

## Lo real maravilloso y el realismo animista: la fe y la revolución en obras de Carpentier y Pepetela

*Marvellous and Animist Realism: Faith and Revolution in the Works of Carpentier and Pepetela*

Paloma de Melo Henrique

---



### Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/eces/2142>

DOI: 10.4000/eces.2142

ISSN: 1647-0737

### Editor

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

### Referencia electrónica

Paloma de Melo Henrique, « Lo real maravilloso y el realismo animista: la fe y la revolución en obras de Carpentier y Pepetela », *e-cadernos CES* [En línea], 26 | 2016, Publicado el 15 diciembre 2016, consultado el 10 diciembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/eces/2142> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/eces.2142>

---



## PALOMA DE MELO HENRIQUE

### LO REAL MARAVILLOSO Y EL REALISMO ANIMISTA: LA FE Y LA REVOLUCIÓN EN OBRAS DE CARPENTIER Y PEPETELA

**Resumen:** En este artículo, serán delineadas características relativas a los conceptos literarios latinoamericanos de realismo mágico y real maravilloso, en cuanto se trazará una aproximación del último con el realismo animista. La obra del cubano Alejo Carpentier, *El reino de este mundo*, referente a la revolución de Haití, y la obra del angolés Pepetela, *A geração da utopia*, en la que se trata de la independencia de Angola, servirán como ejemplos de novelas que se aproximan en algunos puntos en lo que se refiere a los planteamientos literarios de sus autores relativamente al real maravilloso y al realismo animista.

**Palabras clave:** animismo, Carpentier, Pepetela, real maravilloso, realismo animista, revolución.

### MARVELLOUS AND ANIMIST REALISM: FAITH AND REVOLUTION IN THE WORKS OF CARPENTIER AND PEPETELA

**Abstract:** This article aims to outline aspects concerning the Latin American literary concepts of Magic realism and Marvellous realism, as well as to compare the latter with the concept of Animist Realism. The work of Cuban writer Alejo Carpentier, *The Kingdom of this World*, concerning the Haitian Revolution, and the book by Angolan writer Pepetela, *A geração da utopia*, which addresses the Angolan War of Independence, will be used as examples, since they showcase some of the literary assumptions of their authors in regard to the Marvellous and Animist realism.

**Keywords:** animism, animist realism, Carpentier, marvellous realism, Pepetela, revolution.

Afinal, quantos lados tem o mundo  
no parecer dos olhos do camaleão?

Mia Couto (2009: 13)

## **INTRODUCCIÓN**

Los conceptos de “realismo mágico”, “real maravilloso” y “realismo animista” pueden involucrarse, mezclarse, asemejarse e incluso apartarse. Son innumerables veces utilizados indiscriminadamente como términos equivalentes. Los rasgos de los dos últimos, especialmente, son asociados al primer término, por ser lo más difundido, como si fueran la misma cosa. Sin embargo, pese a considerables similitudes, como la de subvertir las convenciones de los realismos de matriz europea, son conceptos distintos, que se refieren a características literarias específicas.

De este modo, de acuerdo con las exposiciones especialmente de Chiampi (1983) en relación al real maravilloso y el realismo mágico latinoamericano y de Garuba (2003) en lo que se refiere al realismo animista, entre otros autores, se presentará los rasgos característicos de esos términos. A partir de esos conceptos, este trabajo pretenderá considerar algunas características presentes en las novelas *El reino de este mundo*, de Alejo Carpentier, y *A geração da utopia*, de Pepetela, que las aproximan en lo que se refiere a los términos literarios de “real maravilloso” y de “realismo animista”.

## **EL “REALISMO MÁGICO” Y LO “REAL MARAVILLOSO”**

Para Chiampi (1983), el realismo mágico fue un pujante y complejo fenómeno de renovación literaria surgido entre los años de 1940 y 1955 en Hispanoamérica, generado a partir del afán de catalogar las tendencias narrativas que significaban la crisis del realismo. Fue un hallazgo crítico-interpretativo que contempló, de todo, la complejidad de temas – que eran realistas, pero de una manera muy distinta – de las nuevas novelas que rompieron con la estética europea realista naturalista, por medio de otra visión de la realidad, conceptuada como “mágica”.

Entre los rasgos claves de ese nuevo realismo, según Chiampi, está la construcción de una imagen plurivalente de lo real, a través de soluciones como la desintegración de la lógica lineal de consecución y de consecuencia del relato, la caracterización polisémica de los personajes y la atenuación de la cualificación diferencial del héroe, la diversidad de focalizaciones, la multiplicación y simultaneidad de los espacios de acción, etc. De esta suerte, la utilización del término “realismo

mágico”, sin considerar el aspecto histórico, por ejemplo, revelaba la ansiedad necesaria de constatar una “nueva actitud” del narrador ante lo real. Para la autora, la crítica no pudo superar el “modo de ver” la realidad, ya que no penetró en los mecanismos de construcción de otro verosímil, frente al análisis de los núcleos de significación de una nueva narrativa. Por eso, ese modo extraño, complejo, repetidamente esotérico y lúcido fue conceptualizado genéricamente como “magia” (Chiampi, 1983: 23). Además, es el “realismo mágico” el término utilizado indiscriminadamente y que se encuentra, sin duda, omnipresente en la crítica hispanoamericana (Chiampi, 1983: 21).

En cambio, de acuerdo con Chiampi (1983), lo “real maravilloso americano”, que es muchas veces asociado al realismo mágico por la crítica, fue propuesto por Carpentier para “designar no las fantasías o las invenciones del narrador, sino el conjunto de objetos y acontecimientos reales que diferencia América respecto al contexto occidental” (Chiampi, 1983: 36). De hecho, lo real maravilloso se caracteriza por la unión de elementos dispares, resultantes de culturas heterogéneas, que dan lugar a una nueva realidad histórica, marcada por la subversión de los patrones convencionales de la racionalidad occidental europea.

Además, otro de los rasgos esenciales de esa concepción es que “la sensación del maravilloso presupone una fe” (Carpentier, 2003: 10). O sea, es necesaria una creencia para que lo real “maravilloso” sea encontrado. Más aún, para Carpentier (2003), la evidencia de lo “maravilloso” se hace presente donde haya un recuento de cosmogonías, y donde haya una mitología conservada por un pueblo (ibidem: 10).

De ahí, para el autor, hay que buscar lo real maravilloso en la esencia de las cosas que nos rodean, en el toque del tambor, en la naturaleza. El árbol, por ejemplo, significa toda una mitología que sujeta un pueblo a los designios del ambiente, majestuosa y centenaria, invulnerable a las tempestades, donde reinan antepasados y dioses, que, de tanto someterse a la realidad latinoamericana, pierde su africanidad mientras construye un panteón “criollo”. Según Carpentier (2003), América está lejos de agotar su caudal de mitologías, “por la virginidad del paisaje, [...] por la presencia [...] del indio y del negro, por la Revolución que constituyó su reciente descubrimiento, por los fecundos mestizajes que propició” (ibidem: 13-14). En consecuencia, todo parece “maravilloso” en historias imposibles de ser situadas en Europa, aunque sean tan reales, como cualquier dato historiográfico.

No se puede olvidar, sin embargo, que Irlemar Chiampi hizo varias críticas al real maravilloso de Carpentier en la obra *El realismo maravilloso: forma e ideología en la novela hispanoamericana* (1983), donde la autora plantea el “realismo maravilloso” y aborda la cuestión de que Carpentier trae un concepto cultural traído de Europa desde

los tiempos de las primeras conquistas – o mejor dicho, invasiones. “Maravilla” fue una de las palabras más utilizadas por los cronistas para describir América, y, entre otras críticas, para ella, el autor hace persistente referencia a Europa como un polo de comparación (ibidem: 43). El prólogo de Carpentier puede ser, así, criticado por revelar una estereotipación de América.

### **EL “REALISMO ANIMISTA”**

En la “religiosidad” africana, para Paradiso (2015), todo puede ser animado, la gente puede convertirse en dioses, los dioses pueden ser personas, los objetos pueden lograr vida, los seres humanos pueden transformarse en animales, y podemos encontrar esas afirmaciones en los más variados mitos, cuentos, leyendas y rezas de poblaciones negras africanas. El concepto de religiosidad, que es un término occidental, es utilizado aquí solamente con la acepción general de sistema de creencias, pues los ejemplos dados no se constituyen como parte de una religión, como la cristiana o la musulmana, pues son formas de religiosidad que no son explícitamente cerradas a una doctrina expresa, o a un conjunto codificado de creencias, sino una manera de concebir el mundo, por medio de una cosmogonía animista. Según Paradiso:

O conceito de animismo, cujo termo advém de anima (alma), foi inicialmente desenvolvido por Georg Ernst Stahl, em 1720, para se referir ao "conceito de que a vida animal é produzida por uma alma imaterial", mas redefinida pelo antropólogo inglês Sir Edward B. Tylor, em 1871, na obra *Primitive Culture* (*A Cultura Primitiva*), significando que “todas as coisas têm alma (alma; espíritos)”. Nos cultos tradicionais africanos, além dos humanos e animais, objetos e plantas também possuem alma – o tambor e a árvore, por exemplo, são até cultuados como seres e divindades. O termo dentro da antropologia é genérico, e justamente por isso é usado, visto que as manifestações religiosas tradicionais africanas, isto é, religiões de milenares etnias, são heterogêneas e complexas, mas com elementos que as unem – sendo a crença no alma uma das mais frequentes. (2015: 274)

Es cierto que ese concepto de animismo está hoy ultrapasado, algunos teóricos de la antropología como Eduardo Viveiros de Castro y Philippe Descola han dedicado trabajos, relacionados a estudios con poblaciones indígenas sudamericanas, que discuten tal concepto, reinventado de su noción antigua, dado que existen diferentes maneras de relaciones entre humanos y no humanos. Para Viveiros de Castro:

nossa cosmologia postula uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica (ou seja, sobrenatural, passando do grego ao latim) entre os humanos e os animais, a primeira fazendo do homem objeto das ciências da natureza, a segunda, das ciências da cultura. O espírito é o grande diferenciador ocidental: é o que nos sobrepõe aos animais e à matéria em geral, o que nos singulariza diante de nossos semelhantes, o que distingue as culturas. O corpo, ao contrário, é o grande integrador: ele nos conecta ao resto dos viventes, unidos todos por um substrato universal (o ADN, a química do carbono etc.) que, por sua vez, remete à natureza última de todos os corpos materiais. Em contrapartida, os ameríndios postulam uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres do cosmos, a primeira resultando no animismo, a segunda, no perspectivismo: o espírito (que não é aqui substância imaterial, mas forma reflexiva) é o que integra; o corpo (que não é substância material, mas afecção ativa) o que diferencia. (1996: [s/n])

El perspectivismo amerindio, planteado por Viveiros de Castro, de esta manera, acaba con la dicotomía naturaleza versus cultura, pues para esos pueblos, lo que vincula animales y plantas es justamente la cultura y lo que les separa es la naturaleza de los cuerpos. Ese debate es bastante importante en la antropología y contribuye principalmente para un pensamiento descolonizador y no etnocéntrico, a medida que desmantela pensamientos occidentales dichos universales.

Sin embargo, no se pretende acá adentrarse en los estudios antropológicos, sino en los conceptos literarios de real maravilloso y realismo animista, los cuales traen ideas poco claras y profundizadas sobre las cosmologías africanas. De esta manera, aquí será utilizado el término general de “animismo” que es utilizado por los escritores, en contraposición al pensamiento occidental de relación entre cuerpo humano y espíritu, aunque se sepa que el concepto no es correcto en la antropología, en la medida en que generaliza las complejidades de los fenómenos de las cosmologías de diferentes pueblos.

El término “realismo animista” fue utilizado por primera vez por el escritor angoleño Pepetela, en una novela publicada en 1989, Lueji. En la obra, los personajes reflexionan sobre como los europeos no comprenden la lógica africana, no creen en los espíritus, pues “vienen de la tierra de la lógica matemática”, “lógica elevada al infinito” (Pepetela, 2015: 72), y no perciben, por tanto, el realismo africano, que es el “animista”.

El escritor mozambiqueño Mia Couto, en una entrevista realizada en 2002 por Marilene Felinto a la Revista Trópico, dijo que no se puede comprender África sin comprender una cosa que ni siquiera tendría nombre, que es la religión africana, llamada a veces de animista. El sudafricano Harry Garuba, cuestiona en su artículo “Explorations in Animist Materialism: Notes on Reading/Writing African Literature, Culture and Society” si no hay la necesidad de un abordaje que nos permitiera comprender como esas culturas africanas, vistas muchas veces como irracionales, pueden ser compatibles con un determinado prototipo de desarrollo que se aleja fundamentalmente del modelo occidental. Para Garuba (2003), las culturas animistas crean significados que abarcan otro modo de ver el mundo, otra visión de los fenómenos naturales y de las actividades humanas. Las relaciones entre los individuos, las actividades económicas e incluso políticas pueden ser sobredeterminadas por significados animistas que las legitiman. Además, dentro de esa visión de mundo, el mundo físico de los fenómenos es también espiritualizado.

Para el escritor angoleño Henrique Abranches (2004), un realismo animista es un realismo que anima la naturaleza, que se relaciona con la realidad tradicional africana, y no está relacionado con la magia, sino que está basado en los antepasados y en los poderes que existen en la naturaleza. Garuba (2003), además de esas concepciones, considera que el concepto de animismo en las narrativas está también relacionado con las nociones de tiempo, que son muy distintas de la concepción occidental, ya que no hay los elementos lineales de progreso y de secularidad, sino un entrelazamiento entre el pasado, el presente y el futuro, aparte de la coexistencia de las culturas tradicionales africanas y de los elementos dichos “modernos” traídos por la colonización.

De acuerdo con Garuba (ibidem), muchos escritores africanos postcoloniales asumen el encargo de nuevos historiadores, nuevos antropólogos, nuevos etnólogos, dando voz a sus etnias, a sus naciones o al propio continente por medio de la literatura. Eso porque existe una negación historiográfica en lo que se refiere a África, el canon de la Historia la excluyó, ya que la Historia del continente fue hasta entonces contada por el colonizador europeo. De este modo, los escritores africanos readaptan, de forma literaria, los elementos cuyos conceptos varían entre el punto de vista de los colonizadores y de los colonizados. Así pues, a partir de este lugar enunciativo, el autor africano se permite a tal acción.

En este sentido, se puede desprender que puede no ser posible, muchas veces, saber la dimensión “real” de lo que aparece en muchos textos africanos, ya que no hace parte de nuestra concepción del mundo. Esa incompreensión puede hacer, algunas veces, con que lo leído sea visto como un elemento insólito, asociado

erróneamente a los conceptos europeos de fantástico, mágico, etc. Esas narrativas son, pese a todo, tentativas de búsqueda y representación de la identidad frente al “otro” colonizador en una realidad propia, que es la africana post independencias.

El término “realismo animista” es, para Garuba (ibidem), más amplio que el de “realismo mágico”, ya que la lógica animista subvierte la jerarquía de la ciencia sobre la magia, y no se caracteriza solamente por ser un “modo de ver la realidad”. Pese a eso, los presupuestos de Garuba parecen aproximar el realismo animista de lo real maravilloso propuesto por Carpentier. Aparte, para él, los escritores de África, Latinoamérica e India constituyen un grupo que construye un mundo narrativo en el cual las transposiciones y transgresiones de fronteras y de identidades predominan, para aprovechar las posibilidades de representación narrativa intrínsecas de una concepción animista de mundo. El autor utiliza el ejemplo de los imanes traídos por el gitano Melquíades en Cien Años de Soledad como un caso perfecto para demostrar esa creencia en el alma de los objetos.

**PEPETELA Y CARPENTIER, CUBA Y ANGOLA, Y COMO SE APROXIMAN SUS PLANTEAMIENTOS LITERARIOS DE “REALISMO ANIMISTA” Y “REAL MARAVILLOSO” EN *EL REINO DE ESTE MUNDO* Y *A GERAÇÃO DA UTOPIA***

Carpentier es referido muchas veces como uno de los precursores de la renovación literaria de América Latina ocurrida a partir del siglo XX, y es justamente el prólogo al romance *El reino de este mundo* que abre una de las discusiones literarias más importantes de este siglo para el continente. Para González (2009), ese es un proyecto narrativo que “reconstitui uma experiência histórica na imaginação poética reatando laços da memória cultural a partir de uma lógica própria e alternativa; obra, enfim, de grande repercussão na configuração do romance latino-americano dos anos cinquenta e sessenta e de definitiva incidência na narrativa ficcional posterior.” (2009: [s/n]).

Para Lucien (2009), Carpentier pone de manifiesto en la obra el inicio de la formación del discurso de un lugar que comienza, confusamente, a sentirse nuevo en relación con los países de origen. El autor hace hincapié en la idea del martiniqueño Édouard Glissant sobre “cruzamiento de culturas” y “vocación de síntesis” en la obra de Carpentier, dado que “o Caribe foi uma área exposta desde sempre ao que se denominou convencionalmente “crioulização” (Lucien, 2009: 79). Por lo tanto, es evidente en la obra este cambio del pueblo de Haití, especialmente en su relación con el tiempo. “Carpentier tenta elucidar e confrontar os vários níveis cronotrópicos de seu dinamismo intrínseco, os quais se configuram à imagem e semelhança da tensão agônica secular entre mundos, [...] neste cruzamento de culturas do mediterrâneo caribenho” (ibidem: 78) porque está “consciente da inadequação da concepção da

ordem do tempo linear de uma história em decadência com a desmedida barroca e sincrética desse universo caribenho” (ibidem).

La literatura de Pepetela, de acuerdo con Laranjeira (1995), también aparece en un periodo de renovación literaria en Angola, más o menos entre las décadas de 1980 y 1990. Este periodo se relaciona con el surgimiento de la “Brigada Jovem de Literatura”, que en un primer momento estaba dependiente del apoyo estatal y aunque tenga partido en busca de una autonomía, siguió como heredera del realismo social. La publicación de *Mayombe* por Pepetela, sin embargo, empieza un momento de apertura para obras consideradas incómodas en relación con el poder político (Laranjeira, 1995: 42-43). La escrita del autor, de esta manera, está mucho más comprometida con las causas políticas y sociales, y no propiamente con la producción de una nueva estética literaria, como Carpentier.

El escritor empezó tempranamente a leer autores brasileños, y, nacido “numa região fronteiriça do velho reino de Benguela, onde terminava a cidade branca e começava o musseke, portanto, produto já, como a própria cultura angolana, da confluência da base africana civilizacional e a influência euro-ocidental” (Tutikian, 2006: 90). Es hoy uno de los más importantes narradores angoleños.

Angola y Cuba tienen una relación importante, aunque poco estudiada y tratada desde el periodo de las independencias africanas. Los dos países establecieron importantes contactos diplomáticos durante la guerra y después de la independencia, principalmente a través de la Operación Carlota, la intervención militar cubana en Angola, que se llevó a miles de soldados a luchar, junto al MPLA, por la independencia de Angola y contra UNITA y el régimen del apartheid. La participación cubana en el conflicto era crucial para el resultado de éste, aunque los militares hayan dejado el país años antes de que terminara la guerra civil.

La teórica Christabelle Peters, autora de *La identidad cubana y la experiencia angolana*, en una entrevista realizada por Miguel Gomes a la “Rede Angola”, cuando se le preguntó acerca de los impactos de ambos países sobre la misión cubana, habló de la buena relación entre los cubanos y angolanos con el retorno del impacto cultural de los estudiantes angoleños en Cuba y los médicos cubanos en Angola, además de la influencia musical entre los países, reforzando las relaciones culturales ya existentes por su relación histórica ya precedente.

Sin embargo, cuando se le preguntó sobre el papel de una posible conexión cultural de raíz bantú entre los países, la investigadora señaló que la relación entre los países en ese período estaba mucho más relacionada con una función que desempeña el concepto de mestizaje, que de la propia cultura bantú. Christabelle, a continuación, señala que el apoyo dado por el gobierno cubano en este período no era

un apoyo a Angola, pero el soporte era para el MPLA, que, al igual que el gobierno cubano, no tenía una identificación política de expresión basada en la raza, por el contrario, el discurso de la igualdad racial estaba cerca del discurso oficial.

Para la autora, la cuestión racial en Cuba es compleja, y tiene que ver con la cuestión de la generación revolucionaria todavía haber sido educada con valores coloniales y esto sólo puede realmente cambiar en la segunda generación, post-revolucionaria.

Esas cuestiones entre los países son importantes porque podemos reflexionar sobre el discurso revolucionario de la igualdad entre negros y blancos, que va de contra, a menudo, con las diferencias culturales, con las religiosidades, en favor de un discurso homogeneizador dicho revolucionario, del cual se va a tratar en las obras de los autores cubano y angoleño.

La obra *El reino de este mundo* (1949), del cubano Alejo Carpentier, abarca el periodo concerniente a la revolución de Haití, ocurrida entre 1791 y 1804, aunque la historia empiece cerca de veinte años antes y se extienda hasta el reinado de Henri Christophe (1811). *A geração da utopia* (1992), del angoleño Pepetela, sucede en el periodo de las guerras de liberación de las colonias portuguesas en África, que empiezan cerca de 1961 y terminan en 1975, tras la revolución de los claveles (1974), siendo que la historia transcurre de 1961 hacia los años posteriores a la década de noventa. La primera obra presenta una narrativa de la primera independencia (aunque no reconocida por Europa en la época) de Latinoamérica; la segunda, una narrativa acerca de una de las últimas independencias africanas. Pese el periodo de alejamiento de más de ciento y cincuenta años, las dos obras sintetizan la lucha histórica de pueblos oprimidos por la colonización europea y la búsqueda de liberación de su país. Además, aunque la narrativa de *El reino de este mundo* suceda en Latinoamérica y no en África, las dos obras presentan la lucha del pueblo negro contra la dominación racista europea.

En *El reino de este mundo*, los hechos y personajes son todos históricos, con excepción del protagonista, Ti Noel. Carpentier escribió la novela después de una visita a Haití, cuando descubrió allí lo que llamó de “real maravilloso”, por medio de los relatos y leyendas míticas de las ceremonias vodu contados por el pueblo. Además, el cubano hizo un gran trabajo historiográfico acerca de los personajes y hechos de la historia del país, para que lo que relatara no saliera de lo real, advirtiendo que se basó en una “documentación extremadamente rigurosa que no solamente respeta la verdad histórica de los acontecimientos, los nombres de los personajes [...] de lugares y hasta calles, sino que oculta [...] un minucioso cotejo de datas y cronologías” (2003: 14).

La obra de Pepetela, a su vez, sucede también en un plan histórico existente, con hechos, personajes políticos y espacios históricos, pero los personajes protagonistas son, en primer análisis, ficticios. Es decir, pueden haber sido basados en personas existentes, ya que el angoleño participó de la lucha de liberación nacional de Angola, protagonizando personalmente espacios y hechos presentes en la obra. Sin embargo, se trata de una obra de ficción, aunque tenga mucho de la realidad histórica, bien como *El reino de este mundo*.

Para hacer una comparación entre lo que aproxima lo “real maravilloso” presente en la obra de Carpentier y el “realismo animista”, en la obra de Pepetela, serán sacados hechos más o menos puntuales referentemente a las dos obras, bien como los rasgos que las aproximan en lo que concierne a las dichas estéticas literarias.

En *El reino de este mundo*, lo “real maravilloso” aparece, para Carpentier, en términos generales, en la creencia del pueblo esclavizado en el poder de licantropía del esclavizado Mackandal. Además, aparece en la inversión de la realidad histórica, lo que Chiampi (1983) llamó de “aberración que viola el código cultural”. Esa subversión ocurre en el reino de Henri Christophe, establecido después de la revolución haitiana. Lo real maravilloso es fundamental en la obra, ocurriendo en toda la narrativa y especialmente en los puntos clave. En la obra de Pepetela, los hechos específicos del “realismo animista” son, o parecen ser, más puntuales y tienen menos importancia en el enredo de la narrativa. El “animismo” africano aparece latente cuando un árbol aparece dotado del espíritu de un personaje que ha muerto. Los elementos tradicionales africanos aparecen, también, involucrados a los elementos traídos por la colonización en el hecho simbólico del primer culto en la “Igreja da Esperança e Alegria do Dominus”.

Es cierto, además, que en las dos obras sucede la unión de elementos dispares, provenientes de culturas heterogéneas, que “configuran una nueva realidad histórica, subvirtiendo los patrones convencionales de la racionalidad occidental”, de acuerdo con la lectura del “real maravilloso” de Chiampi (1983: 35-36). Ese rasgo aparece, por ejemplo, en la actitud de algunos personajes de *A geração da utopia* que tuvieron algún poder económico, social o político después de la independencia de Angola, bien como ocurre con Henri Christophe en la obra de Carpentier.

En *El reino de este mundo*, el esclavizado Ti Noel escucha con atención las historias que su amigo Mackandal le cuenta respecto al continente africano y todos los rituales e imaginarios presentes en esos reinos ahora lejanos. Mackandal, personaje histórico y mitológico haitiano, posee poderes licantrópicos de transformarse en los más diversos animales, y siendo venerado por las personas, también por sus “artes de narrador”, se convierte en el primer líder de la rebelión de los esclavizados:

El manco Mackandal, hecho un hougán del rito Radá, investido de poderes extraordinarios por varias caídas en posesión de dioses mayores, era el 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 de Santo Domingo. (Carpentier, 2003: 40)

En la obra, hombres se transforman en animales, las hierbas tienen poderes especiales y, sobre todo, las historias contadas por Mackandal ejercen poder sobre las personas. Está claro que Mackandal se convirtió en un mito en Haití y fue cabecilla de la primera rebelión porque las personas creían en sus poderes. Esos hechos son tratados como verdaderos por Carpentier, dado que hacen parte de la Historia, pueden ser constatados con una visita a la isla, pues son parte del imaginario del país. Lo “real maravilloso”, de acuerdo con Carpentier, está dado por la fe de las personas, en este caso, en los ritos vodu y en los poderes de licantrópía.

Esa fe es, por cierto, cargada de un imaginario “animista” de la naturaleza, tan significativo para los africanos y, por consiguiente, para los afrodescendientes. Alejo Carpentier coincide con Garuba (2003) cuando habla sobre la poca, o mejor, ninguna comprensión de la filosofía europea acerca de estos diferentes imaginarios, especialmente en la parte que se refiere a la quema de Mackandal en la hoguera:

Mackandal avanzaba hacia el centro de la plaza. Los amos interrogaron las caras de sus esclavos con la mirada. Pero los negros mostraban una despachante indiferencia. ¿Qué sabían los blancos de cosas de negros? En sus ciclos de metamorfosis, Mackandal se había adentrado muchas veces en el mundo arcano de los insectos [...]. Y Mackandal zumbón, iría a posarse en el mismo tricornio del jefe de las tropas, para gozar del desconcierto de los blancos. Eso era lo que ignoraban los amos. [...] Monsieur Lenormand de Mezy [...] comentaba con su esposa la insensibilidad de los negros ante el suplicio de un semejante – sacando de ello ciertas consideraciones filosóficas sobre la desigualdad de las razas humanas [...]. (Carpentier, 2003: 50-52)

Esa parte, de esa manera, deja clara la diferencia de percepción de los negros y de los blancos frente la misma situación: la permanencia de la vida “animada” de Mackandal en “el reino de este mundo” y la terrible muerte en la hoguera. Carpentier, con eso, muestra su realismo, la realidad ante dos visiones de mundo. El lector no necesita elegir, puede aceptar las dos historias – ya que ambas existieron. Además, el

prejuicio y la hipocresía de la sociedad colonialista francesa son notables por el comentario de Monsieur Lenormand de Mezy, ella es la que esclaviza y quema a personas en la hoguera, y, para ellos, son los esclavizados que no tienen “humanidad”.

En A geração da utopia, el imaginario “animista” aparece cuando uno de los personajes protagonistas, Aníbal, conocido como “o Sábio”, planta un árbol para que el espíritu de su amada, Mussole, muerta brutalmente en la guerra, pueda habitar allí:

O espírito longínquo no Leste encontrou o caminho para aqui. Longa distância, mesmo para um espírito. Tão cansado ficou que nem fala, nem se manifesta. Cresces, cresces, com o espírito em cima. (Pepetela, 2011: 229-230)

Aníbal habla con el árbol porque dialoga con el espíritu de Mussole. La creencia de que los espíritus de los muertos habitan árboles es recurrente en las cosmologías africanas. Aunque ese ejemplo sacado de la obra de Pepetela no sea tan “milagroso” como la creencia de los esclavizados en la conversión de Mackandal en mosquito, en el momento en que él es quemado en la hoguera, por ejemplo, puede ser considerado un hecho real en el sentido de lo “real maravilloso” porque presupone una fe, pese que, sobre todo, es una creencia cosmológica, en la que los mismos espíritus habitan diferentes cuerpos. El espíritu de Mussole no está más en su cuerpo humano, sino en el árbol, bien como el espíritu de Mackandal está en los varios animales en que él se convierte.

Quizá en la obra de Pepetela no haya ejemplos tan descomunales del “animismo” porque se trata, especialmente, de una obra política. Justo el personaje que cree en el espíritu de su amada en el árbol es el gran pensador acerca de la política revolucionaria en la novela, y por eso es considerado “o Sábio”, hasta dado momento de la narrativa – antes de los cambios de “subversión histórica”. El grupo político de liberación nacional en Angola, de lo cual Aníbal hacía parte, era un grupo marxista, y, por consiguiente, la lógica de movimientos fundamentados en ese pensamiento político no se adecua a cualquier pensamiento de matriz “religiosa”. Mia Couto (2002) afirma que ese fue un gran problema de los partidos que tomaron el poder después de las independencias en África: la no aceptación del imaginario “animista” y, de cierta manera, “religioso” africano, lo que puede haber influenciado en los conflictos y guerras civiles que ocurrieron luego después de las independencias. El personaje de Pepetela, sin embargo, tiene su posicionamiento político y sus creencias de matriz religiosa, demostrando, sobre todo, ser una persona ética con respecto a sus propios valores y a su pueblo en toda la obra.

Lo mismo no ocurre con otros personajes de la narrativa, especialmente con Vítor (que recibe el nombre de Mundial en la guerrilla), Elías y Malongo. Aunque con concepciones políticas diferentes, los tres angoleños, en el inicio de la lucha de liberación, quieren, o demuestran querer, la libertad política y mejores condiciones económicas y sociales para el pueblo angoleño. Sin embargo, al final de la guerra, solo están evidentemente interesados en su propio poder político y económico, por medio de la explotación del propio pueblo y en detrimento de la mejora social del país.

Vítor, que había luchado en la guerrilla contra el poder colonial de Portugal sobre Angola, se convierte, después de la independencia, en un político corrupto que trabaja en función del capital. Elías, que era un religioso protestante ortodoxo, crea una iglesia y una religión nueva, en la cual reúne elementos tradicionales africanos y elementos cristianos para ganar el dinero del pueblo. Malongo se hace un empresario rico que trata a sus compatriotas de modo extremadamente racista:

“Dei-te uma chapada para aprenderes, pois os negros burros como tu só aprendem à porrada. [...]”

– Você não é negro também? Parece colono, pior que colono.”

(Pepetela, 2003: 338)

Más de cien años después de la independencia de Haití, la narrativa de Pepetela trae una historia, ahora de África, en que los oprimidos se convierten también en opresores del propio pueblo, al colocarse en una posición de “nuevos colonizadores”. Para Fanon, el racismo es constitutivo de sociedades coloniales, tanto las colonizadoras como las colonizadas, no siendo solo un fenómeno de individuos con desviaciones morales, sino un elemento cultural de dichas sociedades. Él opera, para los colonizados, como desprecio de sí con relación a su pasado y como deseo de ser como el colonizador, siendo incorporado hasta que pasa a atribuir a sus características culturales y raciales su posible infortunio (Fanon, 1965:46).

Así, los negros están apenas supuestamente libres de los blancos, porque la colonialidad permanece vigente después de concluido el proceso de colonización. Ella se establece como un sistema que legitima diferencias entre sociedades, sujetos y conocimientos, como un patrón de poder que estructura nuestro sistema mundo moderno. En este sistema, “las subjetividades, los conocimientos, los lugares y los seres humanos del planeta son jerarquizados y gobernados a partir de su racialización, en el marco de operación de cierto modo de producción y distribución de la riqueza”, que fue puesto en práctica a partir de los procesos de colonización de América, y también de África. (Restrepo y Rojas, 2010: 16).

De esta suerte, las dos narrativas parecen dejar claro que la lucha del pueblo es permanente y que la “revolución” verdadera no sucede cuando la libertad ocurre apenas para algunos. Lo ocurrido en A geração da utopia, de echo, transgrede la realidad histórica de racismo y opresión, quizá ahora aun más generalizada.

Además del comportamiento como el de Malongo, el primer culto de la iglesia de Elias, es también una “aberración declarada de los códigos culturales establecidos” (Chiampi1983: 35-36):

Já viste o que seria, segredou Mundial para Malongo, amanhã aparecer no jornal em letras garrafais MINISTRO ASSISTE A CULTO ELETRÓNICO? Estava lixado. Que nada, respondeu Malongo. Sempre podes dizer que um ministro deve estar com o povo [...]. O batuque foi aumentando e ele foi progressivamente acompanhando com o corpo o ritmo ancestral [...]. E começou a falar através do microfone dissimulado na camisa, [...] esta é a igreja de Dominus, todos são bem-vindos [...] porque Dominus ama a todos [...]. [...] os caxicos da igreja passavam entre as pessoas com sacos, enquanto o bispo dizia, suando e rouco, Dominus falou, doa quem quer, [...] Dominus falou, o descrente não deve dar, Dominus falou, o dinheiro é para a Igreja. (Pepetela, 2011: 359-365)

En esa parte, los términos “culto eletrônico”, “batuque”, “ritmo ancestral”, “microfone”, “igreja” y “bispo” demuestran una nueva religión, que ahora ni es la “religiosidad africana”, ya que implica una doctrina, ni es la religión católica, dado que esta no permite elementos africanos. Lo que ocurre es un entrelazamiento forzoso de las culturas, pareciendo explicitar muy bien el postulado crítico de Garuba (2003) sobre la diferencia entre un animista inconsciente y un aprovechador. Ejemplo de animismo inconsciente es el caso de Aníbal, ya este es lo de una lógica “oportunista” del pensamiento animista, preponderantemente ya alejado de su imaginario y mezclado a religiones de matriz europea. Como es el ejemplo de muchas iglesias “africanas” actuales, que crean una relación formal entre el Estado moderno y la religión. Quizá más una forma de mantener el poder sobre el pueblo, por medio de la manipulación y explotación.

La inversión de papeles sociales también queda clara después de la revolución de Haití en El reino de este mundo. Cuando Ti Noel, ya viejo y liberto, después de la independencia haitiana, regresa a Ciudad del Cabo casi no cree en lo que descubre: Henri Christophe, cocinero negro, se convierte en rey de Haití y ahora los negros son esclavizados por negros, negros utilizan pelucas blancas, se visten como nobles franceses y habitan el palacio rosado de Sans Souci. Siguen el catolicismo en medio

a las loas africanas. Y, peor que todo, el reinado de Christophe puede ser más cruel que el del colonizador, en la medida en que no está más tan visible una oposición de derechos “racializada”:

[...] y las estatuas blancas desnudas [...] se debían a una esclavitud tan abominable como la que había conocido en la hacienda de Monsieur Lenormand de Mezy. Peor aún, puesto que había una infinita miseria en lo de verse apeleado por un negro, tan negro como uno, [...] tan igual tan mal nacido [...]. Era como si en una misma casa los hijos pegaran a los padres [...]. Además, en tiempos pasados los colonos se cuidaban mucho de matar a sus esclavos [...], porque matar a un esclavo era abrirse una gran herida en la escarcela. Mientras que aquí la muerte de un negro nada costaba al tesoro público [...]. (Carpentier, 2003: 108)

Tanto en Angola como en Haití, en las obras, la lucha se convierte en establecer un espacio político y social legítimo, contra la colonialidad persistente, y que asegure los derechos sociales y los modos de vida de todos, lo que tal vez sea más difícil de lo que la lucha anterior, contra el colonialismo, ya que ahora existen no solo las fuerzas políticas externas imperialistas, sino también los poderes conservadores internos que ayudan a mantenerlas.

### **CONSIDERACIONES FINALES**

A fin de cuentas, aunque en contextos geográficos y temporales diferentes, las obras de Carpentier y de Pepetela traen relatos que subvierten el realismo, sin mostrar “otra visión del mundo”, bajo la percepción del narrador, como en el realismo mágico, pero una realidad existente en contextos especiales, donde culturas y poderes muy lejanos chocan entre sí, y donde la “creencia” es una realidad verdadera, no apenas imaginaria, y, sobre todo, histórica.

El concepto de real maravilloso propuesto por Carpentier en el Caribe, en la obra *El reino de este mundo*, se asemeja al realismo animista de los autores africanos, como Pepetela, dado que la historia de Haití, un país formado predominantemente por el pueblo negro proveniente de África y colonizado por Europa, se aproxima de la de las poblaciones africanas, principalmente en sus cosmologías y entrelazamientos culturales.

Para Garuba (2003), la principal característica de la concepción de mundo “animista” es el reencantamiento del mundo, ya que el mundo físico de los fenómenos es espiritualizado. Además, para él – de encuentro al pensamiento que cree que el

“animismo” pueda ser una concepción de mundo atrasada y reaccionaria – el imaginario animista inconsciente ha fornecido caminos para los desposeídos y desarmados pueblos coloniales – también después de las independencias. Mackandal y Aníbal son buenos ejemplos de eso.

Revisado por Sofia Silva

## **PALOMA DE MELO HENRIQUE**

Becaria de iniciación científica multidisciplinar, Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Av. Bento Gonçalves, 9500, Cep 91540-000 – Bairro Agronomia, Porto Alegre – RS, Brasil  
Contacto: paloma.meloh@hotmail.com

Recibido: 30.11.2015

Aceptación comunicada: 01.08.2016

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Abranches, Henrique (2004), Entrevista “Da mitologia tradicional ao universalismo literário”. Luanda: União dos Escritores Angolanos. Consultado el 20.06.2015, en [http://www.ueaangola.org/mostra\\_entrevistas.cfm?ID=440](http://www.ueaangola.org/mostra_entrevistas.cfm?ID=440), s/n.
- Carpentier, Alejo (2003), El reino de este mundo. Madrid: Alianza Editorial, 10-108 [ed. orig.: 1949].
- Chiampi, Irlemar (1983), El realismo maravilloso: forma e ideología en la novela hispanoamericana. Venezuela: Monte Ávila Editores, 23-43.
- Couto, Mia (2002), “Mia Couto e o exercício da humildade”, entrevista concedida a Marilene Felinto. Consultado el 20.06.2015, en <http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/1393,1.shl>., s/n.
- Couto, Mia (2009), Contos do nascer da terra. Lisboa: Editorial Caminho, 13 [ed. orig.: 1997].
- Fanon, Franz (1965). Por la revolución africana. México: Fondo de Cultura Económica, 49 [ed. orig. 1964].
- Garuba, Harry (2003), “Explorations in Animist Materialism: Notes on Reading/Writing African Literature, Culture and Society”, *Public Culture*, 15(2), 261-285. Consultado el 20.06.2015, en [https://muse.jhu.edu/journals/public\\_culture/v015/15.2garuba.html](https://muse.jhu.edu/journals/public_culture/v015/15.2garuba.html), s/n.
- González, Elena Palmero (org.) (2009), “Apresentação”, No reino de Alejo Carpentier: doze ensaios críticos. Rio Grande: Editora da FURG, s/n.
- Laranjeira, Pires (1995), Literaturas africanas de expressão portuguesa. Lisboa: Universidade Aberta, 42-43.

- Lucien, Renée Clementine (2009), “Tempo e paradigmas da rebelião em El reino de este mundo”, in Elena Palmero González (org.), *No reino de Alejo Carpentier: doze ensaios críticos*. Rio Grande: Editora da FURG, 78-79.
- Paradiso, Silvio Ruiz (2015), “Religiosidade na literatura africana: a estética do realismo animista”, *Revista Estação Literária*, Londrina, 13, 268-281.
- Pepetela, Artur Pestana (2011), *A geração da utopia*. Lisboa: Leya, 229-365 [ed. orig.: 1992].
- Pepetela, Artur Pestana (2015), *Lueji*. São Paulo: Leya, 72.
- Restrepo, Eduardo; Rojas, Axel (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 16.
- Tutikian, Jane (2006), “Pepetela: Uma identidade utópica e uma identidade distópica para Angola.”, *Velhas identidades novas – O pós-colonialismo e a emergência das nações de língua portuguesa*. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 90.
- Viveiros de Castro, E. (1996), “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Revista Mana: Estudos de Antropologia Social*, 2(2), 115-144. Rio de Janeiro, s/n.