a los personajes por medio de los predicados. Por último, las informaciones sirven para identificar o situar a los actantes en el tiempo y en el espacio. No hay que olvidar que estas cuatro unidades narrativas, como quiera llamárseles, constituyen funciones dentro del relato. El nivel de integración fue propuesto por la Escuela de Praga. Así, en líneas arriba se mencionó que no es lo mismo la lengua propiamente dicha (del lenguaje hablado) que la lengua del relato, pero sí hay que tener en cuenta que la lingüística es parte fundamental en el

análisis estructural del relato, porque ella le da un concepto determinante, así pues, la lengua puede ser definida por el concurso de dos procesos fundamentales: la **articulación o segmentación**, la cual produce unidades --Benveniste dice que es la forma--, y la **integración** que reúne estas unidades en unidades de una **orden superior** --que es el sentido--. Así también se encuentra este doble proceso en la lengua del relato, pues ésta conoce una articulación y una integración, es decir, una forma y un sentido.

Pues bien, en el cuento de Edgar Allan Poe, *La carta robada*, el escritor analizó con certeza el fracaso del prefecto de policía, el cual fue incapaz de recuperar la carta oculta por el ministro D...: las investigaciones que realizaba eran perfectas dentro de la esfera de la especialidad, ya que no omitía ningún lugar, saturaba por completo el nivel de la indagación. Sin embargo, para encontrar la carta había que pasar a otro nivel, es decir, sustituir la psicología del policía por la del encubridor. De tal modo que la indagación realizada sobre un conjunto horizontal de relaciones narrativas --la historia según Tzvetan Todorov--, por más completa que sea, para ser eficaz debe también dirigirse verticalmente --el discurso de acuerdo a Todorov--.

TEORÍA LINGÜÍSTICA

CAL = relato

HJELMSLEV

SON = relato

ANÁLISIS ESTRUCTURAL DEL RELATO

CAL = historia = carta robada
y encuentro de la carta,
pero no por el prefecto.

TODOROV

SON = historia

La gráfica de Todorov es una **secuencia** dentro de la historia del análisis estructural del relato. Roland Barthes define a la secuencia como *una sucesión lógica de núcleos (funciones) unidos entre sí por una relación de solidaridad*. Por eso con acierto, Hjelmslev, por un lado, define a

cada entidad, en este caso *c,a* y *l*, como partes del proceso --texto o sintagma--; pero dentro del relato éstas serían núcleos o funciones, formando una secuencia y al conjunto de secuencias, la historia misma. Una secuencia, en el fragmento de un relato, sería cuando suena el teléfono y el momento en que se atiende la llamada, ejemplo:

FUNCIONES

SONAR, DESCOLGAR, HABLAR, VOLVER A COLGAR.

SECUENCIA

Ahora bien, si no se atendiera el teléfono, la historia se encauzaría por una vía diferente. Otra sería en *La carta robada*, cuando el ministro D... platica con Dupin, el protagonista, y en ese momento se oye un disparo. El ministro D... corre a la ventana y Dupin hacia el tarjetero para apoderarse de la carta escondida por aquél, claro que sin que éste se percate de su ausencia. No obstante, la realización de la **secuencia** es cuando se sabe que el lunático borracho había sido contratado por el protagonista. Entre el disparo y el conocimiento del contrato hay núcleos o funciones que hacen del fragmento una secuencia.

Por otro lado, Hjelmslev define a cada entidad, en este caso *c,a* y *l*, como miembros del sistema --lengua o paradigma--, pero dentro del relato éstos serían **indicios**, los cuales remitirían a un carácter, a un sentimiento, a una atmósfera (por ejemplo de sospecha), a una filosofía. Así, cada columna de indicios formará un correlato :

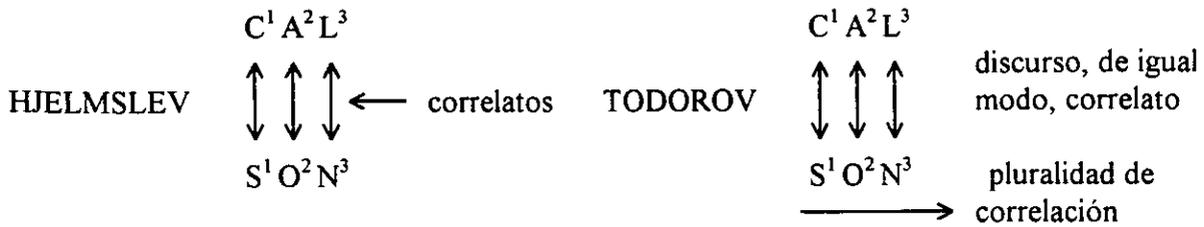
(C1)

(S1)

Esto es en cuanto a las columnas, pero refiriéndonos a las líneas (*C1A2L3*), sin salirnos de las funciones integrativas, éstas se llamarán pluralidad de correlación, ejemplo:

TEORÍA LINGÜÍSTICA

ANÁLISIS ESTRUCTURAL DEL RELATO



Pues bien, cada correlación es lo que Lévi-Strauss ha llamado **unidades constitutivas del mito**, y el conjunto de *verdaderas unidades constitutivas del mito* formará *haces de relaciones*, sin olvidar que un correlato es *un haz de relaciones* o *un mitema*. Por ello, Lévi-Strauss con certeza apuntó que *el mito es lenguaje que opera en un nivel muy elevado y cuyo sentido logra despegar (...) del fundamento lingüístico sobre el cual había comenzado a deslizarse (Antropología estructural, p.233)*. Por otra parte, también dice que *estas propiedades sólo pueden ser buscadas por encima del nivel habitual de la expresión lingüística*, expresado de otro modo, *son de naturaleza más compleja que aquellas que se encuentran en una expresión lingüística cualquiera (idem)*, y viene a propósito, porque Roland Barthes afirma que:

[...] ningún nivel puede por sí solo producir sentido: toda unidad que pertenece a un cierto nivel sólo adquiere sentido si puede integrarse en un nivel superior: un fonema, aunque perfectamente descriptible, en sí no significa nada; no participa del sentido más que integrado en una palabra; y la palabra misma debe integrarse en la frase. 2

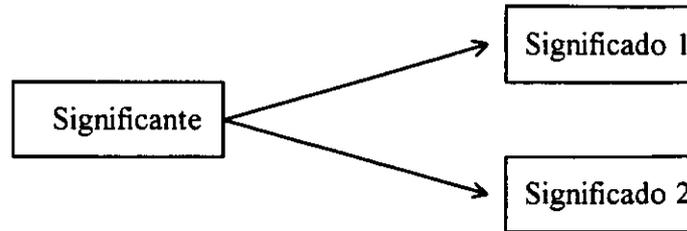
También hay que aclarar que para Barthes la frase es una *constitución de proposiciones simples, complicadas al infinito mediante duplicaciones, rellenos, encubrimientos, etcétera (Análisis estructural, p.17)*.

Si los modelos utilizados han sido de lingüística es porque viene a cuento lo que apunta Roland Barthes, pues dice que *parece razonable tener a la lingüística misma como modelo*

fundador del análisis estructural del relato. Sin embargo, él considera que no se debe ser imperativo con relación a este enfoque lingüístico, sin tener en cuenta otras direcciones o vías como: **la lógica y la vía de las acciones**, o sea, de los *dramatis personae* o actantes, que en teoría literaria también son conocidos como agentes narrativos.

Por lo tanto, lo que todos los teóricos literarios, incluyendo a Lévi-Strauss, llaman un *nivel muy elevado* u *orden superior*, el cual es el sentido, no es otra cosa más que las funciones integrativas en su naturaleza vertical que en forma correlacional, por medio de los indicios, estarán a la vez irradiando en varias direcciones significantes. Según Barthes, el **indicio tiene un valor polisémico, es una especie de nudo simbólico que reúne varios significados** (*idem*, p.30).

Lévi-Strauss llama a la correlación haz de relaciones o mitema, de tal modo que la lectura sincrónica (eje vertical o integrativo) de cualquier relato, pero sobre todo el mítico, será cada una un abanico de posibilidades o una polisemia. De tal modo que Barthes, al hablar de las unidades integrativas, pertinentemente expresó que *la unidad narrativa [función] no es aquí la unidad lingüística (la palabra), sino sólo su valor connotado [los relatos metafóricos]* (*idem*, p.13). En efecto, no es la palabra, porque no se está refiriendo al proceso o texto (sintagma) en el cual sí sería aquella, sino que se está refiriendo al sistema o lengua (nivel integrativo) en el cual la función no es parte sino miembro; y aun si se refiriera a la función como parte, dicho de otra manera, como palabra, ésta tendría en el nivel distributivo un significado, puesto que en lingüística sí lo tiene. Por eso, César Hernández Alonso en su *Lingüística Española* expresa: *En las lenguas naturales, pueden darse dos o más significados para un significante o a la inversa (...) Son las relaciones de homonimia, de polisemia, y la metaforización, como caso particular de la polisemia* (p.485).



Y para reafirmar esto, Barthes expresa que *la función es, evidentemente, desde el punto de vista lingüístico, una unidad de contenido (idem. p.13).*

Ya se había mencionado que el enfoque que se pretende dar en este estudio, será eminentemente estructural lingüístico, y para sentar la base del análisis de *El reino de este mundo*, según la teoría levistraussniana, se empleará con más instancia el nivel integrativo. ¿Por qué? ¿por qué no el nivel distributivo? Lévi-Strauss cuando hace sus análisis míticos habla de que *aproximar el mito al lenguaje no resuelve nada, puesto que el mito integra la lengua; por el habla se le conoce, y además pertenece al discurso; dicho de otro modo, aquél pertenece al nivel integrativo.* Por otro lado, a fuerza de usar este nivel, hay pauta para que necesariamente se emplee el nivel distributivo, el cual será el relato o la historia de la novela. Además que, por lo tanto, es evidente el tema que se va a trabajar: *El paralelismo y la correlación de los mitos*, los cuales funcionan de manera integral.

Así, antes de continuar, hay que considerar que ya quedó claro, que tanto el paralelismo como la correlación, ambos se mueven para tener un sentido o un significante, no en un solo nivel, sino de un nivel a otro: *En un nivel superior.* Así pues, el paralelismo recibe también el nombre de pluralidad de correlación y la correlación, el nombre de correlato.

Sin embargo, es provechoso ir aclarando puntos pues esto será fundamental en el análisis estructural de la novela. Ahora, para que no incurramos en digresiones con respecto al tema, es

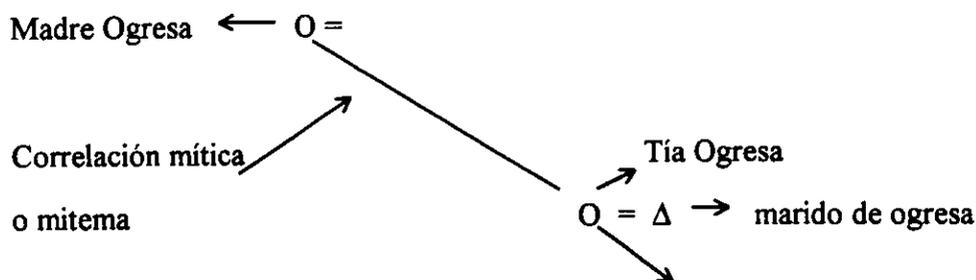
importante saber que el análisis estructural del relato está considerado, según Hans Robert Jauss, como el *nuevo gran paradigma, que pudiera terminar con la crisis actual de la ciencia literaria*. Pues bien, desde el punto de vista de Thomas S. Kuhn, el paradigma es *un nuevo método, fundamentado en conocimientos revolucionarios, que tiene carácter de sistema y que 'provee modelos y soluciones, por cierto tiempo, para una comunidad de especialistas'* (*En busca del texto*, p.60,68). Aunque Robert Jauss está consciente de que las nuevas escuelas y tendencias de la crítica estructuralista *son todavía totalmente carentes de unidad en su metodología y en su tendencia* (*idem*, p.68). Considera, a pesar de esto, que la ciencia literaria *sí está desafiada por la lingüística estructural para probar las categorías y los métodos de descripción proporcionados por ella, en la aplicación a obras literarias, para lo que los nuevos planteos de una lingüística del texto son los más prometedores* (*idem*). Por tanto, al mencionar digresiones estaba aludiendo a la carencia de unidad que existe en la metodología del *paradigma* estructuralista. Y como cada cual plantea este método a su modo, después de que hacen *muchos tanteos*, he optado por determinar el análisis de la novela, pero ya con bases precisas.

Así, los niveles del relato, antes mencionados, son: el nivel de las funciones que, según Propp, es la acción de un personaje, definida desde el punto de vista de su significación para el desarrollo del cuento en su totalidad. El nivel de las acciones debe entenderse en el sentido como la considera Greimas cuando habla de los personajes como actantes, puesto que los describe y clasifica en el relato, no según lo que son, sino lo que hacen (de allí su nombre de actantes). Por último, el nivel de la narración el cual es el nivel del discurso, de acuerdo a Todorov, pues el discurso se encuentra en una forma vertical, y además lo que importa no son los acontecimientos referidos, sino el modo en el que el narrador nos los hace conocer, ya sea *in medias res* o *in*

extremas res (sentido vertical para su comprensión).

Estos tres niveles están ligados entre sí según una integración progresiva. Es tal la estrechez de su inherencia, de tal modo, que una **función** sólo tiene sentido si se ubica en la **acción general** de un actante, y por consiguiente esta misma acción recibe su sentido último por el hecho de **que es narrada**, confiada a un discurso que es su propio código. Es cierto que existe una inmanencia en estos niveles del relato, pero el meollo está en el último, dado que, tanto el nivel funcional como el de las acciones, dependen estrictamente de aquél. Aquí cabe aquello que Hjelmslev propuso en el sistema de la lengua y no de su proceso, cuando refiere de que *la totalidad no consta de cosas sino de relaciones, y de que no es la sustancia sino sus relaciones internas y externas quienes tienen existencia científica*. Efectivamente, Ferdinand de Saussure expresó que la lengua es forma y no sustancia. Y es a partir de él que se ha afirmado con frecuencia *la existencia de una interdependencia entre ciertos elementos dentro de una lengua, tal que una lengua no puede tener uno de esos elementos sin tener también el otro* (*Prolegómenos*, p.41,42), pues dentro del lenguaje reconoció la prioridad de las dependencias. Estas relaciones de dependencia causan que un término presuponga al otro y viceversa. De esta manera, los niveles del relato se presuponen uno al otro para que puedan adquirir sentido a través de la obra narrativa. Por lo tanto, esto no implica que las relaciones de dependencia, de un nivel a otro, sólo tengan sentido en un fragmento del relato (frase), ya sea en el nivel distributivo o en el integrativo; al contrario, las mismas relaciones de dependencia que poseen los niveles originan que *la exposición sintagmática de las funciones pueda abarcar relaciones paradigmáticas entre funciones separadas, como se lo admite a partir de Lévi-Strauss y Greimas* (*Barthes, Análisis estructural*, p.36). Ejemplo claro es lo que se propuso en el Marco Teórico, referente a la *Gesta*

de *Aishish*, puesto que la hija tiene correlación (\Updownarrow) con la abuela proterva, ya que ambas son ogresas; sin embargo, el sentido integral que adquiere la abuela como ogresa en el eje vertical, es después de varias frases en el relato. En tanto que la hija adquiere el carácter de ogresa, al comenzar la narración del mito, por el acto de depravación sexual (aun haya sido virtual y psicológico), y por el acto mismo de destruir a toda su familia. La abuela va adquirir este mismo carácter a la mitad del mito (*in medias res*), cuando, convertida en osa, mata a su nieto. Así pues, Barthes tiene razón al expresar que el nivel sintagmático de las funciones puede abarcar relaciones paradigmáticas entre **funciones separadas**, es decir, que se pueden encontrar significados y significantes no sólo en una frase que esté al comienzo del relato, sino que puede ser que entre una frase --como la entiende Barthes-- que esté al comienzo de la narración y otra que concluya el apólogo o la novela. De esta manera, habrán funciones que se correlacionen (\Updownarrow) y se conjunten (\rightarrow), y expresen un conjunto de *verdaderas unidades del mito* o *mitemas*, como es el caso de la madre y de la hija.



Aclarado este punto no habrá objeción de encontrar correlaciones en una frase de la novela que esté al principio y otra al final, pero lo más creíble es encontrar en una misma frase, tanto en el eje sintagmático como en el paradigmático, correlaciones y paralelismos.

¿Será que el camino, en el cual estoy incursionando, es el más adecuado? ¿Tendrá algo de

verdad la hipótesis? Hay que considerar que la dirección es la correcta, porque los nuevos programas de estudio debieran poseer ciertas exigencias como las que plantea Robert Jauss:

--La transmisión de análisis estético-formales e histórico-receptivos, así como la transmisión de arte, historia y de realidad social.

--El enlace de métodos estructurales y hermenéuticos (que casi no tomaron en consideración, recíprocamente, sus procedimientos y sus resultados).

--La experimentación de una estética referida al efecto (y ya no sólo a la representación) y de una nueva retórica, que debería aceptar de la misma manera tanto la cima de la literatura, como la sub-literatura y las manifestaciones de los medios masivos de comunicación. 3

En efecto, *el paradigma* que estoy empleando, de acuerdo al segundo criterio de Jauss, es netamente estructuralista. Por lo que considero que la dirección es la más adecuada para analizar *El reino*. Además si existiera alguna duda con relación a la hipótesis (porque en ella se trata de demostrar que puede haber en los mitos, de acuerdo a su estructura, un parecido al sistema de la lengua) esta duda, que podría presentar algún crítico, se derrumbaría, aun si él propusiera que una novela debiera ser analizada desde una perspectiva de interpretación por estudios literarios ya realizados y no lingüísticos, puesto que la novela es literatura (estilo) y no estilística. Es cierto, pero no hay que olvidar lo que expresa Todorov en su *Poética* al referirse a la literatura: *Es, en el sentido más fuerte, un producto del lenguaje (Mallarmé decía: ' El libro, expansión total de la letra...')* (p.24). De igual modo, si tenemos en cuenta lo que apunta Northrope Frye, lo cual es considerado como una afirmación provocativa, veremos que nuestro camino es el correcto:

[...] La literatura no es una aglomeración de obras, sino de un orden de palabras, es decir, una interdependencia de formas, símbolos y mitos, que pueden ser investigados tanto de una manera espacial, en su función social, así como también de una manera temporal, en la secuencia de su significado [...] en tanto la obra de arte "expresa, como hipótesis verbal, una visión de la meta del trabajo y de las formas del deseo" y en tanto también en esa función sea objeto de la ciencia literaria [...] 4

Después de dilucidar el punto de vista de los teóricos, considero pertinente iniciar el análisis de *El reino de este mundo* que es una novela maravillosa, de acuerdo con su estilo, y pertenece a lo real-maravilloso de acuerdo con su técnica; pero sobre todo del mundo esotérico que escapa a nuestros sentidos y a nuestro raciocinio.

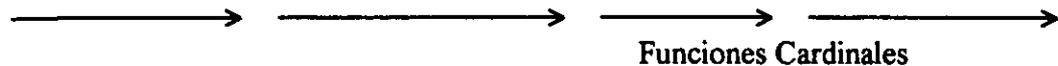
El relato de la novela comienza como diégesis porque ésta se encuentra en tercera persona, que es una característica de todo relato, cualesquiera que sean los detalles y las variaciones de una lengua a otra: *Ti Noel había elegido sin vacilación aquel semental cuadrado, de grupa redonda*. Así, el sujeto de lo enunciado, en este caso es Ti Noel, mientras esperaba a su amo, Lenormand de Mezy, que había entrado a la peluquería; el negro esclavo o sujeto de lo enunciado pudo contemplar cuatro cabezas en el estante de la peluquería, pero por una curiosa casualidad, *la tripería contigua exhibía cabezas de terneros, desolladas, con un tallito de perejil sobre la lengua*. En este fragmento de principio del relato encontramos funciones distributivas, así como funciones integrativas o funciones de correlación.

Respecto a las unidades distributivas en este enunciado, el sujeto de la enunciación (yo narrador o sujeto enunciador) nos hace saber en un cierto momento, aparentemente sin insistir mucho, ya que el desarrollo de la narración apenas comienza, de unas cabezas de cera que se encontraban en la peluquería y de unas de ternero que estaban en la tripería de a lado. Esto es, porque estas cabezas van a tener luego una gran importancia en el desarrollo y la vida pública, y en particular del joven esclavo; por lo tanto, desde el momento en que se enuncia este detalle -- cualquiera que sea su forma lingüística-- se constituye, pues, en una **función o unidad narrativa**. Sin embargo, aquí sólo se ha mencionado una función cardinal o núcleo: *pudo contemplar a su gusto las cuatro cabezas de cera*. Ahora bien, en la parte del enunciado, donde se cierra la

secuencia, es en donde el sujeto de la enunciación aclara que *aquellas cabezas parecían tan reales --aunque tan muertas*. Hay que tener muy presente las *secuencias* que agrupan los núcleos, pues estas mismas definen el **tejido narrativo**. En cuanto a las cabezas de cera, tampoco hay que desechar que éstas pueden significar, en el nivel distribucional, una cabeza viva. Por eso, el núcleo que cierra la secuencia lleva en sí un verbo implícito: *Aunque [estaban] tan muertas*. La función del verbo [estaban] no parece una función cardinal, sino una función indicativa; ya que el verbo estar nos remite más a un carácter o un sentimiento (funcionalidad del ser) que a una acción (funcionalidad del hacer). Sin embargo, el verbo estar no deja de ser una función cardinal, porque cierra una secuencia, aunque en la frase tenga otra apariencia. En el *Análisis estructural* de Barthes se afirma lo antes propuesto: *No es posible reducir las funciones a acciones (verbos) y los indicios a cualidades (adjetivos), porque hay acciones que son indicativas, al ser 'signos' de un carácter, de una atmósfera, etc. (p.36)*. En tanto que el verbo del primer núcleo: *Pudo contemplar a su gusto*, sí posee un verbo con autenticidad de acción (poder). Es cierto que las funciones cardinales no pueden ser determinadas por su importancia, sino únicamente por la **naturaleza** (doblemente implicativa, es decir, distribucional e integral) de sus relaciones. La exposición de cabezas, por poca importancia que tenga en apariencia, por una parte (me refiero al nivel distribucional) comporta ella misma algunas funciones cardinales:

NIVEL DE LAS FUNCIONES
(EJE DISTRIBUCIONAL)

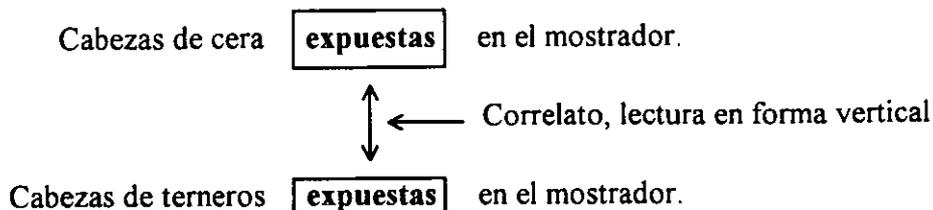
Pudo contemplar, las pelucas enmarcaban, antes de abrirse, [estaban] tan muertas.



(RELATOS)

Y por otra parte, **tomada en bloque** --haces de correlaciones o nivel integral-- se ha de conectar,

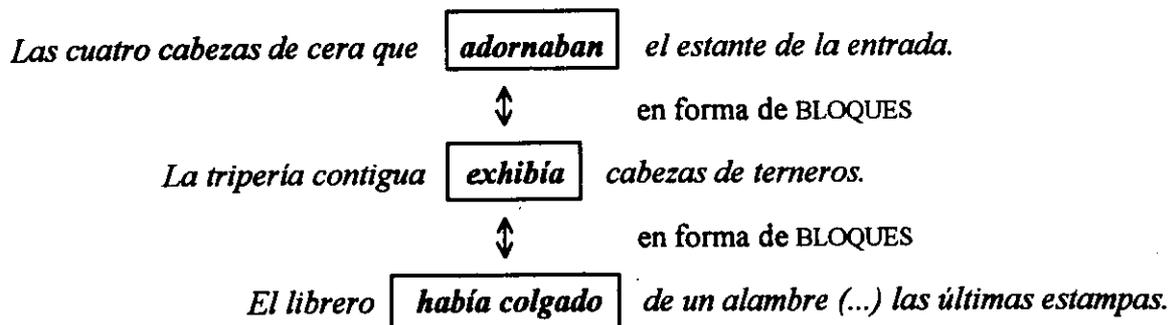
hace una proposición en la frase: *Sólo un tabique de madera separaba ambos mostradores*. La relación de reciprocidad que tiene esta correlación, radica sobre todo en el verbo, pues todas estaban expuestas en el mostrador, además de que lo que importa aquí es la acción.



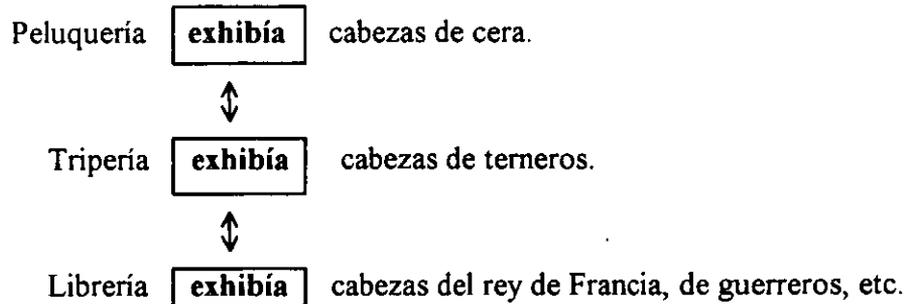
Desde luego que estos verbos son funciones, porque Barthes con pertinencia expresa que *hay, sin duda, muchos tipos de funciones, pues hay muchos tipos de correlaciones, lo que no significa que un relato deje jamás de estar compuesto de funciones (p.12)*. Pero lo que más atiende este ejemplo es la acción, precisamente porque se está haciendo ya la proyección de *los encadenamientos horizontales del 'hilo' narrativo sobre un eje implícitamente vertical (idem, p.11)*.

Del mismo modo, las cabezas de cera y de terneros se correlacionan con las cabezas de las estampas que el sujeto de lo enunciado logra observar en la librería que se encontraba *al lado de la tripería*, pues con mucho acierto el sujeto de la enunciación dice que *había abundancia de cabezas aquella mañana: El rostro del rey de Francia y otras muchas cabezas empelucadas, que eran probablemente las de altos personajes de la corte*.

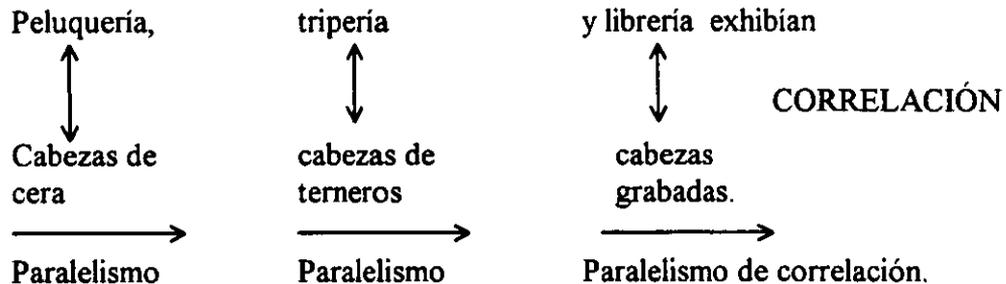
NIVEL DE LAS ACCIONES



Todo se relaciona de tal modo que realmente percibimos un bloque o una unidad narrativa indisoluble, pues mientras la exposición de cabezas tiene su correlato, también los comercios se correlacionan, ya que la peluquería estaba contigua a la tripería y ésta a la librería.



El análisis estructural del relato es magnífico, porque permite dividir la obra para buscarle los sentidos a través del conocimiento cultural que posee el lector o crítico literario. Pero lo mejor es cuando el lector, a través del conocimiento, empieza alcanzar horizontes de expectativas insospechados en la obra, aunque todo esto lo origina el análisis estructural del texto. Así, en el ejemplo anterior, además de correlación, hay paralelismo.



Por otro lado, mientras el sujeto de lo enunciado --Ti Noel-- esperaba distraídamente a su amo que saliera de la peluquería, su imaginación voló exactamente en los grandes reinos de Popo, de Arada, de los Nagós y de los Fulas, y en eso estaba cuando *oyó la voz del amo que salía (...) con las mejillas demasiado empolvadas*. En esta enunciación, que pertenece a otro párrafo, se encuentra objetivamente el correlato integral original dentro del nivel de las acciones. Correlato

original porque es una secuencia que, aunque no está en la misma frase, su acción se **inicia** en el momento en que Ti Noel *pudo contemplar a su gusto las cuatro cabezas de cera* y **concluye** en el instante cuando Monsieur Lenormand de Mezy *compró una cabeza de ternero en la tripería, entregándola al esclavo*. La correlación genuina entre el *poder contemplar* y el **poder comprar** se debe a que esta secuencia es cerrada, pues no es posible hacer preceder el poder contemplar a la enunciación de la peluquería, ni hacer seguir la compra de la cabeza sin salirse del conjunto homogéneo.

Con acierto Roland Barthes expresa que: *La compra de un revólver tiene como correlato el momento en que se lo utilizará*, así mismo, levantar el auricular tiene como correlato el momento en que se volverá a colgar. Por todo ello, en renglones arriba se mencionó que las cabezas tendrían una gran importancia en el desarrollo de la vida pública y privada del joven esclavo. Y algo de esto ya lo hemos estado evidenciando, porque en las cabezas grabadas de reyes, guerreros, magistrados, ingenios, médicos, etc. que se encontraban en la librería, Ti Noel con mucho tacto le pregunta al librero referente a un grabado en cobre, y éste le contesta que en la representación se encontraba un rey de su país. Por algo, y con justa razón, el sujeto de la enunciación expresa que *había abundancia de cabezas aquella mañana*, ya que éstas le van a dar significación y sentido a la vida del protagonista, conforme el análisis se vaya desarrollando. Por esto se puede decir que correlación de cabezas es de secuencia en secuencia. Es así como la urdimbre de la novela o de cualquier relato se va tejiendo hasta formar la trama. Gracias al análisis estructural logramos descubrir estas palabras-cobertura (secuencias) que se van imbricando unas en otras, de tal manera que *una secuencia no ha concluido cuando ya, intercalándose, puede surgir el término inicial de una nueva secuencia*. Así, las secuencias se desplazan en

contrapuntos, *por esto el relato ' se sostiene' a la vez que ' se prolonga' .* Entonces, en el análisis percibimos que las cabezas de cera también correlacionarán con la cabeza parlante del charlatán y ésta, a su vez, con las cabezas de terneros y con las cabezas grabadas. Hasta aquí se han de analizar los correlatos en el nivel de las acciones, el resto del análisis corresponderá al siguiente nivel.

Es cierto que los tres niveles (funciones, acciones, narración) se presuponen, pero el más interesante es el último, porque *los personajes, en tanto unidades del nivel ' accional' , sólo adquieren su sentido (su inteligibilidad) si se los integra al tercer nivel de la descripción, que llamaremos aquí nivel de la narración (Análisis estructural, p.25).* Además hay que tener presente que la relación de la función (indicio) con su correlato es integral y, por lo tanto, ésta se mueve en dos niveles: nivel de las acciones y el de la narración. Así si queremos entender *para que sirve* una notación indicional, hay que pasar a fuerza por estos niveles, los cuales son considerados como el *nivel superior* y sólo en éstos es donde se develará el indicio.

Por tanto, el asunto que atañe al análisis del tercer nivel está enfocado con relación a la significación y al sentido; sobre todo a los referentes que pueda emitir una secuencia o una frase, según la entiende Roland Barthes, o según la entiende Lévi-Strauss --mitemas--.

Por ello, en el enunciado: *Los rizos de las pelucas enmarcaban semblantes inmóviles.* La acción del verbo que pertenece a la funcionalidad del ser es el indicio de un cierto **sentimiento** y de una **atmósfera**. Sentimiento, porque el sujeto de lo enunciado siente una aversión en contra de los blancos sin que lo exteriorice físicamente, pero sí en cuanto a sus sentimientos, ya que el sujeto enunciadore dice que *tarareó para sus adentros una copla marinera (...) en que se echaban mierdas al rey de Inglaterra, porque tan poca cosa era para él el rey de Inglaterra como el de*

Francia o el de España (El reino, p.30,31). De tal suerte que el indicio, considerado en bloque o como *haces de relaciones*, nos da un sentido real (referente) de lo que en realidad Ti Noel deseaba o quería cuando *pudo contemplar a su gusto las cuatro cabezas de cera*. En el terreno de la realidad, él estaba contemplando las cabezas de la peluquería, sin embargo, en el terreno virtual creía estar viendo otra realidad --cabezas de franceses cortadas de un tajo por el hacha-- en el mismo referente. Tanto es así que el **agente narrativo** protagonista en la novela de *El reino: Se divertía pensando que, al lado de las cabezas descoloridas de los terneros, se servían cabezas de blancos señores en el mantel de la misma mesa (p.25)*.

Por tanto, lo anterior pertenece a un orden performativo, *según el cual el sentido de una palabra es el acto mismo que la profiere*, así pues, *hoy, escribir no es 'contar', es decir que se cuenta, y remitir todo el referente (lo que se dice) a este acto de locución*. Así, la literatura contemporánea se ve esforzada por realizar en la palabra un presente tan puro que todo el discurso se [ha de identificar] con el acto que lo crea (*Análisis estructural, p.28*). Por lo tanto, de todo lo remitido en el acto mismo de las frases: *Las pelucas enmarcaban semblantes inmóviles*, así como el poder contemplar o actos de locución, se encuentra **implícito el sentimiento** indicional de Ti Noel. Ya que el poder contemplar, si bien es cierto que es una notación cardinal, también es cierto que funciona en el nivel de la narración como una notación indicativa, puesto que en ella está implícito el sentimiento del joven esclavo, de tal modo que ya se había dicho que *algunas unidades pueden ser mixtas*, ya que las funciones no se pueden reducir sólo a acciones ni los indicios a adjetivos. En cuanto al sentimiento que posee el verbo como notación indicativa y que está incluido en éste, Barthes confirma lo siguiente: *Los indicios tienen, pues, siempre significados implícitos (idem, p.16)*.

Ahora bien, con relación a la atmósfera, ésta es de recuerdo, porque al decir que *Ti Noel pudo contemplar a su gusto las cuatro cabezas de cera y que los rizos de las pelucas enmarcaban semblantes inmóviles*, es dar el indicio de hechos crueles que pueden ocurrir. Ya el sujeto de la enunciación con mucha evidencia lo afirma, pues dice que *un cocinero experto y bastante ogro habría vestido las testas [cabezas] con sus mejor acondicionadas pelucas*. Esta deducción misma constituye un indicio de recuerdo en el negro esclavo que remite a las formas violentas de sucesos que aún no se conocen, pero que en hechos ulteriores de la narración se manifestarán. La atmósfera de recuerdo que tienen estas dos funciones es obvia en el enunciado. En primer lugar, porque Ti Noel al momento que el librero le menciona que en el grabado en cobre había un rey de su país, éste comenzó a recordar *aquellos relatos que Mackandal salmodiaba en el molino de cañas*, donde los reyes africanos eran mejor que los reyes blancos. Por tanto, Ti Noel no podía concebir la esclavitud y deseaba, cada vez que observaba y recordaba, que las cosas o la realidad se invirtieran a favor de los negros. Por eso es que el indicio nos remite a formas violentas de hechos que todavía no se conocen, porque su significado se encuentra **implícito**.

Es ineludible el recuerdo atinente de las costumbres atávicas que Ti Noel posee. Ya que del África se desprende todo ese conocimiento esotérico, ese mundo fantástico de mitos y revelaciones donde los adeptos que practican la religión animista son poseídos por los orishas o personajes míticos. De tal modo que Lucien Georges Coachy, cuando se refiere a las posesiones de los adeptos, con pertinencia expresa: *El mito no excluye la existencia de los dioses africanos (Culto vodú, p.80)*. Es claro que, aquí, el significado de mito --o de mitos-- se entiende como se plantea en *Mito y realidad*: como *historias verdaderas*. Pues

[...] el hombre de las sociedades arcaicas no sólo está obligado a rememorar la historia mítica de su tribu, sino que reactualiza periódicamente una gran parte de ella. Es aquí donde [...] Se ve, pues, que la ' historia' narrada por el mito constituye un ' conocimiento' de orden esotérico no sólo porque es secreta y se transmite en el curso de una iniciación, sino también porque este ' conocimiento' va acompañado de un poder mágico-religioso. 5

Ti Noel, por tanto, no podía impedir que sus recuerdos lo movieran a pensar en estereotipos que se practicaban en el vodú, ya que aparentemente la frase donde aparecen las cabezas no presenta características, en la realidad, de un mito, pero sí, sin que haya equivocación alguna, en la mente de éste. De tal manera que para aquel que desconoce una materia o un tema pasan inadvertidas las funciones de las cabezas, pero teniendo el antecedente de Georges Coachy y de otros especialistas de las disciplinas esotéricas como Fernando Ortiz, no nos queda otra opción que aceptar el relato como tal. Así, en *Los negros brujos* se apunta que *la veneración especialmente de calaveras y de otras partes del esqueleto humano, y la consiguiente violación de sepulturas para obtenerlas es de procedencia netamente africana. Además que entre los adumas (Congo), cuando muere un jefe o personaje influyente, sus familiares le cortan la cabeza que conservan ahumada, convirtiéndola en un venerado fetiche*, porque el vodú es una religión fetichista. Entonces, los cráneos de sus jefes son guardados *en una especie de cestos a manera de urnas funerarias sobre los que colocan el ídolo Mbueti (p.81,82)*. Esto también ocurre con el fenómeno zombi, pues es uno de los procedimientos que se utilizan para impedir que el "muerto" abandone la tumba. O lo ponen boca abajo, o le dan a *beber* veneno al "cadáver", y en el último de los casos lo decapitan con el objeto de matarlo definitivamente. No puede haber más evidencia de que esta frase es un mito, y de que el indicio integral es una atmósfera de recuerdo mítico.

En segundo lugar, la otra perspectiva de recuerdo que implica la atmósfera es desde los

conocimientos históricos o experiencias vividas por el negro esclavo. Pues como quiera que sea, las noticias volaban a la isla de Haití y, de una o de otra manera, los esclavos se enteraban de la situación que imperaba tanto en Francia, España e Inglaterra, así como en las islas del Caribe.

En el siglo XVI hubo varios alzamientos. En Venezuela, el más famoso fue el del negro Miguel en 1552 en las minas de Buría. También hubo casos de resistencia sorprendente, como el famoso quilombo (cumbes o palenques) de palmarés en la selva virgen brasileña. Sin embargo, en el siglo XVIII fue cuando se multiplicaron en toda América las rebeliones de negros: En Jamaica, dos guerras cimarronas, en Venezuela, Surinam, parte de E.E.U.U. (*Cultura afro*, p.32-34).

Por ello, Ti Noel sabía de las insurrecciones negras que ya habían acontecido en algunas partes del continente americano, las cuales darían pauta en Haití para que ocurriera la revolución negra. Más aún, por el indicio nostálgico del negro, son inminentes los actos violentos en la novela: *En esa gran hora --decía Ti Noel-- la sangre de los blancos correría hasta los arroyos* (*El reino*, p.56). En consecuencia, el sujeto de la enunciación, la noche de la convención de los delegados del Bois Caiman, declara que

[...] era Bouckman el jamaiquino quien hablaba de esta manera. Aunque el trueno apagara frases enteras, Ti Noel creyó comprender que algo había ocurrido en Francia, y que unos señores muy influyentes habían declarado que debía darse la libertad a los negros [...] 6

De igual modo, el general Leclerc *hablaba con el ceño fruncido de sublevaciones de esclavos, de dificultades con los colonos monárquicos, de amenazas de toda índole*. Así, el correlato de la frase, *pudo contemplar*, tiene correlación con la enunciación que se encuentra en el capítulo, *Dogón dentro del Arca: La horda estaba vencida. La cabeza del jamaiquino Bouckman se engusanaba ya, verdosa y boquiabierta, en el preciso lugar en que se había hecho ceniza hedionda la carne del manco Mackandal* (*R.*, p.88), aquí es donde se devela los actos violentos que Ti Noel evocara por medio de la atmósfera de recuerdo. Sin embargo, hay en esta frase una

contradicción a la rememoración del sujeto de lo enunciado, porque el anhelo que él deseaba era ver vencidos a los blancos, mas la situación del referente es todo lo contrario. Porque si Ti Noel *pudo contemplar a su gusto las cuatro cabezas de cera*, deseando ver así a los franceses, la vida se ensaña con él y le juega una ironía, de tal modo que quien se goza, deleita y mofa no es él, sino su amo:

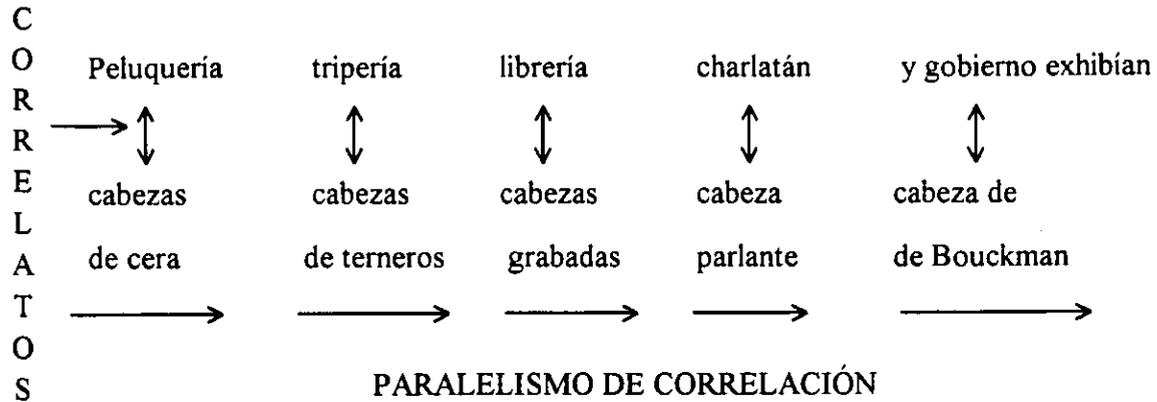
[...] Hondamente deprimido por el pesimismo del gobernador, Monsieur Lenormand de Mezy anduvo sin rumbo, hasta el anochecer, en las calles de la ciudad. Contempló largamente la cabeza de Bouckman, escupiéndola de insultos hasta aburrirse de repetir las mismas groserías [...] 7

Así que los papeles se invierten y el negro queda frustrado por un tiempo más; y al decir esto, me refiero a la sublevación negra que sí tuvo su efecto en las narraciones ulteriores. De tal suerte que el *orden performativo* --según el cual el sentido de una palabra es el acto mismo que la profiere-- de poder contemplar a su gusto (deseo o anhelo de liberación de Ti Noel) se ve cumplido en *Los signos* cuando el sujeto enunciador dice que: *Ti Noel era un hombre libre. Andaba ahora sobre una tierra en que la esclavitud había sido abolida para siempre (R., p.120).*

Así, los haces de relaciones en la lengua del relato quedan estructurados del siguiente modo:

C O R R E L A T O S	La Peluquería	<i>exhibía</i>	cabezas de cera.
			↕
	La tripería	<i>exhibía</i>	cabezas de terneros.
			↕
	La librería	<i>exhibía</i>	cabezas del rey de Francia, de guerreros, etc.
		↕	
	El charlatán	<i>exhibía</i>	cabeza parlante.
			↕
	El gobierno	<i>exhibía</i>	cabeza de Bouckman

MITEMAS o HACES DE RELACIONES (CORRELATOS)



El mitema, según Lévi-Strauss, es cada oración --la peluquería exhibía cabezas de cera-- que conforma los haces de relaciones.

Ahora, el siguiente mito que voy analizar es completamente de costumbres y tradiciones africanas así como hebreas, puesto que se observa en la novela un interés muy particular de Carpentier por estas dos culturas. Aunque la segunda él la trata en forma de reticencias. Si la primera es una preocupación del escritor, por no decir su constante, la segunda es tratada en forma de complemento, en apariencia, pero en fin, desde cualquier perspectiva que se quieran observar, las dos son ricas y abundantes en mitos. ¿Por qué será? Es tan sencillo pensar y entender que toda cultura tiene su mitología y que ésta no es de exclusividad griega, pues si fuera así, Lévi-Strauss no hubiese hecho sus *Mitológicas* que hablan sobre las tradiciones de los pueblos americanos, aunque la palabra mito sí es de aquel origen. Más aún que los judíos de Europa, Asia y África escribieron prolíficamente *en los mil años siguientes a la primera canonización de la Biblia* y, por tanto, existe una vinculación de ésta *con los mitos griegos, fenicios, hititas, ugaríticos, sumerios y de otras partes más íntimamente que lo que desearían admitir la mayoría de los judíos y los cristianos piadosos*. De tal modo que queda más que pensar sobre que los **mitos son universales**, como en el caso de la creación del mundo, el diluvio y otros más; pues así

lo plantea Lévi-Strauss, ya que encuentra una similitud de los mitos americanos del hemisferio Boreal con el Austral y, a la vez, con los del resto del mundo. Así, la tesis de Robert Graves expuesta renglones arriba confirma esto. Además, si los autores de una cultura han transculturizado los mitos propios y aculturizado los ajenos, no queda otra alternativa más que pensar que todos los mitos son una muestra de hibridismo, porque en cualquier cultura *el mito ha servido siempre como una validación sucinta de leyes enigmáticas, ritos y costumbres sociales* (Mitos hebreos, p.9,10,13).

Por consiguiente, en el capítulo, *La poda*, podemos observar con precisión una función cardinal, la cual abre el mito de tradiciones africanas, pero también de costumbres hebreas: *El mandinga ejercía una extraña fascinación sobre Ti Noel* (R., p.33). Desde luego que el aludido en esta frase es el manco Mackandal, y desde el nivel de las funciones, este mitema en realidad cumple la función de abrir la acción del enunciado y, a través del hilo narrativo, mantener el suceso y la acción de esta función cardinal que, por supuesto, al ser un núcleo de la funcionalidad del hacer, y de pertenecer a una secuencia cerrada, por lógica, tiene que cerrar la alternativa consecuente como ya se ha planteado.

La frase que nos atañe desde ahora, sin duda alguna es una incertidumbre, porque no es fácil a simple vista discernir el enredo que posee la función desde el nivel distribucional, más aún desde las funciones integrativas. Es cierto que esta frase abre con un verbo de acción, la cual va a cerrar con otra función cardinal que se encuentra implícita en las proposiciones: *--Ha llegado el momento-- dijo. Al día siguiente lo llamaron en vano. El amo organizó una batida* (R., p.41). Ahora bien, entre el *Ha llegado el momento* y *al día siguiente lo llamaron en vano* se encuentra la oración que contiene dicha función, la cual es: Mackandal huye al monte. Puede parecer tal vez

absurda esta proposición que aparenta no concluir la duda; además, parece que no hay relación entre una y otra, pues en la primera, Mackandal ejerce influencia sobre Ti Noel, mientras que en la segunda sólo se trata de una huida. Sin embargo, en la realidad, las dos se vinculan, ya que si en la primera el manco tiene demasiada fuerza carismática hacia el joven negro, en la segunda proposición, la función cardinal tiene a fuerza más influencia sobre Ti Noel. Precisamente porque el negro mandinga, al huir a la selva, se forja un recio carácter, puede planear su venganza en contra de los blancos y convertirse así en el héroe por antonomasia de los hombres de su raza, que ya lo consideraban un libertador o redentor de su pueblo.

En el segundo capítulo se mencionó que Mackandal fue un sacerdote del vodú o houngán, que adquirió poderes en África y, así mismo, en las Antillas. Por tanto, al escapar de la hacienda, era evidente que se perfeccionaría con respecto a estos misterios. Y si antes de ser cimarrón *conseguía todo de las negras e imponía el silencio a los hombres, sobre todo cuando evocaba el viaje que hiciera, años atrás, como cautivo, antes de ser vendido a los negreros de Sierra Leona (R., p.33)*. Con más razón la cimarronada le abriría todas las puertas del mundo, es decir, en su ámbito. Tanto fue así que, *Mackandal visitaba continuamente las haciendas de la Llamura para vigilar a sus fieles y saber si todavía confiaban en su regreso.*

Por lo tanto, Carpentier, a través del sujeto de la enunciación, expresa que: *Todo mandinga (...) ocultaba un cimarrón en potencia.* De tal modo que la pauta de todo eso son las proposiciones que refieren: *Decir mandinga, era decir discolo, revoltoso, demonio,* lo cual reafirma el poder y la fascinación que ejercía aquél estando en el monte.

Así queda comprobado que las dos funciones son cardinales: *Ejercía una extraña fascinación* y huye al monte. Y las catálisis o complementos son: *Conseguía todo de las negras,*

imponía el silencio a los hombres, descubría la vida secreta, *deshacía la pulpa de un hongo, hacía husmear su mano por una vaca, mostraba a la Mamán Loi y le frotó el hocico con una piedra*; es obvio que las catálisis sirven para llenar el espacio narrativo que separa las funciones nudo, puesto que su naturaleza es complementadora.

Pues bien, para reiterar la confirmación de que la proposición implícita, Mackandal huye al monte, es en verdad la función cardinal que cierra la secuencia del relato, tenemos que preguntarnos qué hacía Mackandal sobre su pueblo; la respuesta será, ejercer --los nudos son verbos de **acción**-- un poder o dominio de persuasión sobre éstos. Entonces, algunos se preguntarán ¿por qué huyó al monte? y la respuesta será, para adquirir más poder. Puesto que antes de ser díscolo ya emanaba una fuerza extraña, con más razón ahora que convivía con las fuerzas naturales donde se manifestaba el vodú o espíritu de las cosas. De esta manera, el mismo sujeto de la enunciación confirma y aclara la incertidumbre, al mismo tiempo que determina rotundamente que sí se trata de una función cardinal que cierra la secuencia, pues en el capítulo, *Las metamorfosis*, se aclara la fuerza alucinante del manco hacia los de su raza: *Ahora, sus poderes eran ilimitados (R., p.56)*. El ejemplo de esto, en el nivel de las funciones, queda de la siguiente manera:

NIVEL DE LAS FUNCIONES

Ejercía, conseguía, imponía, descubría, deshacía, mostraba, frotó, huye.

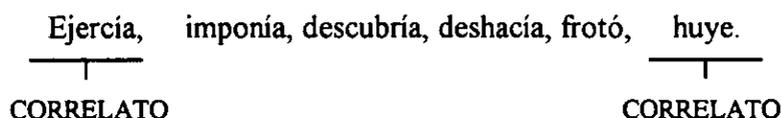
EJE DISTRIBUCIONAL

En esta parte de la novela, que corresponde de la página 33 a la 41, notamos, con gran acierto si leemos estas páginas, cómo la función cardinal de ejercer se va urdiendo en el relato por medio de las catálisis, las cuales se estructuran de tal manera que dan pie para que la función que concluye la

secuencia se una con ellas y con el nudo inicial; ya que la acción principal de las funciones, cualesquiera que sean, es fecundar al relato. Así, las funciones cardinales se convierten en gérmenes que fecundan el relato con un elemento --llámese catálisis o cualesquiera del resto de las funciones-- que madurará más tarde al mismo nivel; o, en otra parte, en otro nivel, así hasta formar una red bien estructurada con amarres (nudos) que impedirán que el texto se disuelva.

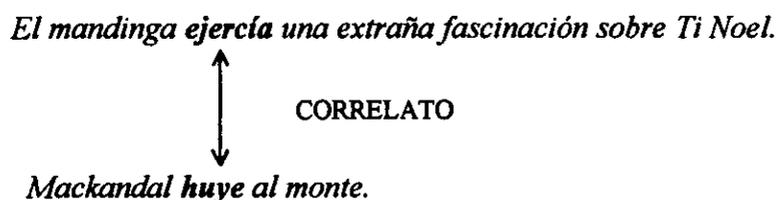
Ahora se analizarán las funciones desde el nivel integrativo, pero concerniente a las acciones.

NIVEL DE LAS ACCIONES



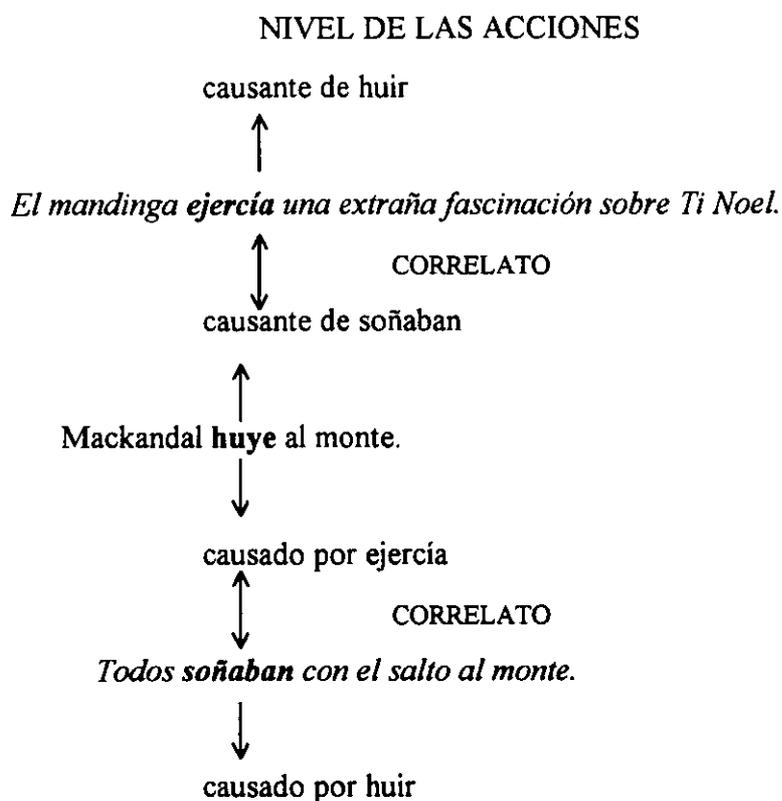
Este mito aunque estructuralmente tiene forma distribucional, es decir, en forma de enunciado, no quiere decir que lo estemos considerando así; al contrario, lo consideramos en forma de bloque, por ejemplo:

NIVEL DE LAS ACCIONES



La acción de ejercer, en esta proposición, tiene como correlato la acción de huir. Así mismo la acción de huir tiene como correlato la acción soñaban, aunque ésta pertenezca a otra secuencia; pero no hay que olvidar que los términos de varias secuencias se imbrican, y cuando no ha concluido una la otra está por intercalarse. Todo eso hace pensar, en efecto, que el resorte de la actividad narrativa es la confusión misma entre la secuencia y la consecuencia, dado que lo que

viene **después** es leído en el relato como **causado por**. El siguiente ejemplo clarifica lo antes expuesto desde un enfoque correlacional:

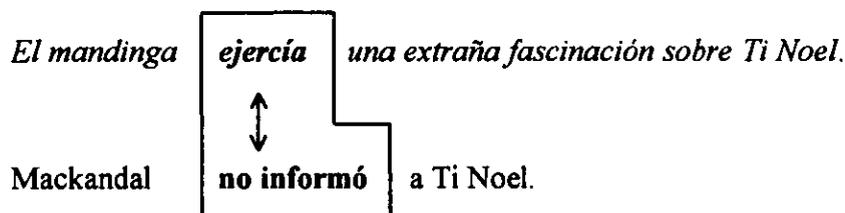


Sin embargo, el enlace correlacional perfecto se encuentra en el capítulo *El recuento*, sólo que también aquí está implícito. Además, en esta parte es donde el sujeto enunciador expresa: *Ti Noel estaba profundamente acongojado por la desaparición de Mackandal. De haberle sido propuesta la cimarronada, hubiera aceptado con júbilo la misión de servir al mandinga (R., p.43)*. De tal modo que la proposición perfecta es: Mackandal **no informó** a Ti Noel. Así se aprecia que este correlato tiene mucha unidad secuencial con los tres anteriores, por lo que se vuelve a comprobar que el enunciado --*Todos soñaban con el salto al monte*-- es causante de aquél. Aunque también obviamente puede ser correlación la proposición que abre el capítulo: *Ti*

Noel estaba profundamente acongojado por la desaparición de Mackandal, dado el carácter indicional de éste, de acuerdo con el verbo que determina la funcionalidad del ser y no del hacer, además que el nivel de las acciones es analizado desde un plano vertical o en bloque. El mismo Hjelmslev precisa que *solamente entre los paradigmas considerados en bloc hay solidaridad* (*Prolegómenos*, p.46). Por tal razón, los indicios a fuerza tienen que caracterizar al agente narrativo o personaje.

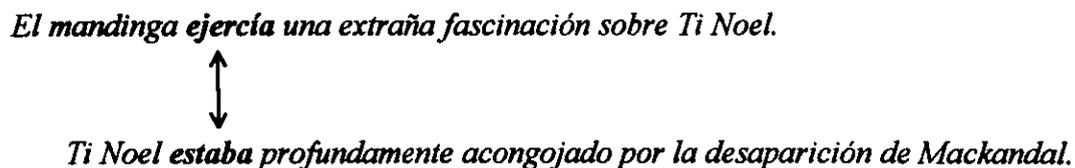
Así es como la proposición, *El mandinga ejercía una extraña fascinación sobre Ti Noel*, adquiere su correlato más preciso en: **Mackandal no informó a Ti Noel**. O bien, en la frase: **Ti Noel estaba profundamente acongojado por la desaparición de Mackandal**. De tal suerte que el primer ejemplo correlativo queda así:

NIVEL DE LAS ACCIONES



Y el siguiente, de esta forma:

NIVEL DE LAS ACCIONES



Ahora bien, el nivel de la narración es importante, pues es el que da la significación y el sentido a los indicios considerados en bloque. Así, el primer indicio es de **carácter** y de

sentimiento. Ya se ha mencionado que la función que ejercía Mackandal es importante en el nivel de las acciones; pero también lo es en el nivel que se planteará ahora, ya que éste da pauta para entender que el carácter del manco es demasiado irascible. Es sabido que el manco era hijo de un jefe africano que, en consecuencia, su estirpe le forja el carácter. De esta manera, el sujeto de la enunciación evidencia esto, pues expresa que en el África los reyes son *reyes de verdad, y no esos soberanos cubiertos de pelos ajenos.* Además que *en el África, el rey era guerrero, cazador, juez y sacerdote* y su simiente formaba parte de una *vigorosa estirpe de héroes (R., p.28).* Por ello, el verbo ejercer remite con toda su significancia (conjunto de significados o significantes) al poder que tendría el esclavo antes de huir a la selva o estando en ella. En el primer fragmento de *El recuento*, el narrador es claro en este asunto, pues da a entender que Mackandal era un verdadero rey del África. Enuncia que *La partida de Mackandal era también la partida de todo el mundo*, es decir, sin Mackandal no había rey y sin rey no podía haber gobierno, sino una anarquía, ya que al buen rey lo constituye un gran pueblo, aunque esto queda entredicho. Y sigue enunciando: *Con él se habían ido también Kankán Muza, Adonhueso, los reyes reales y el Arco Iris de Wida.* En atención a ello, el verbo ejercer logra correlacionar plenamente con el verbo *estaba* del segundo ejemplo, el cual está cargado con el sentido puro y diáfano del referente. Por lo tanto, Ti Noel es un rey de tipo africano en la novela, porque el nivel de la narración, de acuerdo con su carácter de negro, lo confirma.

El enunciado tiene similitud con los gobiernos que ha tenido hispanoamérica, gobiernos de dictaduras, de tiranos, de hombres sin ley y, precisamente, de este modo Carpentier logra presentar a Mackandal como un absoluto. Indispensable para los demás --para todo el pueblo--, porque desde el momento en que él se fue, la sal de la vida se perdió (el gusto por vivir). Ya no

había razones para esto, pues el amo y absoluto ya había retirado toda su potestad, así como en el caso de *Pedro Páramo* cuando refirió que se vengaría del pueblo, ya que nadie asistió a los funerales de su esposa, Susana San Juan: --*Me cruzaré de brazos y Comala se morirá de hambre. Y así lo hizo (p.107)*. Así mismo vemos, en *El recurso del método*, que el Primer Magistrado (presidente) con el carácter de absoluto, al saber que lo quieren derrocar se niega a perder toda autoridad:

[...] Para demostrar que, aun situado en los umbrales de la vejez, aun menguado en su arquitectura de carne, seguía duro, fuerte y bragado, lleno de macheza, macho y remacho. Seguiría jodiendo a sus enemigos mientras le quedaran energías [...] 8

Con más razón Mackandal con carácter de absoluto y, sobre todo, de rey, no iba a permitir que a su pueblo lo gobernara gente blanca. *Macho y remacho*, por su carácter de africano y también de monarca, seguiría exterminando (envenenando) a los franceses hasta que éstos libertaran a los suyos. Así como aconteció con Moisés y el pueblo de Israel. Dios tuvo que mandar plagas a Egipto (ranas, piojos, moscas, mortandad en el ganado, úlceras, granizo, langostas, tinieblas y muerte de los primogénitos egipcios), porque el corazón del Faraón estaba endurecido y no quería libertar a los hebreos, los cuales estaban esclavizados en ese país. Los franceses, de igual modo, estaban endurecidos y creyeron que exterminando al manco librarían todo peligro; sin embargo esto no es así, ya que Mackandal seguía *permaneciendo en el reino de este mundo*.

Ahora bien, entre el ejercía y el estaba, verbos que como indicios muestran el carácter del actante héroe, se deduce el sentido que estos indicios verdaderamente quieren mostrar; pues la significación del primero, para que pueda correlacionar con el segundo, es la similitud que tiene Mackandal con Jesucristo.

Jesús, llamado el Cristo, en la literatura hebrea es la vida, de manera que sus discípulos

tienen que propagarla, y la autoridad del Señor del cielo está dada en forma de parábola: *Vosotros sois la sal de la tierra; pero si la sal se desvaneciere, ¿con qué será salada? No sirve más para nada, sino para ser echada fuera y hollada por los hombres (Mateo, 5.13).*

Así Mackandal, para el sujeto enunciador, representa la vida, ya que viene a cuento la expresión de la sal en la narración: *Perdida la sal [Mackandal] de la vida, Ti Noel se aburría en las calendas dominicales (R., p.43).* Joan Corominas menciona que la palabra sal es *de uso general en todas las épocas* y de ésta deriva la palabra *saluber*, --bris, --bre, que dio 'saludable' ; *salón*, 'carne o pescado salado' ; *salsa*, 'lugar lleno de sal' ; *salarium*, 'suma que se daba a los soldados para que compraran sal', pero también significa 'sueldo' ; *salmuera*; *salud* y otras más. La última, en la sagrada escritura, se emplea como sinónimo de salvación; por tanto, si en la cultura hebrea se te rescata de la condenación (muerte) por medio de la sal-ud (vida), entonces queda entendido que el manco es la vida y es el rey de los africanos y, en consecuencia, puede correlacionar perfectamente con Jesucristo. El mito de la sal tiene una carga cultural muy fuerte con lo que respecta a la cultura del África. En efecto, Carpentier así lo plasma no sólo en la parte ya mencionada, sino también en el capítulo de *Las metamorfosis*. *Expresa que el hougán, llevado en una goleta, estaba operando en la región de Jacmel, donde muchos hombres que habían muerto trabajaban la tierra, mientras no tuvieran oportunidad de probar la sal (R., p.55)*

Speratti-Piñero anota perfectamente en su libro que la región de

[...] Jacmel es famosa, desde el siglo pasado al menos, por actos de canibalismo ritual y de hechicería; pero mucho antes los esclavos creían ya en zombies o espectros. De los zombies africanos a los zombies nativos de Haití el paso debe de haber sido mínimo y rápido [...] 9

En atención a ello, la sal es de mucha importancia para los africanos pero, sobre todo, para los practicantes del vodú, quienes consideran este producto natural de composición química como la

vida. Georges Coachy afirma que en el fenómeno zombi el muerto logra huir por dos condiciones: La primera es cuando el zombi *consigue comer sal --sustancia de vida--* [y así] *recobra su voluntad y se escapa*; la segunda, *por un descuido o debilidad de la persona que lo fue a sacar, o sea, el conductor (Culto vodú, p.118).*

Otro rasgo que define a Mackandal con el Hijo de Dios, pero en forma reticente, es el color de piel que tiene el manco: *Su semblante, que ofrecía reflejos oliváceos a la luz del candel, expresaba una tranquila alegría (R., p.45).* En efecto, el color negro de la piel, en apariencia, es el color de preferencia de los hebreos. Tanto es así que la esposa de Salomón en el *Cantar de los cantares* expresa: *Morena soy, oh hijas de Jerusalén, pero codiciable / como las tiendas de Cedar, / como las cortinas de Salomón. / No reparéis en que soy morena, / porque el sol me miró.* Sin embargo, en la versión latina no dice morena sino negra --*nigra sum*--. También, en el mismo hebreo por medio de una comparación, se hace alusión al color de los cabellos de Salomón: *Su cabeza como oro finísimo; / sus cabellos crespos, negros como el cuervo (Cantar, 1.5-6; 5.11).*

Según un mito hebreo, cuando Noé, el Pregonero de Justicia, dio órdenes en el arca, prohibiendo los ritos maritales, así mismo lo hizo con los animales; pero, a fin de cuentas, hubo transgresores: Cam, el perro y el cuervo. Por ello, Dios castigó a Cam haciendo que su piel se volviera **negra**. También castigó al perro uniéndolo vergonzosamente a la perra después de la copulación; y al cuervo haciendo que inseminara a la hembra por el pico. Es cierto que los cuervos eran venerados y rehuidos por los hebreos. En *Job* 38.41 y *Salmos* 147.9, Dios cuida especialmente de ellos. En *Deuteronomio* 14.14 se los clasifica entre aves impuras y en *Proverbios* 30.17 sacan y devoran los ojos de los impíos. Pero en el *Primer Libro de Reyes* 17.4-6, a pesar de

sus picos malditos, alimentan a Elías. Es posible que en una versión anterior, el cuervo, y no Cam, fuera ennegrecido como castigo, pues los descendientes de Cam eran los cananeos **no negroides**. En el mito griego el cuervo es convertido de blanco en negro por Atenea (Anat-Ishtar) por llevarle la mala noticia de la muerte de su sacerdotisa, o por Apolo (Ea) por no haber arrancado los ojos a su rival Isquis (*Mitos hebreos*, p.100-106). En la narración del diluvio, Noé se vale de pájaros antitéticos: la paloma y el cuervo. El primero es blanco y el otro negro, uno es puro y el otro impuro. Mientras la paloma representa la bondad, pureza y el Espíritu de Dios, el cuervo representa lo malo, perverso y al espíritu malo --Samael o Shemhazai, es decir, el espíritu Negro o Satán--. Sin embargo, de las dos aves, la paloma fue la que dio el último aviso para que descendieran del arca.

Así no se encuentra objeción respecto al color negro por el cual se inclinan los hebreos. En renglones arriba se mencionó que esto sí es así en una forma aparente, pues la realidad es otra. Verdaderamente, el color perfecto para el pueblo israelita no es el negro, sino el verde oliva que es un color entre blanco y negro (moreno, con un brillo verdoso). Por eso, la esposa de Salomón dijo: *Soy morena, / porque el sol me miró*. De igual modo, la paloma, que volvió a Noé a la hora de la tarde, traía una hoja de olivo en el pico (*Génesis*, 8.11).

Carpentier, por tanto, por medio del sujeto de la enunciación, declara que el semblante de Mackandal *ofrecía reflejos oliváceos* en la caverna donde se encontraba. El sacerdote Labat menciona que hay diferencias de piel entre los negros africanos y la que él considera de un brillo espléndido y hermoso, es un tipo claro reflejando verde oliva. Por las razones de que acaban de hablarse, las dos culturas son inherentes al relato. Pero, lo que más llama la atención, a Ti Noel, es el carácter recio, fuerte y determinante del negro cimarrón. Carácter que lo postula como un

verdadero rey, pues sólo éste posee la facultad de realizar lo que más le plazca, puesto que posee demasiado poder (poderes sobrenaturales) así como lo tuvo el Hijo de Dios, ya que sus poderes eran ilimitados. Sólo que Jesús sabía cuándo utilizarlos. Así mismo, el africano, por ser rey, contaba con todo esto, para cambiar, modificar, transformar, etc., a su libre albedrío el medio donde ejercía autoridad. Por ello, el asombro que tuvo el protagonista queda registrado así:

[...] Ti Noel fue la revelación de un largo y paciente trabajo, realizado por el mandinga desde la noche de su fuga. Tal parecía que hubiera recorrido las haciendas de la llanura, una por una, entrando en trato directo con los que en ellas laboraban. Sabía, por ejemplo, que en la añilería del Dondón podía contar con Olain el hortelano, con Romaine [...] con el tuerto Jean-Pierrot; en cuanto a la hacienda de Lenormand de Mezy, había enviado mensajes a los tres hermanos Pongué, a los congos nuevos, al fula patizambo y a Marinette [...] También se había puesto en contacto con los dos angolas de más allá del Gorro del Obispo [...] había consignado en su registro el nombre del Bocor de Millot, y hasta de conductores de recuas, útiles para cruzar la cordillera y establecer contactos con la gente del Artibonite.¹⁰

El negro convertido en rey, y por tal razón investido de un linaje real africano, correlaciona perfectamente con Jesucristo. Robert Graves dice que: *Los Evangelios hacen a Jesús descendiente de una estirpe real, su padre putativo era un pariente próximo de su madre, y en San Mateo se confirma la generación del Vástago de Isai: Libro de la genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham (Mitos hebreos, p.123 y v.1).* Así, Jesucristo y Mackandal logran correlacionar tanto en el linaje real como en el color preferido por los hebreos. De tal modo que raza y color son **características físicas** externas. Ahora, la dureza, la fuerza y la autoridad del negro son patentes durante el relato. También estas **características internas** se manifiestan, en Jesús, el Cristo, en el pasaje escritural de San Mateo, cuando reprende con toda su autoridad a los comerciantes: *Y entró Jesús en el templo de Dios y echó fuera a todos los que vendían y compraban en el templo, y volcó las mesas de los cambistas, y las sillas de los que vendían*

palomas; y les dijo: Escrito está: Mi casa, casa de oración será llamada; más vosotros la habéis hecho cueva de ladrones (vv.12,13). Por consiguiente, la relación de inteligibilidad o del sentido del indicio queda así:

NIVEL DE LA NARRACIÓN

El mandinga ejercía una extraña fascinación sobre Ti Noel.



Jesucristo **ejercía** una extraordinaria autoridad sobre sus discípulos.

Mackandal **es** la sal-ud [salvación] de los haitianos.



Jesús **es** la sal-ud [salvación] de los israelitas.

CORRELACIÓN

Ahora bien, la correlación de:

El mandinga ejercía una extraña fascinación sobre Ti Noel.

y



Ti Noel estaba profundamente acongojado por la desaparición de Mackandal.

Correlaciona perfectamente, de acuerdo a su significancia (conjunto de significados) indicativa, con los hechos ulteriores de la crucifixión de Jesús, pues los discípulos estaban tristes y acongojados: *Habiendo, pues, resucitado Jesús por la mañana, el primer día de la semana, apareció primeramente a María Magdalena, de quien había echado siete demonios. Yendo ella, lo hizo saber a los que habían estado con él, que estaban tristes y llorando (San Marcos, 16.9,10).* La correlación, por tanto, queda de la siguiente manera:

NIVEL NARRATIVO

Jesucristo **ejercía** una extraordinaria autoridad sobre sus discípulos.



Los discípulos **estaban** muy *tristes y llorando* por la muerte del maestro.

Ejemplos significativos son éstos; aquí queda plasmada la forma escueta de la cultura africana, y reticente de la cultura hebrea:

Ti Noel estaba profundamente acongojado por la desaparición de Mackandal.



Los discípulos **estaban** muy *tristes y llorando* por la muerte del maestro.

En este paradigma se puede apreciar que tanto los reyes como los seguidores correlacionan íntimamente en el relato.

Ahora, con respecto a la función indicativa de sentimiento que posee el rey negro, aquélla tiene un gran vínculo con el carácter indicativo. Por un lado, la lectura del indicio caracterológico muestra la vehemencia del manco, por otro, el indicio sentimental del negro patentiza la igualdad de las razas humanas, quien al darse cuenta de la injusticia que impera en la sociedad y al sentirse herido por propia cuenta, ya que los franceses no respetan su condición y jerarquía de rey, entonces opta por odiar a los blancos, e inicia el ciclo de envenenamientos. Así es como logra **ejercer** dominio en Ti Noel, y de este mismo modo, también quiere ejercer en los franceses, en pago a su mal trato y discriminación, una autoridad total para que lo reconozcan como monarca del pueblo negro y a la vez, demostrar que el pueblo africano es mejor que el europeo. En cuanto a la antropología, etnología, sociología, e historia ya se ha afirmado y confirmado esta tesis en reiteradas ocasiones. Por ello, en cuanto a la narración de *El reino*, ya el sujeto enunciador lo dijo: *Allá, en cambio —en Gran Allá—, había principes duros como el yunque, y principes que eran el*

leopardo, y príncipes que conocían el lenguaje de los árboles. También queda claro el exceso de poder y terror que ejerció el cimarrón durante el periodo de envenenamientos: *Exasperados por el miedo, borrachos de vino por no atreverse ya a probar el agua de los pozos, los colonos azotaban y torturaban a sus esclavos, en busca de una explicación. Pero el veneno seguía diezmando las familias.* Aunque el propósito sentimental, y con el cual correlaciona el verbo ejercer, es en el enunciado que dice: *Mackandal (...) Señor del Veneno. Dotado de suprema autoridad por los Mandatarios de la otra orilla, había proclamado la cruzada del exterminio, elegido, como lo estaba, para acabar con los blancos y crear un gran imperio de negros libres en Santo Domingo. Millares de esclavos le eran adictos (R., pp.29,49-51).* En este enunciado está implícito el carácter del manco, así como su sentimiento de fobia que siente hacia el blanco. Por una parte, cuando se dice que está *dotado de suprema autoridad*, implica que es rey; y por otra, *había proclamado la cruzada de exterminio*, manifiesta el sentimiento del cimarrón con toda su significancia. Por esto, la correlación que tiene Jesucristo con el negro es perfecta, puesto que los dos son reyes y, a la vez, son seres justicieros. Los dos estuvieron en hechos protagónicos para libertar a su pueblo. Por lo tanto, Jesús dijo: *Así que, si el Hijo os libertare, seréis verdaderamente libres (San Juan, 8.36);* y el narrador dice del sujeto de lo enunciado:

El mandinga ejercía una extraña fascinación sobre Ti Noel.



Mackandal estaba dotado de suprema autoridad.



Mackandal había proclamado la cruzada de exterminio.



Mackandal crearía un gran imperio de negros libres.

Por último, así como Jesús muere para salvar a su pueblo, aunque en realidad no es así, porque el resucita para completar (consumar) su obra. Igual sucede con Mackandal, que muere en

forma aparente, ya que el narrador relata con atinencia que después que incineraron al esclavo, él seguía *permaneciendo en el reino de este mundo*, y así una vez más eran birlados los blancos por los Altos Poderes de la Otra Orilla (R., p.66-67).

Ahora bien, si se están explicando los mitos por medio del estructuralismo, será porque la lengua da pauta para entender el discurso y, a la vez, el mito. Cuando Émilè Benveniste se refiere a la lengua, con precisión emite su postulado que dice que los mitos ayudaron a la explicación de las diferencias entre las lenguas: *Las observaciones sobre el parecido de estas lenguas condujeron bien pronto a juntarlas en familias, menos numerosas que las lenguas actuales, y cuyas diferencias eran explicadas por referencia a mitos originales* (Problemas de lingüística I, p.99).

Ahora, Roland Barthes, hablando del estructuralismo, no deja en claro qué es el nivel integrativo, sólo dice que es un *nivel superior*, es decir, el nivel de las acciones de los personajes y de la narración. Sin embargo, en Benveniste se cristaliza esta duda, ya que él afirma que *la lengua tiene dos maneras de ser lengua, en el sentido y la forma*. Por lo tanto hay una lengua semántica y una lengua semiótica; una se encarga de la palabra y otra del signo. La segunda corresponde precisamente al nivel integrativo (eje de las combinaciones, simultaneidades o paradigmas).

La lengua semiótica, por tanto, tiene una modalidad fundamental con respecto a la funcionalidad lingüística, que es la de **significar**. Aquí reside todo el fundamento estructural, puesto que sin la semiótica (llamémosle nivel integrativo) el relato no tuviera una **significancia**, la cual se encuentra en el sentido y la forma, es decir, en el sintagma y en el paradigma. Además, con el signo se alcanza la realidad intrínseca de la lengua, y con la frase se vincula a las cosas de fuera

de la lengua. No hay que olvidar que la frase aunque no participa, en apariencia, del sentido, por otra parte sí lo hace, ya que la frase está compuesta de signos. Todavía más, el sentido de la frase es en efecto la idea que expresa, porque ésta siempre participa del *aquí-ahora* (*hic et nunc*), ya que es inherente a cierto presente y a un conjunto de circunstancias que la lengua enuncia.

Así, por un lado, la frase **comunica** (modalidad fundamental de la lengua semántica, en lo que se refiere a la funcionalidad lingüística), y por otro **significa** (modalidad de lengua semiótica).

Pues bien, la lengua semiótica participa, en la frase del relato, de una forma contundente para darle significado y sentido a la estructura discursiva, ya que de no ser así, el análisis del texto sólo se realizaría en el eje de las sucesiones (eje sintagmático o de relaciones) y éste no arrojaría grandes resultados. Pero como la lengua, la del discurso, es el único sistema cuya significancia (conjunto de significantes y significados) se articula en dos dimensiones, entonces aquella cumple con el propósito de comunicar y, aún más, el de significar (*Problemas de lingüística II, p.217-231*). Por ello, la lengua tiene algo importante:

[...] El privilegio de la lengua es portar al mismo tiempo la significancia de los signos [semiótica] y la significancia de la enunciación [semántica]. De ahí proviene su poder mayor, el de crear un nuevo nivel de enunciación, donde se vuelve posible decir cosas significantes acerca de la significancia. Es en esta facultad metalingüística donde encontramos el origen de la relación de interpretancia merced a la cual la lengua engloba los otros sistemas. Cuando Saussure definió la lengua como sistema de signos, echó el fundamento de la semiología lingüística [...] 11

Aunque Benveniste, en verdad, no es el que propone que en lingüística nada bueno puede hacerse mientras no se traspase el nivel sintagmático y mientras no se exploren las unidades más pequeñas y más profundas de cada uno de los planos (significante y significado) tomados por separado, a las que se denomina figuras. Benveniste y otros lingüistas sólo son continuadores de esta propuesta. Louis Hjelmslev es quien hizo la propuesta, pues así lo anota Algirdas Greimas en

Del sentido II (vid., Greimas, p.68).

De esta manera, cuando se hace un análisis textual en el nivel sintagmático, aquél resulta muy débil y superficial. Por eso, Greimas retoma la propuesta del lingüista danés, Hjelmslev, y parte del concepto de que el análisis narrativo se sitúa en el plano del significado, porque las formas narrativas son sólo organizaciones particulares de la forma semiótica del contenido que la teoría de la narración trata de dilucidar. En consecuencia, la teoría del discurso tendrá como tarea el explorar las formas discursivas y los diferentes modos de su articulación antes de volver a la teoría lingüística en sentido restringido (*vid., ibidem*). Quién mejor que Algirdas Greimas para hablar del nivel paradigmático o nivel de la significancia.

Una vez más puede decirse que los mitos son parte importante en una lengua, porque se ha visto que sirven para explicar las diferencias que hay en ella --o en ellas-- desde un enfoque lingüístico, pero también literario. Está visto que el estructuralismo que es el método aquí empleado, en la ciencia literaria ha dado resultados positivos, puesto que se considera como un paradigma. Tan considerable es la hipótesis de Lévi-Strauss que en la *Teoría literaria griega* de José Alsina se apunta:

[...] El método de los orígenes, que en un determinado momento domina los estudios literarios (origen de la novela, origen de la tragedia), ha penetrado a partir de la tendencia, iniciada en el campo natural (Darwin), para pasar a la sociología (Engels), el cristianismo (Renán) [...] Finalmente, recordemos que el estructuralismo se ha aplicado a la literatura tras su penetración en el campo de la ciencia natural y en la etnología (Lévi-Strauss). 12

Ahora bien, desde el eje de las combinaciones, como se le puede llamar también al nivel integrativo, reconocemos que Mackandal, al morir, pasa a ser un orisha que se posesiona de Ti Noel. Por lo que el joven negro tiene una gran similitud con el Mesías, Jesús, aunque toda la importancia la recibe del orisha Mackandal que le transmite su poder vodú para alcanzar lo que

tanto anheló en este reino material; sin embargo, en el espiritual lo alcanzaría y lo continuaría por medio de sus seguidores, especialmente, a través de Ti Noel. Es manifiesto que los practicantes de la religión vodú creen más en la inmaterialidad (ad infinitum), al mismo tiempo que la proclaman: *Je suis un être immatériel --yo soy un ser inmaterial--*. Pero todo esto se debe al contenido ideológico que está relacionado íntimamente con la ciclicidad del mito universal, la cual depende necesariamente del tiempo circular y no del tiempo lineal del cristianismo.

Ti Noel, por tanto, inmediatamente a la muerte del Manco, adquiere los poderes de éste, pues el vodú así trabaja, en forma rápida y precisa. De tal modo que en todo proceso ritual se observa la agilidad y prontitud para ejercer cualquier acto adyacente al rito. Así, tan pronto llegó a la caballeriza, fecundó de jimaguas a la fámula de cocina. Ya en el capítulo segundo se habló sobre los orishas jimaguas o marassas (divinidades mellizas). Esto es el inicio de un triunfo glorioso para el vodú, ya que el poder del siervo de Lenormand de Mezy va en aumento, de tal manera que pasados veinte años, vemos comparativamente a Ti Noel como el Cristo. El actante ya había engendrado doce hijos: *Ti Noel tenía doce hijos de una de las cocineras. La hacienda estaba más floreciente que nunca, con sus caminos bordeados de ipecacuana, con sus vides que ya daban un vino en agraz (R.,p.74).*

Por lo que antes se ha dicho, el Cristo correlaciona con el esclavo; primero, porque los dos son reyes (sobre esto ya se habló en el capítulo segundo); y en segundo lugar, porque los discípulos son el mismo número que los hijos del esclavo. Ahora, si hacemos el análisis desde el nivel distribucional o de las sucesiones, veremos que la función cardinal es: *Ti Noel embarazó de jimaguas a una de las fámulas de cocina*. Por lo que su catálisis será: *Ti Noel tuvo oportunidad de ir al Cabo para recibir unos arreos de ceremonia*. Y posteriormente cierra con la función: *Ti*

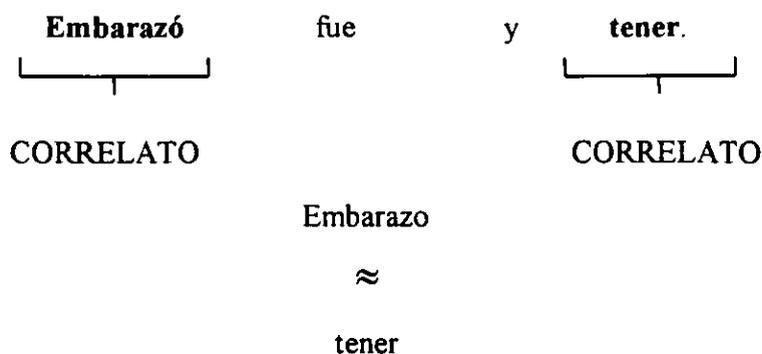
Noel tenía doce hijos de una de las cocineras. Así, el nivel funcional queda esquematizado con tres verbos:

NIVEL DE LAS FUNCIONES

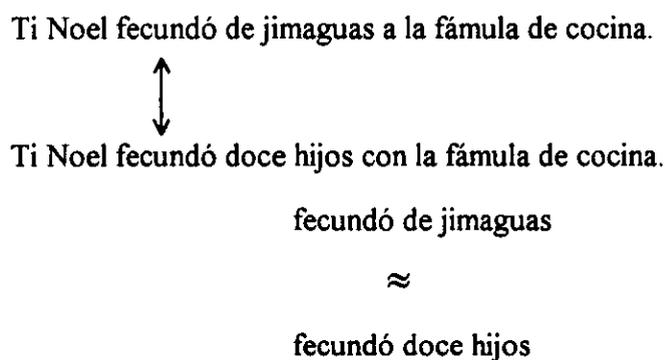
Embarazó, fue y tener.
 —————→ —————→ —————→

Por lo tanto, si el primer verbo tiene un significado, en realidad éste no dice mucho, puesto que si algo podemos entender, será desde el punto de vista lógico, el cual es: Ti Noel tenía que formar una familia como cualquier persona, ahora, si no se casaba, al menos tenía que tener descendencia. Éste es el suceso lógico que nos transmite la función sintáctica del verbo, y por medio de este ejemplo lo comprobamos, ya que el último verbo lo confirma: *Tenía doce hijos.* Así vemos que en este nivel, el significado de la función cardinal es comunicar un sentido lógico por medio del suceso narratológico, mientras que en el nivel de las acciones se necesita develar el sentido y el significado desde la intriga (discurso). Por eso, una vez que se han descubierto, vemos que éstos enriquecen y trascienden el **significado débil y superficial** del eje sintagmático, pues sólo así se descubre la realidad intrínseca de la lengua, hecho que no se lograría en el primer análisis. ¿Por qué? El verbo es completamente claro (embarazó). En consecuencia, si embaraza, nace, crece, reproduce y muere, es porque se sigue un orden lógico y cronológico de una historia o suceso (aunque se hable de cualquier narración).

Ahora, la tarea es buscar la correlación en el nivel de las acciones, pero también en el de la narración. Por consiguiente, los verbos **embarazar** y **tener** forman el correlato de la intriga, aunque el segundo es un verbo de la funcionalidad del ser; esto no quiere decir que aquél no sea un verbo que connote acción. Al contrario, la acción está implícita en *tener*, ya que éste fue suplido por fecundar que sí comporta una verdadera acción.



De este modo queda esquematizado:



Ahora bien, el nivel de la narración tiene un indicio que remite a una atmósfera. Ésta, claramente se aprecia en el primer verbo, porque Ti Noel aparece en sucesos similares a los acontecimientos donde Dios se manifiesta al pueblo de Israel. Por un lado, el esclavo puede correlacionar con Abram, por el ambiente en que se ve rodeado el padre de la fe en la ocasión en que Dios le habla: *Y no se llamará más tu nombre Abram, sino que será tu nombre Abraham, porque te he puesto por padre de muchedumbre de gentes (...) y haré naciones de ti, y reyes saldrán de ti (Génesis, 17.5-6)*. Éste era el propósito primordial de los haitianos: *Crear un gran imperio de negros libres en Santo Domingo*. Además, la oración del verbo fecundar se apoya con otra que tiene una frase incidental y que implica la potencia máscula del negro: *Trabándola, por tres veces, dentro de uno de los pesebres de la caballeriza*. Por tanto, la capacidad fertilizadora tanto del negro cuanto de

Abram queda evidente dentro del indicio atmosférico.

Por otro lado, la atmósfera de divinidad que envuelve al protagonista de la novela, nos hace pensar que éste es un mesías de la santería negra, pero también del vodú, ya que tres veces la trabó (*vid* capítulo segundo). En efecto, el tres es el que da el ambiente divino, pues Jesús es parte de la trinidad, y es el tres uno de los números cabalísticos de la Sagrada Escritura. Tal vez la atmósfera no esté clara, pero es lo que se pretende dilucidar, y si algo hay que deducir de este mito africano y marcarlo completamente es que sí existe una correlación entre Cristo y Ti Noel. Tanto uno como el otro son reyes, pero también son divinidades.

En el capítulo segundo se habló de que Ti Noel con su capacidad fertilizadora (actuando como deidad) engendró a los orishas o dioses gemelos de la religión vodú. Pues bien, en la historia --nivel de las funciones-- sólo vimos ciertos rasgos del joven negro: como rey y como maestro. Pero no lo vimos como dios. Por lo que en el nivel superior, según Lévi-Strauss, descubrimos que Ti Noel tiene esta característica.

Así, los practicantes del vodú tienen un orisha principal, llamado Obatalá. Éste es el primero y más grande de los seres creados. Tiene una etimología muy irregular, ya que puede ser Oba-ti-nlá: *El rey que es grande*. También, de Oba-ti-alá: *El rey de la blancura o pureza*. O bien, de Oris-ha-nlá: *El gran orisha*, o Alamorere, cuyo significado es *el de la buena arcilla*, tal como Jehová creó de barro el cuerpo humano. Este dios es andrógono, pero tiene un principio femenino, llamado Iyañbá, cuya representación es una mujer que amamanta a un niño. Por lo tanto, Obatalá, por tener un carácter bisexual, representa las energías productivas de la naturaleza y se distingue de la potencia creadora de Oloruñ, quien es el dios supremo de los africanos, pero sobre todo del pueblo yoruba.

En el panteón mítico, Oloruñ es el dador de la vida a los hombres y Obatalá es el formador

de los cuerpos. Para los practicantes del culto vodú o de la santería, Obatalá es la deidad de la que dependen todos los orishas. Por tal motivo, al ser aquél una deidad primordial en el panteón africano, trae como consecuencia que la norma de brujería más extendida se le llame religión Babalá. Otros prefieren llamarle Batalá o Batarás. Estos términos se emplean, indudablemente, por corrupción de la voz yoruba Obatalá (*Los negros brujos*, p.68-71)

Ahora bien, ¿Cuál es la relación de todo lo anterior con el protagonista? desde luego que estamos en el nivel superior y, por lo tanto, estamos viendo a un Ti Noel deificado desde el momento en que muere el manco Mackandal. Claro que el protagonista, en realidad, se deifica por un proceso apoteósico y no porque ya fuera un dios. Por consiguiente, Ti Noel es el orisha Obatalá, de tal modo que el negro tiene las tres características: rey, maestro y dios.

A partir del indicio atmosférico, *Ti Noel embarazó de jimaguas a una de las fámulas de cocina*, comienza la apoteosis del negro, por la bendición del ahora loa Mackandal. Éste no había muerto como según creían los blancos, sino que se había convertido en orisha para darle todo su poder a su discípulo. Tanto es así que el sujeto de la enunciación no sólo lo expresa en *El gran vuelo*, cuando dice que Mackandal seguía permaneciendo en el reino de este mundo, sino que lo reitera en el capítulo de *La hija de Minos y de Pasifae: Bueno era recordar a menudo al Manco, puesto que el Manco, alejado de estas tierras por tareas de importancia, regresaría a ellas el día menos pensado* (R., p.76). Claro que el orisha Mackandal no iba a cejar en su propósito de aniquilar a los criminales que estaban destruyendo a sus hermanos del África. Gracias a su conversión en loa, y por estar ahora en contacto directo y estrecho con la inmortalidad, era el momento que tanto había esperado para culminar su venganza.

Por tal razón, vemos que el Manco va efectuando la apoteosis en el héroe. De tal suerte que, conforme se va desarrollando el discurso, el personaje en la intriga muestra evidencias de esa deificación; por ejemplo, en *El pacto mayor*, la noche del levantamiento de los esclavos negros, comandados por Bouckman, Ti Noel era uno de los delegados. Ahora, si algo hay que notar en esta parte de la novela, es lo siguiente: todos los delegados de las dotaciones de la Llanura del Norte eran iniciados del rito Radá y, cuando más, algunos brujos, pues en la novela así está considerado el caudillo: *Bouckman dejó caer la lluvia sobre los árboles durante algunos segundos, como para esperar un rayo [en este caso, el segundo gran orisha, Shangó] que se abrió sobre el mar*. Para entonces, Ti Noel ya había sido poseído por el loa Mackandal, y la acción apoteósica en el negro esclavo se confirma aquella noche: *Cuando hubo pasado el retumbo, declaró que un Pacto se había sellado entre los iniciados de acá y los grandes Loas del África, para que la guerra se iniciara bajo los signos propicios*. También el ambiente da margen para que el héroe alcance la bendición de su loa, pues en el lugar de los acontecimientos se encontraba la Mamán Loi, sacerdotisa del Radá, que ofició una misa negra para que los sucesos de la revolución diera opimos frutos. Por cierto, el tres cabalístico vuelve aparecer en las acciones de Ti Noel y aquél lo rodea de un aura de sacralidad: *El machete se hundió súbitamente en el vientre de un cerdo negro, que largó las tripas y los pulmones en tres aullidos (R., P. 78-80)*.

Otra evidencia de la deificación de Ti Noel, en la intriga, es después que someten a su raza; sin embargo, él, por ser maestro, rey y dios, salva su pellejo, pero no así los demás esclavos. Esto es lo interesante en el nivel narrativo o nivel superior, puesto que el sentido de la intriga te va llevando a niveles increíbles de significancia. Tan sólo un significado preciso en el nivel de las funciones sirve, como dijo Roland Barthes, *para autentificar la realidad del referente, para enraizar la ficción en lo real: es un operador realista y, a título de tal, posee una funcionalidad*

indiscutible, no a nivel de la historia, sino a nivel del discurso (Análisis estructural, p.17).

En consecuencia, Ti Noel al ser una deidad, por lógica tiene que evitar que lo maten por medio de la ayuda de su gran amigo, brujo y ahora orisha, Mackandal que utiliza como intermediario al hacendado. Y como resultado se le ofrecen todas las facilidades que se le conceden a un rey que debía ser ejecutado y, por si fuera poco, por ser maestro, al igual que Cristo, tiene que ser liberado con sus doce discípulos. Así se comprueba una vez más la apoteosis del esclavo de Lenormand de Mezy: *El amo llegó a tiempo para impedir que Ti Noel y doce esclavos más, marcados por sus hierro, fuesen amacheteados en el patio del cuartel, donde los negros, atados de dos en dos, lomo a lomo, esperaban la muerte por armas de filo (R., p. 89).* Vuelve a observarse las tres características del héroe: como dios, rey y maestro. Esto demuestra de nueva cuenta la gran analogía que tiene el sujeto de lo enunciado con el Mesías, por lo tanto, si correlacionan perfectamente en el discurso estos personajes protagónicos.

El método epistemológico de Lévi-Strauss con el estilo de Carpentier tal vez sea una deducción mía, pero la correlación mítica que observo en ambos es una similitud maravillosa y extraordinaria que se cumple en mi hipótesis. De tal suerte que la expresión de Carpentier, tiene mucho que ver con la propuesta de los mitemas del filósofo y antropólogo francés. Si se pone a prueba mi hipótesis, hallaremos que en Carpentier y a Carpentier le encanta establecer en sus novelas correlaciones y paralelos de personajes célebres, como en *El arpa y la sombra*, cuyo protagonista, Cristóbal Colón, correlaciona con Coulon el Mozo de quien fue piloto. Esta correlación es muy irónica, pues llega al grado de sarcasmo. Ya que, por un lado, el escritor se burla del personaje por la canonización que le quieren otorgar sin merecerla y, por otro, en lengua

francesa el sonido de esta palabra suena a burla en los oídos de un hispano hablante --culón--; recordemos que Carpentier es cubano, aunque haya vivido parte de su vida en Francia (*El arpa.*, pp.282,286).

En otra parte de la novela hay un paralelo de correlación entre la Beatriz de Colón y la de Dante: *El de las relaciones ilegítimas del Almirante [Colón] con una cierta Beatriz (...) Al oír el nombre de Beatriz se enterneció el Invisible, haciendo suya la estrofa en que Dante expresa su emoción al ver aparecer a su Beatriz en las orillas del Leteo (idem., p.368).*

Otro de los paralelos es entre el Doncel de Sigüenza y Colón: *¡Cómo te envidio Doncel, más batallador que yo (...) ¡Tú y yo --¿y a qué negar que alguna vez tuve celos de ti? --amamos a la misma mujer.*

Al cabo de la novela, encontramos otra correlación entre Andrea Doria y Colón: *Andrea Doria, el Gran Almirante de Venecia y de Génova. Almirantes ambos y genoveses ambos, se hablan cordialmente en su peculiar dialecto (pp.372,374).*

Pero Carpentier, sobre todo, hace comparaciones y correlaciones de inspiración bíblica, como la que pone en un pie de igualdad, con simpatía un tanto burlona, al Dios del Génesis y al escultor negro Miguel Estatua, expresando de este modo la satisfacción de un creador ingenuo: *Y Miguel miró todo aquello, la paloma, el búho, el jabalí, la chiva, la danta, y vio que todo era bueno, y como estaba cansado de tanto trabajar descansó un séptimo día.* También se observa en la novela una comparación de la virgen María con las vírgenes de la santería: *Las vírgenes todas, de nuestras tierras, eran latinas. Porque la Madre de Dios era latina (Recurso del método, pp.78,125).*

Ahora bien, en *El arpa y la sombra*, la correlación bíblica es patente en el capítulo *La mano*,

pues se habla de José el Soñador y Daniel el profeta: *Llegando, para ello, a consultar los textos del Pseudo-José y las Claves Alfabéticas del Pseudo-Daniel, y, desde luego, el tratado de Artemidoro de Éfeso*. Otro paralelismo muy marcado en la novela es el de Rodrigo de Triana con Lucifer. Cristóbal Colón lo reconoce cuando entra al palacio de los Reyes Católicos y ve que el marino todavía lleva puesto el jubón de seda: *Todo raído y remendado, pero ostentoso aún de su color rojo, color del Diablo*. Así, el almirante siente que el Diablo (Rodrigo) lo acecha para arrastrarlo *a su Reino de tinieblas*. Seguido de esto, encontramos otro paralelo entre Cristóbal y Cipriano: *A pesar del hábito franciscano que ahora me envuelve, mi carne es semejante a la del Pseudo-Cipriano, el hereje cartaginés que pignoró su alma para recuperar una perdida juventud y abusar deshonestamente del candor de una doncella* (pp.275,336). También, en la narración hay correlación entre Moisés y el marino genovés, así como en el Duque de Veragua y Judas Iscariote (vid. *ibid.*, pp.340,361). Pero la correlación de inspiración bíblica más asombrosa y fascinante que tiene esta novela está en el segundo capítulo. El narrador, por medio de Carpentier, correlaciona perfectamente al protagonista con Cristo. En efecto, Cristóforo, si se divide en dos partes, la primera tendrá un significado de ungido (Christus) y la segunda significará plaza, mercado o foro. Este último término quiere decir paso (forum), y paso da como resultado plaza, donde antiguamente concurrían o pasaban personas de diferentes nacionalidades. Los dos términos de Cristóforo son de origen griego. En atención a esto, Carpentier sarcásticamente dice del marino:

[...] En ese caso, Cristóbal, Cristobalillo, tú que te inventaste, durante el viaje, el nombre de Christo-phoros, pasador de Cristo, cargador de Cristo, San Cristóbal, metiéndote, de a bragas, en los textos más insignes e inamovibles de la Fe, asignándote una misión de predestinado, de Hombre Único y Necesario —una misión sagrada—, tú que ofreciste tu empresa al mejor postor, acabando por venderte por un millón de maravedís; en ese caso, embaucador embaucado, no tendría más remedio que izar nuevamente las velas, orzar de regreso, e irte al carajo, con Niña, Pinta, Santa María

y todo, a morirte de vergüenza a los pies de tu dueña de las Altas Torres [...] Dejo, ante la posteridad, de ser Christo-phoros para regresar a la taberna de Savona [...] 13

Si en las novelas mencionadas existe la correlación o paralelismo, cuanto más en la novela, *El reino de este mundo*. Mi hipótesis, en atención a lo cual, queda evidenciada. Para concluir este capítulo, terminaré de explicar la apoteosis de Ti Noel.

Es claro que la magia y la brujería del vodú fue envolviendo al personaje hasta hacer de él un hounacán del rito radá; y si ocurrió así, es porque él era y fue un testigo fiel de sus costumbres durante toda la narración. Debido a esto, el misterio espiritual de la brujería africana se cumple en cada paso que da este actante.

Ti Noel ama todo lo que se relaciona con el vodú, y la novela da testimonio de ello: *Pensaba estar lejos esa noche, largándose a la calenda organizada por los de la hacienda Dufrené*. Con acierto Georges Coachy apunta enfáticamente que el lenguaje y el ritual del vodú son sicalípticos. Y con relación a lo anterior, el reverendo Labat afirma que de las danzas,

[...] La más común es la calenda, procedente de la costa de Guinea y según todas las apariencias del reino de Arda [...] las posturas y movimientos de esta danza son de lo más deshonestos; los amos que viven de una manera moderada se la prohíben y cuidan de que no la bailen, lo que no es poca cosa, pues les gusta de tal modo que los niños que casi no tienen fuerza para sostenerse, intentan imitar a sus padres y madres a quienes los ven danzar y pasarían días enteros en ese ejercicio [...] Se han hecho ordenanzas en las Islas para impedir las calendas, no sólo a causa de las posturas indecentes y completamente lascivas de que la danza está compuesta, sino aun para no dar ocasión a las demasiado numerosas asambleas de los negros que, hallándose así reunidos en la alegría y lo más a menudo con aguardiente en la cabeza, pueden hacer revueltas, sublevaciones o partidas para ir a robar [...] 14

Cuando Ti Noel se va a la calenda, el Manco todavía no había muerto, por lo que queda demostrado que al negro sí le gustaba todo este mundo misterioso que lo impulsó a la apoteosis.

Así, conforme va transcurriendo la narración, vemos a un Ti Noel *viejo, pero firme aún sobre sus pies juanetudos y escamados*, con autoridad de maestro, rey y dios (orisha o loa). Como dios, correlacionándolo con Jesús, el sujeto de la enunciación dice de él: *Cuando las mujeres lo veían aparecer en un sendero, agitaban paños claros, en señal de reverencia, como las palmas que un domingo habían festejado a Jesús*. Como rey, en el mismo párrafo, correlaciona tanto en Jesús cuanto con el rey negro Henri Christophe: *Con su casaca verde[que fue de Christophe], presidía la fiesta, sentado entre un Padre de la Sabana, representante de la iglesia cimarrona, y un viejo veterano, de los que habían batido a Rochambeau en Vertieres (R., pp.183,185)*. La monarquía de Ti Noel estaba bien constituida, pues tenía en cada lado una representación: la religiosa y la militar. Además, la representación civil la constituía el pueblo, así, él es el monarca y el maestro. Por eso, la apoteosis llega en esta parte a su clímax, ya que es evidente aquí las características del sujeto de lo enunciado.

En consecuencia, si el indicio atmosférico, donde Ti Noel embarazó de jimaguas a la fámula de cocina, nos remitió a un ambiente, cuyas acciones todavía no se conocían, pero que si ahora esta deducción, ha quedado comprobada y obvia, es porque viene a cuento lo que dice Roland Barthes: *Los indicios implican una actividad de desciframiento: se trata para el lector de aprender a conocer un carácter, una atmósfera (Análisis estructural, pp.16,17)*. Ahora bien, por esa actividad que tienen los indicios para descifrar un relato en el correlato o una lectura diacrónica en la sincrónica (leer de arriba abajo, es decir, en la intriga), llegamos al contrapunto de los mitemas que tiene la novela y, por consiguiente, al punto culminante de la apoteosis del protagonista.

Ya se dijo que Ti Noel es la deidad Obatalá. ¿Por qué? la razón es clara, pues la reputación

que tiene este orisha en la religión vodú y en la santería es del Cristo crucificado, y así se le observa en los altares brujos que hay en las Antillas. Por eso, Ti Noel, al igual que Cristo, es Oba-ti-nlá (rey grande). Es Alamorere porque forma los cuerpos, en especial, el de los marassas. Como deidad creadora que es, tiene la facultad de formar no sólo cuerpos humanos, sino también orishas. Por lo tanto, Ti Noel y Cristo sí forman haces de relaciones con funciones significantes, porque el sentido de la atmósfera *sólo puede ser definido situándolo en todos los contextos en los cuales aparece* --orden performativo que menciona Barthes-- (*Antropología estructural*, p.237). En efecto, el desenlace de la novela es maravilloso, porque aquí concluye la última correlación de indicio atmosférico. El mismo título sirve como disparadero del discurso y, a la vez, como contrapunto de la novela.

Los poderes del África se desatan por orden de Obatalá (Cristo negro u Oba-ti-nlá):

[...] El cielo se había vuelto de un negro de humo de incendios, como la noche en que habían cantado todos los caracoles de la montaña y de la costa [...] En aquel momento, un gran viento verde, surgido del Océano, cayó sobre la Llamura del Norte, colándose por el valle del Dondón con un bramido inmenso [...] Y durante toda la noche, el mar, hecho lluvia, dejó rastros de sal en los flancos de las montañas. 15

El ambiente de desolación que muestra *El reino* es el efecto causado por los dioses y por los fetiches de los negros que ya ansiaban una libertad plena y que, además, estaban cansados del rezago y del olvido. De tal modo que viene a propósito lo que menciona Fernando Ortiz: *Los fetiches evitan la enfermedad o la producen cuando son olvidados; ocasionan la lluvia (...); dan valor a sus adoradores y combaten contra sus enemigos*. Estas creencias anímicas inficionaban todos los actos de la vida del negro y, por causa de estas supersticiones que tenían tan arraigadas, al final el resultado fue la liberación del yugo francés.

Por estos motivos surge en la santería y el vodú, el Cristo negro. Así, Ti Noel forma no sólo

una correlación y un paralelismo de correlación con Jesús, sino que también crea con Éste una correlación antinómica. La antinomia consiste en el color, pues en tanto que un Cristo es negro -- africano--, el otro es blanco --semítico--. Por otro lado, el Cristo blanco es el de la iglesia triunfante, victoriosa, redimida y celestial (de l'Eglise triomphante), y Obatalá, en este caso Ti Noel, es el vencido en el Gólgota (le vaincu du Golgotha) o lugar de la Calavera. Y no se puede dar marcha atrás, pues el Cristo es asimilado de esta forma por esta religión sincrética.

En consecuencia, al finalizar la enunciación de la novela se comprueba que el poder del dios negro llega a su culminación, y que su origen es evhemérico. Primero, por el título --agnus Dei-- y segundo, porque se cumple puntualmente la inmolación del cordero de dios: *Nadie supo más de Ti Noel ni de su casaca verde con puños de encaje salmón, salvo, tal vez, aquel buitre mojado (...) que esperó el sol con las alas abiertas: cruz de plumas que acabó por plegarse y hundir el vuelo en las espesuras de Bois Caimán (R., p.198).*

Así, el indicio atmosférico, donde el protagonista embaraza a la fámula de cocina, adquiere su mayor significancia y encuentra su correlación extraordinaria en el cordero de dios, puesto que el negro se ha inmolado para liberar a su pueblo en la cruz de plumas. El acto concluye cuando la cruz se pliega para indicar que ya no pertenece al mundo material, sino al animismo esencial de las culturas africanas. Por lo tanto, al concluir la apoteosis, el buitre negro que es Ti Noel es la representación del Espíritu Santo que hay en la Sagrada Escritura. Por consiguiente, encontramos correlación antinómica entre el buitre negro (el negro es el color preferido por los vodúistas) y la blanca paloma. Ahora, si no se explicó *in extenso* la correlación antinómica, fue para no propiciar tautologías y, además, no caer en digresiones.

De manera que la correlación y el paralelismo de correlación de Jesucristo, Mackandal y Ti

Noel queda esquematizado del siguiente modo:

NIVEL NARRATIVO

CORRELACIÓN MÍTICA (MITEMAS)

Mackandal **estaba** *dotado de suprema autoridad* (p.50).



Jesucristo **estaba** dotado de suprema autoridad.



Ti Noel **estaba** dotado de suprema autoridad.

CORRELACIÓN MÍTICA (MITEMAS)

Mackandal **crearía** *un gran imperio de negros libres* (p.50).



Ti Noel **creó** *un gobierno apacible* desmaterializado (p.184).



Jesucristo **creó** un Reino omnipotente celestial (*Apocalipsis*,
11.15-19).

PARALELISMO DE CORRELACIÓN MÍTICA

Jesucristo,	Mackandal	y	Ti Noel crearon
un Reino omnipotente y celestial	<i>un gran imperio de negros libres</i>		<i>un gobierno apacible.</i>
→	→		→

MITO ANTINÓMICO

El **buitre** mojado esperó el sol con las alas abiertas (p.198).



La **paloma** del Espíritu de Dios descendió del cielo (Sn. Juan, 1. 32).

Buitre **negro**.



Paloma **blanca**.

Negro ≠ blanca

Negro / blanca

Negro ↔ blanca

El Cristo de la iglesia **triunfante**.



← ANTINOMIA

El Cristo de la iglesia **vencida**.

CRISTIANISMO / PAGANISMO.

CRISTIANISMO ↔ PAGANISMO

CRISTIANISMO



PAGANISMO

También hay antinomia de razas y de edades:

El Cristo **semítico** joven



El Cristo **africano** viejo

El Cristo **joven**.



El Cristo **senil**.

SEMÍTICO / AFRICANO



AFRICANOS ↔ SEMÍTICO

JOVEN / VIEJO



VIEJO ↔ JOVEN

En el pasaje de las cabezas, la antinomia es clara, pues hay oposición entre cabezas de cera y cabezas de papel, cabezas de cera y cabezas humanas, y cabezas humanas con cabezas de animales.

ANTINOMIA MÍTICA O CORRELACIÓN ANTINÓMICA

Cabezas de **cera**.Cabezas de **papel** (rey de Francia y de guerreros).Cabezas de **cera**.Cabezas **humanas** (cabeza de Bouckman).Cabezas **ficcionales**.Cabezas **reales**.Cabezas **humanas**.Cabezas de **animales** (cabezas de terneros).

Ahora bien, en *El pacto mayor* hay un mito ciento por ciento universal, el cual no quiero soslayar, puesto que contiene una antinomia mítica perfecta. Sólo que este mito, por tener muchas características africanas, no se puede analizar como los mitólogos lo han estudiado o analizado. El capítulo comienza en la ocasión en que *los truenos parecían romperse en aludes sobre los riscosos perfiles del Morne Rouge (R., p.77)*, la lluvia caía torrencialmente sobre el Bois Caiman (bosque Caimán), y los delegados que habían olvidado la lluvia que les corría de la barba al vientre, estaban prestos a cumplir las órdenes de su dirigente Bouckman. Ellos sabían que *Ogún de los hierros, Ogún el guerrero, Ogún de las fraguas, Ogún mariscal, Ogún de las lanzas, Ogún-Changó, Ogún-Kankanikán, Ogún-Batala, Ogún-Panamá, Ogún-Bakulé* eran invocados por la sacerdotisa del Radá, en medio de un griterio de sombras, y que les darían, a partir de esa noche, la victoria sobre todo, Ogún-Shangó les concedería muchos privilegios. Pues bien, la antinomia

mítica se encuentra en la tormenta (considerada el Cielo y elemento masculino) que abraza la Tierra (elemento femenino). Es sabido que en el vodú, el dios de las tormentas es Shangó, pero también, en páginas anteriores, se habló de una divinidad acuática que favorece y protege la fertilidad: Damballah.

De este modo Damballah Oueddo, que puede ser el Urano de la mitología griega, se une aquella noche en el Bois Caiman con su mujer Ayida Oueddo que también puede ser la diosa Gea. Ayida representa el Arco Iris, y es la señora del agua y de todo parto. Por eso, esa noche los poderes del África sellaban un pacto con los mortales, y en la mañana, después de la tormenta, Damballah y Ayida completan su copulación cuando la segunda toca el mar que, por supuesto, es Damballah. Por tanto, la acción nupcial se realiza en forma diferente a la mitografía universal, pues el elemento femenino, en el clímax, se posa sobre el masculino.

En atención a lo cual, Ti Noel también recibe toda la potencia máscula de Damballah que no deja de tener como símbolo a la serpiente celeste, y el actante narrativo siente que, aquella mañana, el convenio ha sido firmado entre las dos partes, y, por esto, el sujeto de lo enunciado regresa contento a la hacienda:

Como la lluvia había hinchado los ríos, Ti Noel tuvo que lanzarse a nado en la cañada verde, para estar en la caballeriza antes del despertar del mayoral. La campana del alba lo sorprendió sentado y cantando, metido hasta la cintura en un montón de esparto fresco, oliente a sol. 16

De hecho Ayida, que es el Arco Iris, ya tiene la forma de una cúpula (cópula o cople), y precisamente en el tiempo en que se une con Damballah, en el abrazo cósmico, representan **la eternidad**. La serpiente celeste que es su símbolo, cuando forma un círculo cerrado por la unión de la boca con la cola, lo mismo representa.

Por lo que Ti Noel recibe todo el poder eterno de los vodúes o espíritus protectores del

cosmos (espíritus del aire), y es por ello que, al final de la narración, se convierte en un ser inmaterial, esto es, en el Cristo negro u Obatalá. De tal modo que Ti Noel entra, finalmente, a la **eternidad** en el abrazo cósmico --tormenta que se desata en la ciudad del Cabo por la acción debeladora de Ogún, Shangó, Damballah y Oloruñ-- de Damballah y Ayida, es cierto que entra, porque según el sujeto de la enunciación, el protagonista se pierde *en las espesuras de Bois Caiman* (R., P.198). Además que, para aunar a todo eso, su ciclo como hombre ya había concluido: era un anciano: *Se sintió viejo de siglos incontables. Un cansancio cósmico, de planeta cargado de piedras, caía sobre sus hombros descarnados por tantos golpes, sudores y rebeldías*. Por consiguiente entiende que era necesario desmaterializarse y entrar en el **tiempo cíclico** del mito y del mundo del vodú. En atención a esto, Carpentier, por medio del narrador, le muestra al anciano que *la grandeza del hombre está precisamente en querer mejorar lo que es. En imponerse tareas*, y, únicamente así, *el hombre (...) puede hallar su grandeza, su máxima medida* (R., p.196-197). ¡Por fin, la apoteosis se cumple en forma maravillosa y grandiosa!

Por lo tanto, sólo queda graficar los ejemplos antinómicos míticos de acuerdo a Claude Lévi-Strauss:

CORRELACIÓN ANTINÓMICA MÍTICA

Damballah Oueddo



Ayida Oueddo

Urano



Gea

Cielo



Tierra

ANTINOMIA

Posición correcta de la mitografía:

homeóstasis u orden.

Inversión del estudio de la mitografía:

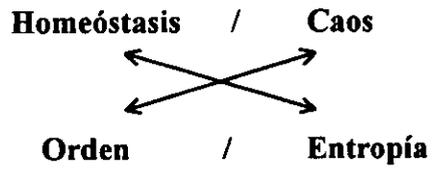
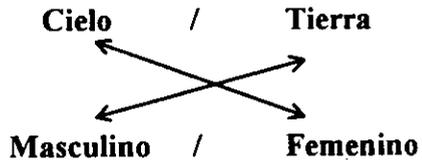
caos o entropía.

Arco Iris



Mar

ANTINOMIA



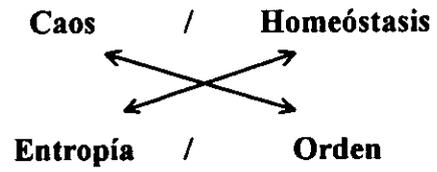
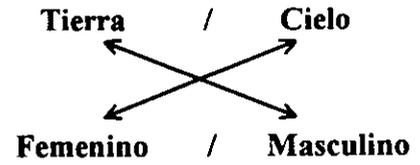
ANTINOMIA

Tierra



Cielo

ANTINOMIA



NOTAS A PIE DE PÁGINA

1. Louis HJEMSLEV, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, p. 59.
2. Roland BARTHES, *Análisis estructural del relato*, pp. 10, 11.
3. Dietrich RALL, *En busca del texto*, p. 70.
4. *Op. cit.*, pp. 67, 68.
5. Mircea ELIADE, *Mito y realidad*, pp. 19, 21.
6. Alejo CARPENTIER, *El reino de este mundo*, p. 78.
7. *Idem.*, p. 91.
8. Alejo CARPENTIER, *El recurso del método*, p. 129.
9. Susana SPERATTI-PIÑERO, *Pasos hallados en El reino de este mundo*, p. 113.
10. Alejo CARPENTIER, *El reino de este mundo*, pp. 45, 46.
11. Emile BENVENISTE, *Problemas de lingüística general II*, p. 68.
12. José ALSINA, *Teoría literaria griega*, p. 33
13. Alejo CARPENTIER, *El arpa y la sombra*, pp. 299, 300.
14. R.P. LABAT, *Viaje a las islas de la América*, pp. 174, 175.
15. Alejo CARPENTIER, *El reino de este mundo*, pp. 197, 198.
16. *Ibidem.*, p. 81.

CONCLUSIONES

El análisis mítico que se realizó en *El reino de este mundo* fue un trabajo completamente arduo y constante, pues de cierto me metí tanto en la investigación revisando bibliografía, incorporando nuevas visiones y cuanto estudio ensayístico caía en mis manos, adecuando situaciones y superando las dificultades que llevó en sí el trabajo de investigación. La dificultad, en el trabajo de investigación, radicó sobre todo en las tres disciplinas que se trataron, porque se incorporó antropología, lingüística y literatura. Sin embargo, el trabajo no concluyó en un ensayo panorámico de acuerdo al concepto de Umberto Eco, sino que dio una tesis monográfica, a pesar de las tres disciplinas que se trataron, a propósito del planteamiento del problema, y de la dificultad que éste representaba.

Por eso, los mitos de Claude Lévi-Strauss, que se expusieron en el planteamiento del problema, tienen mucho de cierto con las costumbres y **atavismos** de los negros esclavos del Caribe y, sobre todo, del vodú de las grandes Antillas. Lévi-Strauss refuta los argumentos de los psicoanalistas y de ciertos etnólogos que le dan a los mitos una **interpretación** sociológica y psicológica en lugar de darle una verdadera explicación, la cual es: los mitos constituyen fenómenos astronómicos o meteorológicos. De este modo Lévi-Strauss, al considerar así los mitos, da pie para pensar en la riqueza y fuerza de la cultura americana, de la cual, él hizo un estudio como antropólogo y filósofo. Por tanto, estas explicaciones cosmológicas y naturalistas se vinculan en gran modo con la cultura del África y, especialmente, en las creencias y prácticas ancestrales de los esclavos negros que fueron traídos a Cuba y Haití.

Pues bien, la interpretación de Lévi-Strauss, entonces, constituye el hilo conductor a partir del planteamiento que se hace en la investigación. Porque las prácticas y creencias ancestrales de los negros son mitos que sí se mezclan con la realidad, puesto que son sucesos o hechos reales que

ya han sido modificados, de acuerdo a lo que dice Mircea Eliade (*Mito y realidad*, p.13). Además, las costumbres y creencias africanas provienen generalmente de la cosmogonía, cosmovisión y de la naturaleza del mundo. De aquí surge el animismo esencial del vodú que da como resultado que esta religión sea completamente fetichista (de objetos naturales o del mundo cosmogónico, como meteorita, guijarros, alacranes, raíces, granos, etc.) y animista. Los mitos de Lévi-Strauss y de Carpentier son *sui generis* y tienen un vínculo tan estrecho que si en un principio de la investigación fueron parte de un problema, ahora ya no lo son. Porque el problema mítico pasó del vislumbre a la diafanidad y de la opacidad a la lucidez de la razón pura.

Por los motivos que se han expuesto, los mitos de Lévi-Strauss, en el segundo capítulo, fueron tratados en forma reticente, ya que la explicación del tema se hizo con enfoque literario y, sobre todo, en forma histórica, porque no se permitió una explicación estructural y lingüística. Por tal razón, los mitos de Lévi-Strauss, aplicados a los de Carpentier no aparecen a simple vista en este capítulo, aunque sí están implícitos en la disertación del discurso. De tal manera que en el tercer capítulo, este mismo tema antropológico, literario e histórico (en el segundo capítulo de esto se habló) se logra apreciar, porque se analiza desde la perspectiva de la estilística literaria, estilística lingüística y semiótica. Esta última tiene la capacidad de conformar las otras disciplinas, antropología e historia, y aclarar cualquier duda que se presente.

Los mitos de Carpentier, al ser estudiados por el método levistraussniano, que es el método estructural, dan cuenta clara tanto de la historia, antropología, así como de la literatura, de la lingüística y la semiótica. Tanto es así que el mismo Algirdas J. Greimas apunta, respecto del antropólogo y filósofo, lo siguiente: *las investigaciones dirigidas a analizar y codificar las operaciones 'primitivas'* [las que estudió Lévi-Strauss], *mediante las cuales se ejerce la influencia del sujeto [narrativo] sobre la naturaleza, parecen, por el contrario, apenas esbozadas*, esto es,

la forma en que manipula los elementos cosmogónicos de base: el agua y el fuego, el aire y la tierra, haciendo que actúen unos sobre otros o sobre los objetos [por] construir (la cocción por el fuego, la putrefacción por el agua, etc., estudio que ha sido *contribución esencial de Lévi-Strauss*). Y más aún, dice que los procedimientos elementales como la licuefacción, solidificación, trituración y mezcla, permiten imaginar una verdadera *alquimia de la naturaleza* susceptible de servir de nivel profundo a una **semiótica figurativa**, cuya necesidad se hace sentir durante la lectura de los discursos tanto poéticos como científicos (*Del sentido II, pp. 14, 15*).

Los mitos de *El reino de este mundo*, por tanto, tienen una significancia que su misma naturaleza mítica les concede. Porque en un tiempo, en el presente continuo, formaron parte de la realidad y ahora forman parte del presente histórico. Ahora bien, este último, que ha pasado a ser el tiempo actual --*hic et nunc*-- del análisis, de cualquier modo, éste, se convierte en un reflejo de lo anterior, precisamente porque los horizontes de expectativas, como críticos, nos permitieron trascender la lectura referencial o del presente histórico, ya que el análisis del tercer capítulo es una lectura **reflexiva** del segundo. Hans Robert Jauss la nombra lectura **reflectante** y esto viene a cuento, pues la historia y la referencialidad del relato constituyen el **reflejo** neto de lo actual, es decir, todo eso que estaba oculto antes del estudio, y que Lévi-Strauss llama *verdaderas unidades constitutivas del mito* (*Tiempo y narración III, pp. 878, 879*). De tal modo que, en el segundo capítulo, no se logra apreciar tal reflexión de los mitos carpenterianos, como ocurrió en el tercero. Pero si la reflexión se evidencia más en el tercero, es porque en éste se hizo un análisis estructural lingüístico que, por cierto, concluyó en un delta llamado semiótica.

Pues bien, si logramos trascender ese *nivel superior*, del que habla Lévi-Strauss, fue gracias a que en el presente histórico existe una oposición entre **espacio de experiencia** y **horizonte de espera** --horizontes de expectativas--. Por ello dimos con las significancias míticas del relato

carpenteriano, y, si todavía hay alguna duda, Paul Ricoeur apunta lo siguiente respecto a lo anterior: *Si la tradicionalidad constituye la dimensión pasada del espacio de experiencia, es en el presente donde este espacio se reúne y donde puede, como se ha sugerido anteriormente, ensancharse o restringirse (Tiempo III, p.973).*

Desde el punto de vista lingüístico y semiótico, el espacio de experiencia, donde el crítico va a encontrar las significancias, por lo general no se restringe sino que se amplía, pero aquí radica la habilidad y la cultura del investigador. Ahora, si no se tiene esta última, por medio de su habilidad, será capaz de adquirirla y meterse en el meollo de este espacio hasta ampliarlo. De tal modo que el presente histórico, enmarcado en el presente continuo, pueda discernirse con facilidad por medio de las significancias que de la investigación se hayan obtenido.

Ahora bien, en todo esto hay una interrogante que quizá no se ha dilucidado como debe ser, ya que unos se preguntarán por qué se tiene que incluir a la semiótica en el estudio o que relación existe en el tema con esta ciencia; se supondría que sólo con el análisis estructural lingüístico es suficiente. La respuesta es ésta: la semiótica, como ciencia de los signos, que tiene su fundamento en la lengua, por lógica tiene que estudiar el signo, el cual es pura **identidad** para sí, pura **alteridad** para todo lo demás, además que es **base significativa** de la lengua y **material necesario de la enunciación** (*Problemas II, p.67*)

Por esto, en el análisis de las cabezas, la **identidad** del signo es fundamental, puesto que se observa la semejanza entre las diferentes cabezas (humanas, de cera, de animales y de papel); también observamos, en el discurso, la sucesión de unas cosas a otras repetidamente (alteridad), pues Carpentier da ocasión a la **alternancia** del signo cuando dice que *había abundancia de cabezas aquella mañana (El reino, p.25)*. Así mismo, la **significancia del signo** sale a relucir en los constructos lingüísticos o mitemas ya estudiados; precisamente esto se debe a los significados

implícitos que tienen los indicios. Por último, como el signo es el material necesario para una **enunciación**, a propósito tiene que formar frases (sintagmas) que forman el relato. De modo que éste participa de la frase, aunque nunca puede reducirse a una suma de frases; esto es, el relato no se puede reducir a esta suma porque pertenece a un nivel superior en el cual se develan los indicios, pues de lo contrario esto ya no sería un relato sino un discurso o producción del habla convertida en texto (*Problemas II*, p.83).

Así, el signo, en semiótica, se constituye en la base del universo entero, así como en principio de definición para cada elemento y para todo conjunto abstracto y concreto (*Problemas de lingüística II*, p.48). Por consiguiente, no podemos soslayar que el signo está inmerso en el sistema de la lengua y que gracias al signo ésta existe. Pues el papel del signo, como icono, indicio y símbolo, sólo por citar la clasificación de Charles S. Peirce, es representar, es decir, ocupar el puesto de otra cosa, evocándola a título de sustituto.

Al cabo de esto, vemos que la significancia de la lengua, por el contrario, es la significancia misma que funda la posibilidad de **todo intercambio** y de **toda comunicación** y, desde ahí, de toda cultura. Porque la lengua se convierte, así, en el interpretante de todos los sistemas semióticos; por esto anteriormente se expresó que el análisis estructural de *El reino* concluye en una semiótica, motivo esencial por el cual afirmamos que el análisis estructural tiene una relación de interpretancia, la cual es la semiótica misma. En atención a esto, concluimos que la semiótica sí conforma las otras disciplinas, puesto que cada una utiliza el signo lingüístico. Benveniste expresa que *el hombre entero es un signo, su pensamiento es un signo, su emoción es un signo* (*Problemas II*, p.48), por lo tanto, el mundo entero es un signo. ¿Acaso la novela de Carpentier tiene que ser ajena al sistema interpretante? ¡Claro que no! Por tales motivos, mis planteamientos en el trabajo de investigación, considero que pueden ser adecuados.

Por último, la hipótesis de la investigación se cumple en el presente trabajo, porque la correlación, la oposición y el paralelismo se efectúan en la novela de *El reino*. Por tanto se obtiene un acercamiento entre el sistema mítico de Lévi-Strauss y el conjunto mítico de la novela.

Finalmente, el resultado del análisis de la novela, comparado con el sistema levistraussniano, comprueba y reafirma la teoría del antropólogo y filósofo francés ya que los mitos, de acuerdo con éste, estructuralmente se parecen al sistema de la lengua.

BIBLIOGRAFÍA DIRECTA

- CARPENTIER, Alejo. *El reino de este mundo*. México, Compañía General de Ediciones, 1973. (Ideas, Letras y Vida), pp.198.
- CARPENTIER, Alejo. *El siglo de las luces*. Buenos Aires, Corregidor, 1973. Pp.353.
- CARPENTIER, Alejo. *Los pasos perdidos*, tercera edición. Madrid, Alfaguara, 1986. Pp.333.
- CARPENTIER, Alejo. *El recurso del método*, tercera edición. México, Siglo Veintiuno, 1988. Pp.343.
- CARPENTIER, Alejo. *La rebambaramba*, cuarta edición, la impresión estuvo al cuidado de María Luisa PUGA, introducción de Hilario GONZÁLEZ. México, Siglo Veintiuno, 1990. (Obras Completas, 1), pp.313.
- CARPENTIER, Alejo. *Correspondencia con García Caturla*, cuarta edición, la impresión estuvo al cuidado de María Luisa PUGA, introducción de Hilario GONZÁLEZ. México, Siglo Veintiuno, 1990. (Obras Completas, 1), pp.313.
- CARPENTIER, Alejo. *El arpa y la sombra*, tercera edición, esta impresión estuvo al cuidado de María Luisa PUGA, prólogo por Graziella POGOLOTTI. México, Siglo Veintiuno, 1990. (Obras Completas, 4), pp.378.
- CARPENTIER, Alejo. *Concierto barroco*, tercera edición, la impresión estuvo al cuidado de María Luisa PUGA, prólogo por Graziella POGOLOTTI. México, Siglo Veintiuno, 1990. (Obras Completas, 4), pp.378.
- CARPENTIER, Alejo. *Écue-Yamba-Ó*, cuarta edición, impresión al cuidado de María Luisa PUGA, introducción de Hilario GONZÁLEZ. México, Siglo Veintiuno, 1990. (Obras Completas, 1), pp.313.

BIBLIOGRAFÍA INDIRECTA

- ALSINA, José. *Teoría literaria griega*. Madrid, Gredos, 1991. Pp.618.
- ALLAN POE, Edgar. *La carta robada, en Narraciones extraordinarias*, décima segunda edición, prólogo de María Elvira BERMÚDEZ. México, Porrúa, 1986. pp. 212, (Sepan Cuántos, 210), pp.26-38.
- ALARCOS LLORACH, Emilio. *Fonología española*, manuales, cuarta edición. Madrid, Gredos, 1986. (Biblioteca Románica Hispánica, 1), pp.290.
- ABAD, Francisco. *Diccionario de lingüística de la Escuela Española*, prólogo de Rafael LAPESA. Madrid, Gredos, 1986. (Biblioteca Románica Hispánica, 12), pp.281.

- BARTHES, Roland. *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, segunda edición, traductor C. FERNÁNDEZ MEDRANO. Barcelona, Paidós Ibérica, 1994. (Paidós Comunicación, 28), pp.357.
- BARTHES, Roland. *La aventura semiológica*, traductor Ramón ALCALDE. Barcelona, Paidós Ibérica, 1990. (Paidós Comunicación, 40), pp.352.
- BARTHES, Roland, *et al.* *Análisis estructural del relato*, traducción por Beatriz DORRIOTS. México, Premia, 1982. Pp.234.
- BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística general I*, décimo séptima edición, primera edición en francés, traductor Juan ALMELA. México, Siglo Veintiuno, 1993. Pp.218.
- BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística general II*, duodécima edición, primera edición en francés, traductor Juan ALMELA. México, Siglo Veintiuno, 1994. Pp.218.
- BERISTÁIN, Helena. *Análisis estructural del relato literario*. México, U.N.A.M.-Limusa, 1996. Pp.200.
- BERISTÁIN, Helena. *Diccionario de Retórica y Poética*, investigación realizada en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la U.N.A.M., quinta edición. México, Porrúa, 1995. Pp.508.
- BESSIERE, Jean, *et al.* *Teoría literaria*, esta obra se publica con la ayuda del Ministerio Francés de la Cultura, primera edición en francés, traducción por Isabel VERICAT NÚÑEZ. México, Siglo Veintiuno, 1993. Pp.471.
- BIBLIA, La Santa*, duodécima edición, traducción de notas por Emilio NÚÑEZ. E.E.U.U., Publicaciones Españolas, 1977. Pp.229.
- COROMINAS, Joan, José PASCUAL. *Diccionario crítico etimológico castellano*. Madrid, Gredos, 1991. 6 vols. (Biblioteca Románica Hispánica. V. Diccionarios).
- DÁVILA VÁZQUEZ, Jorge. *Barroco y magia en El reino de este mundo*, en *Cambio*, año III, núm. 9 (México, primer trimestre, 1977). Pp.5-31.
- ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*, segunda edición, traducción por Luis GIL. Colombia, Labor, 1994. (Colección Labor, 8), pp.228.
- FOKKEMA, Downe, Elrud, IBSCH. *Teorías de la literatura del siglo XX. Estructuralismo, Marxismo, Estética de la Recepción Semiótica*, segunda edición, traducción y notas por Gustavo DOMÍNGUEZ. Madrid, Cátedra, 1984. Pp.240.
- GEORGES COACHY, Lucien. *Culto vodú y brujería en Haití*, edición al cuidado de Félix MORENO VÉLEZ. México, S.E.P.-Diana, 1982. (S.E.P.-Setentas, 320), pp.143.

- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto. *Alejo Carpentier: El peregrino en su patria*, este libro pertenece a la serie El estudio, traducción por Aníbal GONZÁLEZ PÉREZ en colaboración con el autor. México, U.N.A.M., 1993. Ilustración de Alejandro AGUILAR, pp.414.
- GRAVES, Robert, Rafael PATAI. *Los mitos hebreos*, revisión de Lucía GRAVES, traducción por Luis ECHÁVARRI. Madrid, Alianza, 1998. Pp.276.
- GRAVES, Robert. *Los mitos griegos I*, revisión de Lucía GRAVES, traducción por Luis ECHÁVARRI. México, Patria, 1996. (Sección Humanidades, 1110), pp.468.
- GRAVES, Robert. *Los mitos griegos II*, revisión de Lucía GRAVES, traducción por Luis ECHÁVARRI. México, Patria, 1996. (Sección Humanidades, 1111), pp.483.
- GREIMAS, Algirdas Julien, et al. *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimos*, revisión técnica de Enrique BALLÓN-AGUIRRE, traducción por Gabriel HERNÁNDEZ AGUILAR. México, Siglo Veintiuno Editores-B.U.A.P., 1994. Pp.278.
- GREIMAS, Algirdas Julien. *Del sentido II. Ensayos semióticos*, estudios y ensayos, traducción por Esther DIAMANTE. Madrid, Gredos, 1989. (Biblioteca Románica Hispánica, 370), pp.290.
- GREIMAS, Algirdas Julien, et al. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje II*, traducción por Enrique BALLÓN AGUIRRE. Madrid, Gredos, 1991. (Biblioteca Románica Hispánica, 10), pp.322.
- HJELMSLEV, Louis. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, estudios y ensayos, segunda edición, traducción por José Luis DÍAZ de LLAÑO. Madrid, Gredos, 1984. (Biblioteca Románica Hispánica, 155), pp.196.
- LABAT, Jean Baptiste. *Viaje a las islas de la América*, traducción y selección por Francisco de ORAÁ. La Habana. Pp.650.
- LACHATAÑERÉ, Rómulo. *El sistema religioso de los afrocubanos*, los textos que integran este libro fueron seleccionados por el doctor Isaac BARREAL. La Habana, Ciencias Sociales, 1992. Pp.414.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, séptima edición, primera edición en francés, traducción por Juan ALMELA. México, Siglo Veintiuno, 1990. Pp.352.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*, segunda edición, traductor Eliseo VERÓN. Barcelona, Paidós Ibérica, 1992. (Paidós Básica, 41), pp.428.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La alfarera celosa*, traducción por Caterina MOLINA. Barcelona, Paidós Ibérica, 1986. (Paidós Studio/Básica, 34), pp.213.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, primera edición en francés, traducción por Juan ALMELA. México, Fondo de Cultura Económica, 1968. Pp.395.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*, primera edición en francés, traducción por Juan ALMELA. México, Fondo de Cultura Económica, 1987. Pp.438.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*, séptima edición, primera edición en francés, traductor Juan ALMELA. México, Siglo Veintiuno, 1992. Pp.495.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas IV. El hombre desnudo*, segunda edición, primera edición en francés, traductor Juan ALMELA. México, Siglo Veintiuno, 1981. Pp.697.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*, primera edición en francés, traductor Francisco GONZÁLEZ ARAMBURO. México, Fondo de Cultura Económica, 1994. (Fondo de Cultura Económica, 173), pp.413.
- LEWANDOWSKI, Theodor. *Diccionario de lingüística*, traductores María GARCÍA-DENCHE Y Enrique BERNÁRDEZ. Madrid, Cátedra, 1982. Pp.447.
- ORTIZ, Fernando. *Los negros curros*. La Habana, Ciencias Sociales, 1993. Pp.146.
- ORTIZ, Fernando. *Los negros brujos*. La Habana, Ciencias Sociales, 1995. Pp.238.
- ORTIZ, Fernando. *Etnia y sociedad*, selección, notas y prólogo de Isaac BARREAL. La Habana, Ciencias Sociales, 1993. Pp.287.
- ORTIZ, Fernando. *Nuevo catauro de cubanismos*. La Habana, Ciencias Sociales, 1985. Pp.526.
- ORTIZ, Fernando. *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, tercera edición. La Habana, Letras Cubanas, 1993. Pp.455.
- ORTIZ, Fernando. *Los tambores batá. Los instrumentos de la música afrocubana*. La Habana, Letras Cubanas, 1995. Pp.132.
- ORTIZ, Fernando. *Entre cubanos. Psicología tropical*. La Habana, Ciencias Sociales, 1993. Pp.126.
- ORTIZ, Fernando. *Estudios etnosociológicos*, compilación, prólogo y notas por Isaac BARREAL FERNÁNDEZ. La Habana, Ciencias Sociales, 1991. Pp.280.
- ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana, Ciencias Sociales, 1991. Pp.484.
- ORTIZ, Fernando. *Los cabildos y la fiesta afrocubanos del Día de Reyes*. La Habana, Ciencias Sociales, 1992. Pp.78.

- PROPP, Vladimir. *Morfología del cuento*, séptima edición. Madrid, Fundamentos, 1987. (Fundamentos, 21), pp.234.
- QUILIS, Antonio, César HERNÁNDEZ ALONSO. *Lingüística española aplicada a la terapia del lenguaje*. Madrid, Gredos, 1990. Pp.551.
- RALL, Dietrich. *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, traducción de Sandra FRANCO. México, U.N.A.M., 1993. Pp.444.
- REYES, Graciela, et al. *Teorías literarias en la actualidad*. Madrid, El Arquero, 1989. Pp.284
- RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*, traducción por Agustín NEIRA. Madrid, Cristiandad, 1980. Pp.437.
- RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, traducción de Agustín NEIRA, prólogo de Manuel MACEIRAS. México, Siglo Veintiuno, 1995. Pp.371.
- RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, primera edición en francés, traductor Agustín NEIRA. México, Siglo Veintiuno, 1995. Pp.627.
- RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, este libro se publicó con el apoyo del ministerio francés de la cultura, traducción por Agustín NEIRA. México, Siglo Veintiuno, 1996. Pp.1074.
- ROJAS MIX, Miguel. *Cultura afroamericana. De esclavos a ciudadanos*, obra publicada para conmemorar los 500 años del Descubrimiento de América. México, Red Editorial Iberoamericana, 1990. Pp.127.
- RULFO, Juan. *Pedro Páramo*. México, Origen-Seix Barral, 1984. (Obras Maestras del Siglo XX, 1), pp.114.
- SÁNCHEZ-REY, Alfonso. *El lenguaje literario de la Nueva Novela Hispánica*. Madrid, Mapfre, 1991. Pp.368.
- SANDOVAL, Adriana. *Los dictadores y la dictadura en la novela hispanoamericana (1851-1978)*. México, U.N.A.M., 1989. Ilustración de Rodolfo HURTADO, pp.270.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de lingüística general*, versión original publicada por Charles BALLY, novena edición, primera edición en Madrid, traducción y notas por Mauro ARMIÑO. México, Fontamara, 1995. (Fontamara, 25), pp.319.
- SPERATTI-PIÑERO, Emma Susana. *Pasos hallados en El reino de este mundo*. México, El Colegio de México, 1981. Pp.212.

- TREJO, Ángel. *¡Hey, familia, danzón dedicado a...!*. México, Plaza y Valdés, 1992. Pp.123.
- TZVETAN, Todorov. *¿Qué es el estructuralismo? Poética*, segunda edición. Buenos Aires, Losada, 1975. (Biblioteca Clásica y Contemporánea, 419), pp.99.
- VON GRAFENSTEIN, Johanna. *Haití*, este libro fue publicado por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora de la Universidad de Guadalajara. México, Alianza Editorial Mexicana, 1988. Pp.285.
- WELLEK, René. *Historia de la crítica moderna I*, tratados y monografías, traducción por CAYOL de BETHENCOURT. Madrid, Gredos. (Biblioteca Románica Hispánica, 9), pp. 394.