



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

CALIBÁN, PARA UN DESENTRAÑAMIENTO CONCEPTUAL E HISTÓRICO

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA
ALBERTO GONZÁLEZ SOTO

DIRECTOR DE TESIS
DR. ROBERTO MORA MARTÍNEZ
Centro de Investigaciones sobre América Latina
y el Caribe

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., ENERO, 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

AGRADECIMIENTOS

A mi familia, Vanessa Ibarra Avellaneda, Dayra Victoria González Ibarra y un motivo divino en gestación, por su amor, confianza y apoyo leal

A Cuba, Roberto Fernández Retamar y José Ramón Fabelo, por su ejemplo y legado

A la UNAM, por ser una auténtica Alma Mater

A Roberto Mora, mi tutor, por su excelente guía y trabajo constante

A todos aquellos que sufrieron, pero tuvieron la paciencia y generosidad de apoyar este proyecto que parecía inacabable.

A la memoria de Ernesto Godoy Dárdano
Un ser de gran calidad humana. A su perpetuidad.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
---------------------------	---

CAPÍTULO 1. Principios culturales y epistemológicos de Occidente

1.1 Las razones de Roberto Fernández Retamar.....	8
1.2 El drama de Calibán, Ariel y Próspero.....	13
1.3 Análisis de la otra historia de Calibán.....	18
1.4 La tradición calibanesca.....	21
1.5 Un análisis etimológico.....	25
1.6 El buen salvaje.....	29
1.7 Del mito al arquetipo cultural.....	31

CAPÍTULO 2. La tradición judeocristiana y lo salvaje en las raíces de Occidente

2.1 La permanencia de las figuras salvajes en las culturas.....	37
2.2 La tradición judeocristiana y su relación con la naturaleza salvaje.....	40
2.3 El cristianismo medieval.....	42
2.4 El salvaje y la identidad de Occidente moderno.....	49
2.5 El maniqueísmo de la unidad y el ostracismo.....	57
2.5.1 El pensamiento dicotómico en los fundamentos filosóficos.....	62
2.5.2 El pensamiento dicotómico en los fundamentos religiosos de Occidente.....	65

CAPÍTULO 3. Calibán en los debates latinoamericanos

3.1	La trayectoria de Calibán.....	72
3.2	Calibán en los discursos latinoamericanos.....	75
3.3	El <i>giro</i> positivo de Calibán	85
3.4	El Calibán Antillano.....	89
3.5	El contexto del Calibán de Fernández Retamar.....	93
3.6	Calibán en el pensamiento de Roberto Fernández Retamar.....	98
3.7	El surgimiento del Calibán Posoccidental.....	102

CONCLUSIONES.....	108
--------------------------	------------

BIBLIOGRAFÍA.....	112
--------------------------	------------

INTRODUCCIÓN

Reflexionar sobre la cultura y la identidad en Latinoamérica, pone sobre la mesa de análisis las interrogantes sobre una forma de ser particular, que al abordarla con el objetivo de obtener orientaciones sobre nuestro comportamiento nos permitan conocer e interpretar de una manera más congruente la realidad histórico-social de nuestros pueblos. Tema que no podemos omitir como pensadores latinoamericanos.

En el presente trabajo, nos hemos enfocado en la resignificación del símbolo de Calibán que en América Latina se ha llevado a cabo, debido a su importancia en los debates relativos a la caracterización de nuestra cultura. No está de más señalar que su abordaje ha sido variado, y a veces contrapuesto, de acuerdo al contexto y convicciones de los pensadores que han contribuido a la configuración de una tradición intelectual compleja en torno a este símbolo.

Roberto Fernández Retamar es uno de los pensadores que buscó hacer un seguimiento sistemático del símbolo de Calibán, publicando varios ensayos y artículos, sin embargo, hemos de reconocer que el contexto no fue nada favorable para la elaboración un trabajo metódico ni para la recepción de un trabajo de esta naturaleza por parte de la academia. Fueron momentos estremecidos por los alcances revolucionarios de la izquierda latinoamericana y la reacción enérgica de la derecha, los que definieron la naturaleza de las armas intelectuales y la orientación de los debates y las críticas. En medio de esta efervescencia, el pensador y poeta cubano, alcanzó a vislumbrar los elementos que permiten dar un giro de tuerca más a las interpretaciones del símbolo de Calibán.

Ciertamente se ha seguido hablando del símbolo de Calibán en las últimas décadas, en los términos conceptuales formulados por Fernández Retamar: como símbolo de la cultura, mestiza y rebelde de América Latina. Así, de acuerdo al pensador cubano, es como se ha conceptualizado la cultura latinoamericana: en lucha constante contra el colonialismo, imperialismo, racismo, discriminación, desintegración, pobreza, para alcanzar determinados objetivos, como la libertad, autonomía, democracia, justicia, bienestar; ideales bastante justos, pero ambiguos, o ilusorios quizá, si no los cuestionamos con la profundidad que brinda la perspectiva *posoccidental*.

Cuando Fernández Retamar formuló su planteamiento posoccidental, como una ideología que permite comprender y superar a Occidente -es decir, aquello con lo que América Latina, o Calibán, se ha estado confrontando-, desde nuestra perspectiva, puso en relación unos conceptos cuyo significado permiten examinar los principios y valores de la cultura occidental, lo cual supone, al mismo tiempo, tener otros recursos para la reinterpretación del símbolo de Calibán, ahora con características posoccidentales.

Esta investigación nos ha llevado por caminos inesperados pero ampliamente reveladores. En el primer capítulo analizamos el personaje de Calibán como fue concebido por Shakespeare en su obra *La Tempestad*, como un ser salvaje, bruto y despreciado. Indagamos este estigma axiológico que pesa sobre Calibán a través del estudio de los hombres salvajes, otros personajes literarios a los que pertenece y comparte significado, encontrando que todos estos han sido un referente negativo constante, cuya función ha sido destacar y validar una cultura en específico, que en nuestro trabajo fueron la grecorromana y, posteriormente, el judeocristianismo.

En el segundo capítulo abordamos un pilar indiscutible del occidente moderno: la religión judeocristiana, no sólo porque utilizó los referentes salvajes para la configuración

de su propia identidad, además generalizó un imaginario religioso monoteísta, que ha legitimado la expansión e imposición de códigos culturales hacia otros pueblos y culturas.

Tanto las figuras de los hombres salvajes como el monoteísmo, se sostienen bajo un esquema de pensamiento esencialmente dualista o dicotómico, que también hallamos en los, quizá, cimientos inconscientes de la filosofía occidental. En todos estos casos, se trata de marcar los intereses, ideas y valores de una cultura o un pensamiento, en detrimento de una otredad, que se ha de tener a la vista, siempre presente, pero como un contrapeso.

En el capítulo tres, abordamos los debates latinoamericanos en torno al símbolo de Calibán, para comprender la línea intelectual a partir de la cual está reflexionando el pensador cubano, Roberto Fernández Retamar, y mostrar que el planteamiento de un Calibán posoccidental es posible, a la luz de lo que se ha analizado en los capítulos anteriores.

Cuando iniciamos la investigación, no teníamos idea de la magnitud del proyecto ante el cual estábamos, que nos ha obligado a incursionar en terrenos de la literatura, la filosofía, la historia de las religiones, la antropología, la historia, entre otras disciplinas, lo que significa que una gran cantidad de implicaciones aún deben ser retomadas en trabajos posteriores. Sea esta una pequeña aportación, una primera mirada a una posibilidad de enfocar de manera diferente a Calibán y a los problemas que ha contribuido a reflexionar.

CAPÍTULO 1. PRINCIPIOS CULTURALES Y EPISTEMOLÓGICOS DE OCCIDENTE

1.1 LAS RAZONES DE ROBERTO FERNANDEZ RETAMAR

Los problemas sobre la historia, la cultura y la filosofía latinoamericanas son temas de profundo interés y de intensos debates, diálogos y monólogos, incluso en una época marcada por los impactos globales de cualquier clase de acontecimiento: social, políticos, económicos o culturales, además por la preeminencia del paradigma filosófico de la posmodernidad, que pretende dejar atrás los esencialismos en función de los microrrelatos y las particularidades verdaderas de la cultura y de la sociedad, descargadas de ideologías homogeneizadoras.

En este marco, los temas de contenidos latinoamericanos mantienen su actualidad, no porque a veces los regionalismos o localismos adquieran cierto valor folclórico para los estudios sobre las diferencias, minorías o subalternidades, al contrario, la ineludible vigencia y pertinencia de trabajos que revisen los temas “propios” de América Latina es justamente porque en un mundo que se pretende integrado, las diferencias sociales, culturales y económicas, resaltan y definen una globalidad que no es homogénea. Por otro lado, Leopoldo Zea, Ángel Rama, Fernando Ortíz, Eduardo Galeano, Horacio Cerutti, Roberto Fernández Retamar, por citar algunos entre otros tantos más, han realizado importantes aportaciones

para re significar las características culturales de Nuestra América que deben ser considerados, no a la sombra, sino a la luz de los nuevos paradigmas teóricos.

El siglo XX fue un período turbulento que desató en todo el mundo una oleada de acontecimientos y tendencias que profundizaron las propias crisis ya generadas antes que remediarlas. Apenas comenzábamos el siglo XXI con problemas más claros y definidos como el hambre, la pobreza, las desigualdades sociales, el calentamiento global y los desastres ecológicos, cuando el derrumbe de las torres gemelas de Nueva York, reorientó la atención hacia un nuevo orden internacional inclinado hacia el unilateralismo. A pesar de lo señalado, debemos admitir que también ha sido un período intelectual y culturalmente productivo: se cuestionaron las grandes ideologías, lo metafísico de los sistemas filosóficos, los valores tradicionales y los principios en que se justifica la modernidad.

Muchos problemas propios del pensamiento latinoamericano han atravesado estos y otros más desafortunados vaivenes históricos e intelectuales, el desafío ahora consiste en pensarlos y desarrollarlos, incluyendo las formas del pensamiento crítico actual, pero sin sacrificar el contenido del problema, de lo contrario terminaríamos asumiendo metodologías para inventar problemas, en lugar de enriquecer nuestra perspectiva analítica de problemas históricos y concretos.

Un debate constante en el pensamiento latinoamericano gira en torno al reconocimiento de las características culturales que definen esta región, la trascendencia de este problema radica en que está relacionado con la emancipación, política y cultural de los pueblos latinoamericanos.

Uno de los enfoques clásicos desde el cual se ha abordado este problema es el que se hace a partir de los personajes shakesperianos: Calibán, Próspero y Ariel, introducidos en América Latina por Paul Groussac, Rubén Darío y José Enrique Rodó a principios del siglo XX. A través de estos personajes, por la función que desempeñan dentro de la obra de Shakespeare, pero también por la fuerte carga cultural y simbólica que representan, se constituyeron en acertadas metáforas para reflexionar los caracteres fundamentales de la cultura latinoamericana y la naturaleza de sus problemas.

A lo largo de estos debates que llevan más de un siglo, el problema lo han ido esclareciendo los pensadores latinoamericanos con sus aportaciones, por ello nos atrevemos a afirmar que fue necesaria una “estancia” de Calibán en América Latina, en nuestros pensadores y en nuestros problemas, para tener una conciencia más clara de lo que representa este personaje y su significado.

Las ideas de Roberto Fernández Retamar son herederas de estas largas discusiones sobre los símbolos de Calibán, Próspero y Ariel, gracias a ellas logró afianzar a Calibán como símbolo de la identidad, rebelde y creadora a la vez, de la cultura de nuestra América; no obstante, también enfrentó varias limitaciones propias de su contexto y de su marco teórico, sin embargo, ello no le impidió vislumbrar un planteamiento, que consideramos novedoso y rico en posibilidades teóricas cuando utilizó el concepto Posoccidental para referirse a la cultura latinoamericana.

Desafortunadamente, éste fue un planteamiento que no tuvo tantas resonancias como su interpretación del símbolo Calibán. En su “Postdata de enero

de 1993”, para una versión japonesa de su obra Calibán, Fernández Retamar escribió que éste personaje “se había convertido en mi Próspero”,¹ debido a que el personaje resultaba tan polisémico que requería continuas aclaraciones de parte de su autor. Ahora volvemos a aquellas ideas para desentrañar su significado y recobrar una propuesta que, desde nuestra perspectiva, plantea un horizonte diferente para enfocar el tema de la identidad latinoamericana.

Cuando nuestro pensador alude al término Posoccidental en su ensayo “Nuestra América y Occidente”,² lo hace para referirse al marxismo-leninismo, como un pensamiento que ha logrado desenmascarar al capitalismo, que para Fernández Retamar es sinónimo de “mundo occidental”, logrando desarrollar así una ideología en el proletariado,

pero ésta no es ya una ideología occidental, sino en todo caso *posoccidental*: por ello hace posible la plena comprensión, la plena superación de Occidente, y en consecuencia dota al mundo no occidental del instrumento idóneo para entender cabalmente su difícil realidad y sobrepasarla.³

Desde esta perspectiva posoccidental, continúa Fernández Retamar, podremos ubicar e interpretar la historia y la cultura de América Latina de una manera diferente, “ya no se harán sólo con respecto al “mundo occidental”, sino en relación con el mundo todo, del cual Occidente es sólo un capítulo”.⁴ Aunque limita

¹ Fernández Retamar, Roberto. Todo Calibán. Letras Cubanas. Cuba. 2000. P. 87. Y por experiencia con el presente trabajo creo entender su sentir.

² En, Fernández Retamar, Roberto. Para el perfil definitivo del hombre. Letras Cubanas. Cuba. 1995.

³ *Ibidem*. P. 244

⁴ *Ibidem*. P. 245

su noción de Occidente al capitalismo, sabe que se trata de un concepto sumamente problemático que involucra una gran cantidad de alusiones geográficas, imperios políticos, conflictos religiosos, culturales; sin embargo, se ajusta a este significado porque ha sido la parte de mundo occidental con la cual América Latina ha estado vinculada estructuralmente desde su incorporación a las prácticas globales del Occidente-capitalista.

En este orden de ideas, Calibán, como símbolo de la cultura de la resistencia latinoamericana, estaría ubicándose también en esta perspectiva posoccidental. En este punto varios cuestionamientos nos surgen inmediatamente: ¿qué relación guardan Calibán -o Próspero- con la categoría de Occidente? ¿A caso se han forzado bastante las cosas para establecer relaciones artificiosas? ¿Podremos considerar ahora el “Próspero” shakesperiano como símbolo de Occidente?, y ¿Calibán asumiría el símbolo de algo llamado Posoccidentalismo? ¿Qué podemos entender por Occidente, y más aún, Posoccidente?

Ha resultado fascinante la relación que ha puesto en juego Fernández Retamar, porque lejos de ser arbitraria, la utilización de los conceptos de Calibán, Occidente o Posoccidente, el estudio de sus ideas nos ha llevado por hondos senderos que se bifurcan en una misma dirección, nuestro autor ha indicado dos características fundamentales del concepto posoccidental, a saber, lo que permite comprender, y en función de esto, superar⁵ a Occidente, y justamente Calibán ha

⁵ Este concepto no significa “abandonar” a occidente como cultura o dejar de ser occidentales. Estamos haciendo referencia a un nivel epistemológico de conocimiento y comprensión de una forma cultural, de modo que nos referimos a superar las limitaciones lógicas y simbólicas que articulan la cultura occidental.

sido una clave que nos permitió llegar a los principios fundamentales de esta noción: nos referimos al *logos* griego, racional y civilizador y, por otro lado, la religión monoteísta judeocristiana. Dos ejes en torno a los cuales se van a articular las diferentes facetas de Occidente (*modernidad, capitalismo, colonialismo*, por citar algunas).

Cuando Fernández Retamar dice en su ensayo *Calibán. Quinientos años más tarde*, que en 1492 además de los españoles, llegó “todo un vasto proyecto”, indudablemente se refiere al capitalismo, mas sabía que no era lo único que arribaba, pues considera también los términos “sociedad burguesa”, o expresiones geográficas quizá más neutrales u objetivas como Oeste, Occidente, mundo, cultura, civilización o sociedad occidental, señala que estos han sido “*los trajes con los que sale de paseo el capitalismo. A veces se añade [...] el nombre de “cristiano”, y entonces considera que está precioso: es decir, perfumado y letal.*”⁶

Fernández Retamar ya tenía todos los elementos para dar un nuevo giro a sus planteamientos, pero el contexto y el marco conceptual lo ubicaban desde cierta perspectiva que lo hacían considerar sólo al capitalismo como eje central del “vasto proyecto” que se echaba andar en los inicios de la globalización.

1.2 EL DRAMA DE CALIBÁN, ARIEL Y PRÓSPERO

Poco antes del invierno inglés de 1611, el escritor inglés William Shakespeare escribió su obra de teatro titulada *La Tempestad*, donde relata la

⁶ Fernández Retamar. 2000. P. 151-152

historia de Próspero, el duque de Milán, quien es derrocado por su hermano Antonio mediante una serie de ardides políticos, expulsándolo de la ciudad junto con su hija Miranda en medio de una tempestad marina con la esperanza de que ambos perecieran en el mar. Sin embargo, gracias a los poderes mágicos de Próspero, llegan a salvo a una isla donde habitaba una bruja de nombre Sycorax y su hijo Calibán, aunque la bruja desaparece de la obra, Próspero esclaviza a dos habitantes de la isla: un espíritu de nombre Ariel, que por su naturaleza etérea poseía habilidades mágicas, y al bruto y salvaje Calibán, para realizar las labores cotidianas más difíciles y pesadas, que por sus deformidades es representado mitad humano, mitad pez.

La obra consiste en el restablecimiento del orden legal de las cosas. Mediante otra tempestad provocada por la magia de Próspero, hace naufragar otro barco donde viajaba su hermano el usurpador Antonio, su aliado Alonso rey de Nápoles y su hijo Fernando, quien terminará enamorándose de Miranda, pasando duras pruebas provocadas por Próspero, mientras que los traidores se arrepienten de sus perjurios.

El tema de la obra que nos interesa es la representación de los personajes que serán trascendentales para la historia del pensamiento latinoamericanista: Calibán, que simboliza a un personaje salvaje, semihumano, despreciable por su deformidad y brutalidad, sujeto de colonizarse y esclavizarse a ojos de Próspero; Ariel, todo lo opuesto a Calibán, siendo de naturaleza espiritual, sabio, sumiso y leal a Próspero.

Cuando Próspero esclavizó a Calibán, le enseñó su propio lenguaje para

que atendiera sus órdenes. En esto radica uno de los dramas más significativos de la historia para nuestro análisis: cuando Calibán utiliza esa misma herramienta de esclavitud para rebelarse y maldecir a Próspero por haberle robado su isla y convertirlo en sirviente.⁷ No obstante, por reacciones subversivas como éstas, Calibán era acreedor de fuertes castigos e injurias que resultaban pocas para un ser de su condición, según palabras de Próspero.

En torno a la relación que establecen estos tres personajes Próspero, Ariel y Calibán, se van a generar una serie de polémicas y discusiones de variada índole política, social y cultural, pues lo que simboliza cada uno de estos personajes quedó fuertemente establecido: Próspero será concebido como un agente de civilización y de cultura; Ariel representará la espiritualidad, lo más alto y aliado de la cultura intelectual; mientras que Calibán, un monstruo idiota, un bruto materialista, maldiciente e insumiso, simboliza todo lo antivalioso y lo indeseable, el opuesto radical de Próspero y Ariel.

Calificada como la más lograda de su tiempo, *La Tempestad* es una obra que pertenece a su época en el amplio sentido de la palabra –lo que no le resta valor como una obra de la literatura universal, por supuesto-, pues además de cuidar el denominado cánón aristotélico de las tres unidades dramáticas: unidad de acción, de tiempo y de lugar,⁸ en esta obra, Shakespeare continúa la corriente del humanismo renacentista, interpretando la virtud humana como un dominio de las

⁷ Shakespeare William. *La Tempestad*. Versión. Manuel Palazón Blasco. P. 26

⁸ Cf. Viñas Piquer, David. *Historia de la Crítica Literaria*. Ariel. España. 2002. P. 68. Y, Ma. Enriqueta González Padilla “Prólogo, traducción y notas”, en William Shakespeare. *La Tempestad*. UNAM, Col. Nuestros Clásicos. México. 1996. P. 11.

pasiones, es decir, como el triunfo del espíritu sobre la materia, del Arte sobre la Naturaleza, una oposición que en el drama estaría representada por el dominio de Próspero sobre Calibán, o en la superioridad relativa del sabio y espiritual Ariel frente al bruto y materialista de Calibán.

Hay que considerar también que en *La Tempestad*, hay elementos que comparte con la *commedia dell'arte*, un género ampliamente conocido en la Italia del siglo XVI, en cuyos escenarios aparecían por lo general una isla, un hechicero cuya magia blanca le permitía tener como sirvientes a genios, demonios, monstruos, con el objeto de resolver querellas o suscitar matrimonios, elementos que establecen una gran semejanza con el drama shakesperiano.⁹

Respecto a Calibán y Ariel, es altamente probable que Shakespeare prosiguiera con la elaboración de unos personajes que ya tenían antigüedad en el teatro: los hombres salvajes. En este sentido, Roger Bartra en su obra *El salvaje en el espejo*, señala que posiblemente Shakespeare haya tomado como modelos para su obra al sátiro de *La Pazzia Di Filandro*, o al salvaje de *Il Pantaloncino*, dos comedias italianas, pues era usual en aquellos tiempos que se representaran en Inglaterra este tipo de obras.

Como muchos artistas y pensadores de su tiempo, Shakespeare también mostró interés en los relatos de viajes, noticias, memorias, diarios personales, que se generaban en torno al descubrimiento y colonización del Nuevo Mundo. Una herencia en particular son las crónicas de Antonio Pigafetta, cronista de la

⁹ Como lo señala Ma. Enriqueta González Padilla en: Shakespeare, William. *La Tempestad*. UNAM. México. 1996. P. 11-12.

expedición de Hernando de Magallanes, traducida por Robert Eden en 1577, donde se hace referencia a Setebos, el Dios-diablo de los Patagones, que Shakespeare utiliza para representar al dios falso de Calibán.¹⁰

También Michel de Montaigne se ha destacado como influencia en Shakespeare, principalmente con su ensayo *De los caníbales*, traducido al inglés en 1603 por Giovanni Floro, amigo personal de Shakespeare; un ensayo que también estuvo motivado por los acontecimientos relativos al Nuevo Mundo.

Otros elementos por considerar son los *Bermuda Pamphlets*, documentos sobre el naufragio de una flota en las Bermudas que se dirigía a Virginia, colonia inglesa recién fundada en América ocurrido en 1609 a causa de una terrible tempestad.

Profundizando aún más en esta veta histórica y su filiación americana, Fernández Retamar ha señalado que la palabra “Calibán” es un anagrama formado a partir de “Caribe” –término que hace referencia a los caribes, una cultura nativa mencionada por Cristóbal Colón que dio mucha batalla a los conquistadores españoles y que da el nombre a lo que hoy conocemos como el mar Caribe -, y del término “Caníbal”, descalificativo con el que Cristóbal Colón y varios más hacían referencia a esta misma tribu, y por extensión, se atribuyó después a todos los nativos del Nuevo Mundo para justificar su exterminio o colonización, escribe Fernández Retamar

El caribe, por su parte, dará el caníbal, el antropófago, el hombre bestial

¹⁰ Castañeda, Jorge. “Setebos, Pigafetta y Shakespeare: breve apostilla sobre una curiosidad patagónica.” En web: www1.rionegro.com.ar/diario/cultural/10/28/3946.php Fecha de consulta: 02/05/2017

situado irremediabilmente al margen de la civilización, y a quien es menester combatir a sangre y fuego.¹¹

En este sentido *La Tempestad* es una obra paradigmática y compleja, que refleja las máximas aspiraciones artísticas y humanistas de los hombres de su época, así como los problemas culturales, sociales y políticos que implicaron la conquista y colonización de nuevas tierras.¹²

1.3. ANÁLISIS DE LA OTRA HISTORIA DE CALIBÁN

Además del origen shakesperiano, tenemos otra historia a la que pertenece nuestro personaje, que nos permitirá sentar las bases de la relación intrínseca de éste con la categoría cultural de Occidente así como ampliar nuestro entendimiento sobre él mismo. En esta otra historia resalta la persistencia de lo que llamamos un estigma axiológico en tanto símbolo de la brutalidad, el salvajismo, la simple materialidad, lo más bajo y detestable, incluso cuando Calibán se incorporó a los debates latinoamericanos, en algunos autores conservó el mismo significado negativo, fue sólo hasta que pasó a ser símbolo de las luchas emancipadoras que transmutó su significado por uno relativamente más positivo.¹³

¹¹ Fernández Retamar, Roberto. *Todo Calibán*. Letras Cubanas. La Habana, Cuba. 2000. P. 17

¹² Éste no es lugar para discutir acerca del tipo de lecturas posibles o válidas de la obra o sobre la intencionalidad del autor, por el momento sólo he comentado algunos elementos que son importantes para la configuración del sentido que tomarán nuestros tres personajes principales.

¹³ Digo relativamente pues aunque representa el deseo de emancipación y de lucha por la dignidad humana, conserva la idea de la sub-versión, de la con-frontación, acciones que funcionan aún dentro del esquema de pensamiento dualista y reactivo.

Las preguntas que nos planteamos al reconocer este trasfondo común son: ¿de dónde proviene esta valoración negativa tan flexible? ¿Qué tiene el personaje de Calibán que permite condensar una infamia tan generalizable a lo político, lo artístico y lo cultural? ¿Qué condiciones permiten transmutar ese significado negativo por uno positivo? ¿Realmente se puede cambiar ese significado o se sigue reproduciendo de algún modo?

La otra historia de Calibán nos remite pues al análisis de una antigua genealogía de hombres salvajes, Roger Bartra ha sugerido que posiblemente Shakespeare se inspiró en algunos personajes salvajes de la *Commedia dell'arte* italianas para elaborar el personaje de Calibán, pero más allá de esta influencia, a lo largo de su trabajo demuestra que en Europa existe una larga tradición cultural que coloca a los hombres salvajes al otro lado del espejo, ante el cual se refleja triunfante un determinado ideal de cultura.

Por otra parte también hemos señalado la influencia del humanismo renacentista en el modo como se relacionan Calibán y Próspero. Desde los primeros albores del Renacimiento los escritores italianos le dieron particular importancia a las letras, medio por el cual buscaban darle un nuevo impulso al desarrollo cultural. Un autor en el que se puede apoyar esta apreciación es Francisco Rico, para quien Lorenzo Valla, filólogo y humanista italiano del siglo XV, había concebido que lengua, cultura y sociedad constituían un mismo sistema.¹⁴ En este afán de renovación se configuró una nueva concepción pedagógica que implicaba más que sólo el amor y el aprendizaje de la literatura clásica, la gramática y la crítica literaria,

¹⁴ Rico, Francisco. *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Destino. España. 2002. p. 38

sobre todo promovía un refinamiento de modales, nobleza en las costumbres. En opinión de Francisco Rico, los principios de los *studia humanitatis* generados por este movimiento se pueden sintetizar de la siguiente manera:

El hombre es superior a los animales por obra de la razón, cuyo instrumento esencial es la palabra. Con la palabra se adquieren las letras y las *bonae artes*, que no constituyen un factor adjetivo, sino la sustancia misma de las *humanitas*.¹⁵

Como podemos observar, los personajes que nos interesan de la obra de Shakespeare guardan una relación más cercana con estos principios donde Próspero domina el lenguaje, y por ende, la magia, la ciencia y las *bonae artes*, mientras que por otro lado, Calibán es un monstruo que carece o hace mal uso del lenguaje o de cualquier arte. Podemos decir entonces que detrás del escenario conocido de *La Tempestad* se planteaba una profunda oposición entre Arte/Cultura vs. Naturaleza/Salvajismo.

Desde esta perspectiva la consideración de Calibán adquiere nuevas directrices que nos permiten sobrepasar la interpretación más evidente: la oposición entre colonizador y colonizado,¹⁶ para ubicarnos en una temática más profunda y significativa: la definición de los rasgos fundamentales del hombre moderno -y Occidental, debemos decir-, a partir de un modelo opuesto. Llegamos así a otros

¹⁵ Rico, Francisco. *Ibidem* P. 172-173.

¹⁶ Roger Bartra comenta que las interpretaciones de carácter predominantemente colonialista sobre *La Tempestad* de Shakespeare y sus personajes, ha ocultado los vínculos de "Calibán" con el hombre salvaje europeo.

escenarios donde Calibán u otros seres semejantes a él desempeñan una obra más profunda.

Con estas referencias tenemos algunas claves para profundizar en el significado negativo de Calibán, que inevitablemente nos conduce a los personajes mitológico-literarios de los salvajes europeos, de manera que tendremos que seguirles la pista para descifrar las raíces de la estigmatización axiológica de Calibán y la función que desempeñan en la configuración de la cultura occidental, comenzaremos con el análisis de lo que en esta investigación hemos llamado la tradición calibanesca.

1.4 LA TRADICIÓN CALIBANESCA

Algunas de las primeras referencias que contamos sobre estos seres datan de la Antigua Grecia, bajo la forma de cíclopes, centauros, sátiros, gigantes. Seres monstruosos tal como los presentaron Homero, Hesíodo, Eurípides, entre otros, desde el siglo VIII. a. C.¹⁷ En tanto personajes literario-mitológicos, servían para representar simbólicamente una serie de características que significaban la degradación de las cualidades humanas, así como una amenaza al orden social establecido.

¹⁷ Kirk, G. S. *El Mito*. Paidós. España. 2006. plantea que varios personajes griegos monstruosos fueron retomados de otras culturas mesopotámicas, de manera que no eran exclusivos de la cultura griega, sin embargo, hacemos énfasis en ésta debido a que fue en ella donde enraizó la idea de lo salvaje como contraparte funcional de lo humano.

Así se concibieron los míticos hombres salvajes en *La Odisea*. Por ejemplo, Roger Bartra comenta que el cíclope Polifemo –monstruo antropófago, inhospitalario y ebrio-, simbolizaba los antivalores relativos a los de Odiseo, héroe griego, portavoz de lo humano cuya travesía por el mundo exterior a su patria enfrenta amenazas constantes, hacia él como individuo, pero también hacia los valores de la *Polis* que él encarna, saliendo siempre airoso gracias a sus mejores armas: la astucia y la razón, que lo identifican como hombre y como griego. Si ubicamos la figura de Odiseo del relato de Homero en su contexto, como indica Roger Bartra, tiene más un carácter fundacional,¹⁸ es decir, lucha para volver a su patria y a su casa, símbolos que confieren de identidad y seguridad al hombre griego.

De igual forma en el relato de Eurípides, el Cíclope representa el desprecio y el rechazo a los valores que proclamaba la *polis* griega, Roger Bartra señala además que el enfrentamiento de Ulises contra el cíclope Polifemo respondía a una situación específica: la defensa de una polis democrática en crisis amenazada por una regresión o involución (simbolizada por el cíclope), debido a la influencia de cierta filosofía cínica que proclamaba un retorno a formas de vida naturales, alejadas de la corrupción de la *polis*. A esta misma situación hará referencia como una burla Ferécates, escritor griego del siglo V a. C., quien escribió una comedia titulada *Los Salvajes (agrioi)*, para representar a unos misántropos, un grupo de ciudadanos que huyen de la corrupción citadina para buscar formas de existencia

¹⁸ Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo*. UNAM-ERA. 1998. P. 30.

natural o salvaje –es decir, entre más alejados de la *polis* más virtuosos-, pero terminando todo su proyecto en un gran fracaso.¹⁹

Si examinamos con mayor detenimiento la noción de lo salvaje, identificamos que presupone la idea de una externalidad, un afuera que escapa, que no obedece a las conquistas o capacidades humanas, las cuales pueden ser culturales, morales, sociales, y por estos motivos se erige como una amenaza, como un peligro para la condición humana en el sentido que representa una posible degradación o corrupción de la misma, constituyéndose en una categoría moral negativa, útil para deslindar lo que se puede (y debe) considerar humano de lo que no.

De la misma forma en que los cíclopes, las sirenas, los centauros constituían una amenaza, Calibán, por su naturaleza salvaje y demoniaca, representa también una amenaza constante en la obra shakesperiana: ajeno a las facultades humanas, maldice a Próspero, lo traiciona, pretende matarlo e intenta violar a su hija Miranda.

La noción de lo salvaje proviene de un pensamiento binario que nos permite distinguir dos cosas entre sí, en este caso el Hombre (social y racional) y la Naturaleza (salvaje). Sólo de esta manera se puede concebir un híbrido intermedio, por ello las diferentes representaciones de los hombres salvajes son mezclas de características humanas y animales, como los centauros de características equinas, los sátiros de atributos caprinos, o nuestro Calibán shakesperiano: mitad humano, mitad pez. En función de esta hibridación, los hombres salvajes se constituyen como

¹⁹ Bartra, R. *Ibidem*. P. 15

figuras transgresoras por excelencia, que desafían tanto las conquistas humanas, sociales o culturales, como las propias leyes naturales.

Para G. S. Kirk, siguiendo las reflexiones de Felix Heinimann, el contraste entre cultura y naturaleza en el pensamiento griego se produjo a partir del surgimiento de una conciencia nacional griega,²⁰ que por sus características la podemos entender en términos más culturales que políticos.

Un indicio del surgimiento de tal identidad o conciencia cultural, se refiere a cuando los griegos experimentaron lo que podríamos llamar su propio Renacimiento: después de atravesar una época de dificultades militares que restó el desarrollo de su lenguaje, alrededor del siglo VIII a.C., el lenguaje griego micénico comenzó a ser sustituido por una mezcla de dialectos eolios, jonios y principalmente áticos, debido a una migración de pueblos del norte, además modificaron su alfabeto a partir de los caracteres fenicios, dejando atrás la llamada escritura Lineal B micénica del griego arcaico dando por resultado el lenguaje que hoy denominamos griego antiguo. Esta evolución del lenguaje denota el posible surgimiento de una identidad cultural griega –tal como sucedió en Europa a finales de la Edad Media y el Renacimiento con el florecimiento de las lenguas vernáculas-, aunque este fenómeno fue más lingüístico-cultural que político ya que contrasta con la segregación y tensión que había entre las diferentes *polis* griegas.

Evidentemente resulta difícil admitir que la distinción original entre Hombre/Naturaleza haya sido producto del surgimiento de una conciencia nacional

²⁰ Kirk, G. S. Ob. Cit. P. 191

o del intento de configurar una identidad cultural griega, ésta distinción era mucho más antigua, el propio Kirk nos recuerda que fue retomada desde otras culturas. Sin embargo, para el caso de la cultura griega, que es la que nos interesa, resulta más factible aceptar que tal disociación fue retomada y utilizada mítica, racional e ideológicamente, para definir una exterioridad, un punto de referencia a partir del cual se habría de delimitar y reflexionar acerca de su identidad como griegos y como humanos. Recordemos, a final de cuentas, que parte de la función de los mitos es justificar ciertas normas o instituciones sociales.

En este tenor, Hesíodo contribuyó a delimitar los referentes culturales griegos en sus obras a partir de la distinción entre Hombre y Naturaleza. Su *Teogonía* narra la transición de los dioses de la naturaleza a los dioses griegos, los dioses de la *polis*, esto configuró una cosmovisión particularmente helénica en cuanto al orden natural (guiado por la fuerza y la violencia) y el orden social (donde prevalece la justicia y la ley). En su obra *Los trabajos y los días*, podemos encontrar también que la distinción hombre/naturaleza sirve igualmente para exaltar el valor de la *polis* y sus leyes en contraste con la violencia natural.

1.5 UN ANÁLISIS ETIMOLÓGICO

Hemos convenido que lo salvaje (*agrioi*) alude a cierta externalidad a lo humano, y lo que encontramos ahí es precisamente a la naturaleza, sin embargo, el término humano es latino, la expresión griega correspondiente sería *antropos*: hombre, que Sócrates lo define como el ser que contempla las cosas y da razón de

ellas,²¹ a diferencia de los demás animales, o podríamos decir lo salvaje, *agrioi*, que por definición carece de las capacidades del *antropos*.

Naturaleza también es otro término latino, los conceptos griegos más apropiados que deberíamos utilizar serían los de *Physis* o *Cosmos*. *Physis* hace referencia al hecho de producirse, generarse, desarrollarse, o lo que es y se basta por sí mismo para tal fin, sin necesidad de alguna intervención ajena o humana. Por otro lado, el concepto *Cosmos*, aunque se refiere al mundo en general (incluyendo al humano), alude más bien a la idea de Orden en oposición al Caos, dos términos que tenían profundas raíces mítico-religiosas e ideológicas.

Aristóteles identificó como opuesto a la *physis* la *tekné*, que se refiere a un cambio o transformación que se da por medio de la intervención del hombre.²² Para referirnos a la contraparte *agrioi* de la *physis*, para no utilizar aún los conceptos latinos de cultura o civilización, Roger Bartra considera más apropiado utilizar el término *hemeros*, que significa domesticado o dócil, como opuesto al término salvaje, pues lo domesticado es lo que de alguna forma ha sido sometido o modificado por las diferentes facultades humanas (*tekné*), en este sentido podemos distinguir, por ejemplo, caballos salvajes, *agrioi*, en estado natural (o sin control humano) y caballos domesticados (*hemeros*).

Podemos notar que *cosmos*, *physis*, *agrioi*, *tekné*, *hemeros*, son nociones fuertemente ideologizadas definidas en función de determinadas características que dotan al hombre de una identidad, en tanto definen sus capacidades y la cultura en

²¹ Platón. *Diálogos*. "Cratilo o del Lenguaje". Porrúa, México. 1981 P. 261

²² *Nomos*, las leyes, serían otro concepto opuesto pero más de lo *agrioi* que de la *physis*

la que debe desenvolverse; por ejemplo, escribe Ramón Xirau “El mundo homérico es un mundo de orden y de armonía”,²³ no porque todo fuera bueno sino porque todo ocupaba su lugar correspondiente. Leopoldo Zea señala también que en la mitología de Hesíodo, el orden natural tiene correspondencia con el orden social, “si los hombres cumplen con la ley de justicia, la naturaleza será próspera en bienes; si no cumplen, será pródiga en males”.²⁴

La naturaleza –o *physis*- consiste en una exterioridad definida por abstracción, que permite al hombre reflexionar –por contraste- en torno a su identidad antropológica fundamental (¿quién soy, o qué no soy?), y delimitar el alcance de sus facultades domesticadoras (*tekné*) (¿de qué soy capaz?); mientras tanto, la figura del hombre salvaje permite definir otro tipo de identidad: la cultural, social y política, en suma, los valores de un tipo de civilización frente a lo *agrius*.²⁵ De ahí la afirmación de Roger Bartra que el mito del hombre salvaje haya sido un recurso para delimitar los contornos de una civilización, funcionando como un espejo, siempre a partir de una realidad ambivalente: lo que *debe ser* a contra luz de lo otro que *no debe ser*.²⁶

La noción griega de *Physis* admite una doble acepción: como exterioridad elemental puede ser interpretada neutral o pasivamente, como lo que hay afuera o rodea al hombre sin más, un significado que se acerca a *cosmos*, en tanto portadora

²³ Xirau, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*. UNAM. México. 2005. P. 21

²⁴ Zea, Leopoldo. *Introducción a la filosofía*. UNAM. México. 1991 P. 63

²⁵ Tenemos a los misántropos de Ferécates y a los diferentes salvajes mitológicos que rechazaban los valores de la *Polis*, que según Aristóteles era el lugar donde el hombre aprendía sus capacidades morales.

²⁶ Bartra, R. *Ibidem*. P. 13

de un orden universal, de leyes invariantes y necesarias, garantes de toda justicia y verdad, recordemos a Hesíodo como ejemplo. Sin embargo, al ser una exterioridad irreductible, también implica una resistencia o alejamiento de lo humano, lo que puede entenderse como amenaza o intimidación para lo que se ha establecido como *humano*.

Los filósofos y escritores griegos condensaron ambos sentidos en su interpretación de la *physis*, en un sentido inverso a las habilidades y capacidades humanas: el hombre procura ver (*theoría*) las cosas y descubrir la verdad (*aletheia*); en contraste, la *physis* corre en un sentido inverso, confunde las cosas, las cambia, las resguarda, como decía Heráclito: “la naturaleza (*physis*) ama ocultarse”. Corresponderá entonces al hombre-filósofo dar cuenta del cambio, verlo y explicarlo racionalmente para descubrir la Verdad, esto es, las leyes invariantes del orden (*cosmos*) que permanecen ocultas detrás de las apariencias cambiantes de la *Physis*. Pero el problema fundamental consistía en que el hombre, la sociedad, el lenguaje, las creencias, todo el mundo humano también son arrastrados por ese movimiento estratégico de ocultamiento, cambio y transformación que prevalece en la *physis* ideológica.

Este arrastramiento, contaminación o degradación de lo humano con características naturales, será simbolizado en la figura mítica del hombre salvaje, constituyéndose en una exterioridad moral negativa y abstracta en tanto representa lo que no debe ser, una condición o tipo de existencia que amenaza al hombre (definido ya ideológicamente), la *polis* o los límites de la razón (un tipo de razón en este caso: la razón griega).

1.6 EL BUEN SALVAJE

Pese a la estigmatización moral que se sintetizó en los hombres salvajes no todo resultaba negativo o agresivo –de lo contrario (o quizá por ello) la identidad del hombre y de la cultura occidental estaría definida por una especie de esquizofrenia paranoide desmedida-. La doble interpretación de la *physis* que analizamos anteriormente se reflejó en la concepción de los hombres salvajes, pues además de los hoscos cíclopes, centauros, sátiros y otras figuras que representaban una amenaza para los valores humanos y sociales, también tenemos a los buenos salvajes como Quirón y Folo, dos centauros que se distinguían por su sabiduría y bondad.

Sobre este punto G. S. Kirk plantea una pregunta muy pertinente, ¿por qué se acudió a centauros como Quirón para simbolizar lo mejor de la cultura, por qué no hacerlo mejor a través de un hombre, un héroe o un semidiós?²⁷ Considera que se debió a determinadas cualidades suprahumanas propias de la naturaleza (sic), es decir, se pensaba que la naturaleza poseía información, atributos o conocimientos útiles para los hombres, la *physis* tenía determinadas características que la hacían –en ciertos aspectos- superior a los hombres, a la *polis*, incluso a los mismos héroes y dioses, lo cual corresponde a la dimensión *cósmica*, ordenada y legal de la *physis* que hemos señalado.

²⁷ Kirk, G. S. Ob. Cit. P. 199

Esta caracterización positiva también la presenta el Calibán shakesperiano, pues aunque fundamentalmente monstruoso y maligno, no por ello dejaba de ser útil y provechoso a su amo, o cuando él mismo se refiere a la hospitalidad que tuvo para con Próspero: “entonces yo si te quería y te mostraba todas las cualidades de la isla, los frescos manantiales, los pozos de agua salada, la zona árida y la fértil”,²⁸ o cuando en la segunda escena del acto tercero, Calibán muestra una fuerte sensibilidad estética hacia su isla, es decir, pese a su monstruosidad albergaba cierto conocimiento y cualidades positivas. Sin embargo, en la obra de Shakespeare la figura del buen salvaje lo representa Ariel, con quien se puede establecer contratos y es aliado de Próspero.

Ahora tenemos más información para comprender el estigma que subyace al salvaje Calibán shakesperiano: tanto por su fisonomía híbrida y monstruosa, mitad humano, mitad pez; porque se constituye en una *exterioridad* impermeable a las habilidades y capacidades humanas: “un demonio desde el nacimiento a cuya naturaleza no puede adherirse la educación”,²⁹ como se lamentaba Próspero; porque representa una amenaza para éste y su hija Miranda; porque cumple el papel de la otredad *moral* frente a la cual se ha de destacar –por contraste- un tipo de hombre y de civilización específica.

Esta es la carga cultural que subyace al Calibán de Shakespeare, pues también contribuyó con la continuidad de los ideales del humanismo renacentista, de la configuración de la *dignitas hominis* y del perfil de la identidad del hombre

²⁸ Shakespeare, William. *La Tempestad*. P. 78

²⁹ *Ibidem*. P. 172

moderno, expresada en el triunfo del Hombre sobre la Naturaleza, por obra de la palabra y de la razón.

Sin embargo, la genealogía del hombre salvaje es mucho más compleja e interesante, ya que no sólo se ha planteado como un espejo que permite destacar algunos aspectos de la civilización occidental, su continuidad sino también ha contribuido a edificar otros requisitos para que funcione tal juego de espejos.

1.7 DEL MITO AL ARQUETIPO CULTURAL

El margen de la civilización que permitirá definirse a partir del hombre salvaje continuará ampliándose y adquiriendo nuevas dimensiones, en tanto el personaje se vaya complejizando en su desarrollo histórico. Roger Bartra escribe que para el autor italiano Fabio Turato, la figura del hombre salvaje en el siglo V a. C. constituía dentro de la cultura griega un estereotipo bastante bien estructurado y sumamente complejo,³⁰ abarcando una gran variedad de representaciones: desde los centauros, cíclopes, sátiros, minotauros, pasando por las amazonas, las inofensivas ninfas (deidades femeninas o espíritus de la naturaleza), alcanzando incluso algunas deidades como Artemisa (diosa de los animales salvajes y de la caza), aunque no era salvaje, si era una de las figuras más importantes de la otredad, de la zona limítrofe donde se hacía contacto con el mundo salvaje.

Ampliando el panorama encontramos también a Pan, semi-dios de pastores y rebaños, representante de toda la naturaleza salvaje con una fisonomía híbrida:

³⁰ Bartra, Roger. Ob. Cit. P. 12-13

cuerpo de hombre en la parte superior y de macho cabrío en la parte inferior – identificado en la cultura romana con los faunos y en el cristianismo con el diablo-.

La figura más importante del mundo salvaje antiguo fue Dioniso, dios del vino o de los viñedos y la fauna, asociado con sátiros, centauros y silenos, inspirador del éxtasis y la locura interna, también conocido como El libertador del cuidado y de la preocupación, es decir, el libertador de la parte natural y salvaje de los hombres sujeta y domesticada por la cultura.

Originalmente las fiestas dionisiacas no tenían más motivo que celebrar la vendimia o los ciclos de la naturaleza, siendo una celebración agrícola y campesina de acuerdo con Roger Bartra,³¹ que se realizaba dos o tres veces por año según la región geográfica. El punto aquí es que los rituales dionisiacos contribuyeron a la difusión del mito del hombre salvaje hacia el mundo romano y consolidar muchos de sus rasgos iconográficos: lascivia, canibalismo, ingestión de carne cruda, comportamiento animal, algunos rasgos bestiales (deformidades o monstruosidades) como piel vellosa, patas equinas, cuernos, gusto por la embriaguez y rechazo definitivo por la sociabilidad normal.³²

Los ritos dionisiacos en el contexto romano constituyen otro caso ejemplar de la función sociopolítica de los salvajes similar a la de los misántropos de Ferécates, en el sentido de servir como un referente negativo que ayuda a apuntalar determinada idea o norma de civilización. Estos ritos fueron incorporados en la cultura romana a través de los cultos de Diana y Baco, probablemente desde antes de la segunda

³¹ *Ibidem*. P. 26-27

³² *Ibidem*. P. 40-41

Guerra Púnica, (218 a. C. - 201 a. C.), pues para el año 213 a. C. el senado romano había intentado eliminar los nuevos cultos extranjeros por razones políticas, sin embargo, fue en el año 186 a. C. cuando el senado prohibió definitivamente las bacanales por tratarse de una religión falsa y por considerarlas abiertamente un problema político que ponía en peligro al Estado, el historiador Tito Livio señaló claramente este problema al proclamar: “diariamente crece el mal y se extiende a otros países. Es ya demasiado grande para ser un asunto meramente privado: su objetivo último es el control del Estado”,³³ fue entonces que se organizó una fuerte persecución de los adeptos a estas ceremonias.

La razón de esta persecución no era porque ser una religión extranjera o falsa, pues Diana y Baco eran asumidos como dioses Romanos, el problema consistía más bien en lo siguiente: durante el proceso de expansión de la República los campesinos fueron abandonando sus tierras para servir en los ejércitos, al estar en contacto con otros pueblos y costumbres comenzaron incorporarlos, enriqueciendo y alterando también la estructura de la religión oficial. Al finalizar la Segunda Guerra Púnica, Roma experimentó un proceso de migración del campo a la ciudad, donde comenzaron a concentrarse mujeres, jóvenes y campesinos desplazados de sus tierras que se habían convertido en terrenos públicos; a estos movimientos migratorios debemos agregar también los esclavos, producto de las conquistas, en su mayoría terminaban viviendo en Roma³⁴. La concentración de grandes masas, heterogéneas en costumbres y creencias, fue superando la organización política

³³ Cf. Roger Bartra. *Ibidem*. P. 39

³⁴ Blázquez Martínez, José María. El edicto sobre las bacanales del año 186 antes de Jesucristo. P. 3. En www.cervantesvirtual.com. Fecha de Consulta: 19/01/2017

romana, para el siglo I a. C. las crisis sociales e institucionales comenzaron a derivar en revueltas y levantamientos aislados, enfrentando a los diferentes grupos sociales y religiosos entre sí y contra el poder romano.

Las bacanales se hicieron sospechosas en particular porque era el único culto que admitía la participación de mujeres –la mayor parte-, jóvenes y esclavos, es decir, el grueso de la población y de sectores marginados de la vida política y religiosa de la Antigua Roma. Entre los seguidores se destacaba también gente de Campania y Apulia, dos ciudades que se caracterizaban por su carácter antirromano –de Campania era la sacerdotisa Paculla Annia, quien introdujo algunas variaciones en los ritos dionisiacos, convirtiéndolos en celebraciones secretas, nocturnas y masivas, llegando a celebrarse incluso varias veces por mes.³⁵

La razón ideológica por la cual tenían tanto éxito las bacanales era porque Dioniso prometía recuperar la unidad perdida –o atrofiada por las costumbres sociales, entiéndase cultura-, prometía desdibujar los límites, las fronteras, que era lo que precisamente buscaban sus seguidores excluidos de la vida pública, de ahí que fuera conocido como El libertador. La unidad prometida con Dioniso se lograba por medio del ritual báquico que consistía en una experiencia orgiástica alcanzada a través de la borrachera, el baile, los cantos, la exaltación del erotismo, la locura y el éxtasis; además se decía que parte del ritual consistía en cazar y sacrificar un animal salvaje e ingerir su carne cruda, un rasgo claramente propio de los hombres salvajes.

³⁵ *Ídem.*

En este momento podemos identificar una doble transmutación importante en la genealogía del hombre salvaje: 1) de ser una figuración meramente simbólica, mítica o literaria, se convirtió en una amenaza *real y concreta* que no se dirigía sólo hacia el individuo, como lo era anteriormente, poniendo en juego sólo su condición humana singular –por ejemplo Odiseo frente a Polifemo-, sino que 2) la amenaza estaba ahora dirigida hacia todo el orden social y político. Eurípides ya había utilizado al hombre salvaje con esta misma referencia, pero en su caso se trataba aún de un salvaje simbólico y literario, en cambio, en esta ocasión las bacantes salvajes eran una amenaza real y concreta que pululaba por las calles y cohabitaba, esta vez, dentro de las fronteras de las ciudades.

Por supuesto que el universo de lo salvaje en el Imperio Romano no se reducía a las bacanales, autores como Ovidio, Juvenal y Virgilio confeccionaron una versión romana del *homo silvestris*, mostrando a un hombre natural y primitivo en una existencia sencilla y apacible –incluso siendo vegetariano-, ubicado en tierras remotas o en una utópica y ancestral Edad de Oro, como una forma de exaltar la vida campesina tradicional y para restablecer el orden y la estabilidad romana.

Plinio el Viejo también contribuyó al enriquecimiento de la etnografía del salvaje con una gran cantidad de seres fantásticos, como los *albanos* con ojos de lechuza, los *cynocephali* de cabeza de perro que vivían en las montañas de la India, los *hippopode* hombres que tenían pezuñas de caballo, gigantes y cíclopes de la

India, los *anthropophagi* de África, los *blemmyae* del desierto de Libia que tenían la cara en el pecho, entre muchos otros más.³⁶

Aparte de las figuraciones de Plinio el Viejo, existen semejanzas y diferencias entre los hombres salvajes griegos y romanos, en ambos casos elaboraron una doble imagen: el buen y el mal salvaje, pero la versión romana los concibe como simples seres primitivos en el proceso inicial de la historia o de la civilización, en este sentido, la interpretación romana se asienta en la idea de progreso, el salvaje constituye un punto de partida inscrito en los orígenes de la historia, al cual es imposible volver cronológicamente. Esta idea la podemos comprender perfectamente en el marco político y social en el que pensaban los autores romanos, cuya *civitas* era bastante amplia, heterogénea y compleja, la justificación de tal grado de complejidad sociocultural admitía la idea de una preexistencia más simple, a diferencia de los pensadores griegos, para quienes la referencia a *to agrios* era la justificación, el mito fundador para la cultura de la *polis* y del *anthropos* griego, exclusiva y endémicamente.

Por el lado del mal salvaje, la versión romana de los bacantes, también será un instrumento ideológico-político, pero ya no como figuras monstruosas y deformes, sino serán personas reales que manifiestan conductas peligrosas y salvajes, lo que significa un riesgo o amenaza de la estabilidad social y política.

³⁶ Bartra, R. Ob. Cit. P. 36

CAPÍTULO 2. LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA Y LO SALVAJE EN LAS RAÍCES DE OCCIDENTE

2.1 LA PERMANENCIA DE LAS FIGURAS SALVAJES EN LAS CULTURAS

La consideración de la tradición judeocristiana es un factor clave para comprender la continua presencia de las figuras salvajes o elementos propiamente negativos, que muchas veces se retomaron de las figuras salvajes paganas, en función de las cuales se define una determinada identidad, que en este caso será la religiosa, la identidad del hombre cristiano.

En esta tradición vamos a identificar también el principio de un afán de extensión y homogeneización cultural, que se extenderá más allá de los padres de la iglesia o los sacerdotes, buscando alcanzar a todo el pueblo judío, en primera instancia, a todo el imperio en la Edad Media, y a todo Occidente.

Esta necesidad de conquista y estandarización cultural, no surge propiamente de la distinción entre naturaleza y cultura o de los hombres salvajes, pero tiene como base el mismo principio que les dio origen, me refiero a un pensamiento binario o dicotómico, que nos permite distinguir lo que es de lo que *no-es*, porque de ahí al establecimiento de lo que *debe ser*, a diferencia de lo que *no-debe-ser*, es un giro que sólo podrá realizarse desde la plataforma de un pensamiento religioso.

Para comprender lo anterior debemos visualizar las transformaciones que experimentarán el buen y el mal salvaje durante algunas etapas, en las que

desempeñarán una función similar. La imagen que más arraigó y se difundió fue la elaborada por los antiguos griegos –debido a la utilidad sociopolítica- en la que se destacaba el comportamiento y rasgos bestiales que ponían en riesgo la integridad humana y la estabilidad social.

Posteriormente en Roma, a pesar de que el culto a Baco contaba con numerosos adeptos, se desataron las persecuciones contra las bacanales y después se extendieron contra los primeros grupos cristianos, al verlos como una continuación o diversificación de aquellas prácticas por supuestas similitudes entre sus cultos y enseñanzas (Dioniso- Jesús, canibalismo ritual- eucaristía, etc.) y a quienes además se les podía acusar fácilmente de diferentes conflictos y malestares sociales, como hiciera el emperador Nerón, al culparlos del gran incendio de Roma en el año 64. A finales del siglo II, el emperador Marco Aurelio también acusó a las sectas cristianas de infanticidio, canibalismo e incesto, más adelante en el siglo III se les culpó de la peste que asoló a Roma, incluso de haber provocado terremotos.

Aparte de las violentas persecuciones, la vida en las ciudades se hacía cada vez más difícil por los crecientes impuestos de una Roma agonizante económica y moralmente, esto provocó que algunos cristianos buscaran protección, sabiduría e iluminación en los bosques. Ésta retirada y aislamiento respondía a un rechazo a la crisis que se vivía en las ciudades –consideradas como fuente de pecado-, pero también obedecía a un ideal propiamente cristiano: la búsqueda de una existencia

espiritual, similar a la de Adán en el Jardín del Edén o la imitación a las enseñanzas de Cristo³⁷.

Así, aquellas personas que habían sido acusados de continuar los ritos bacanales, de comportamientos y rasgos salvajes y ser una amenaza para el orden establecido, comenzaron a retirarse al lugar que mitológicamente les pertenecía a los hombres salvajes: los bosques, los campos, más allá de los límites de la civilización en una existencia silvestre.

Las persecuciones de cristianos terminaron en el año 311 por decreto del Emperador Galerio, debido a las graves crisis económicas, militares, políticas y sociales que demandaban mayor atención que el problema de los cristianos. Dos años después la fe cristiana fue legalizada por Constantino I, a lo que sobrevinieron masivas conversiones durante el resto del siglo IV. Esto no quiere decir que por los decretos de Galerio o Constantino I el imaginario en torno a los salvajes se hubiese terminado o diluido en un frenético movimiento de conversión, muy por el contrario, el contacto cultural constante del Imperio con diversos pueblos había contribuido a enriquecer y complejizar significativamente el imaginario en torno a lo salvaje.

A los míticos hombres salvajes helenos se sumaron los prehistóricos salvajes romanos, la dimensión concreta y personificada de la amenaza de las bacanales, la etnología fantástica de Plinio el Viejo, también fueron incorporados algunos mitos y leyendas Celtas, además de otras figuras no tan fantásticas retomadas del Oriente

³⁷ Roger Bartra señala que había además la tradición gnóstica según la cual distingue dos tipos de hombres, los *pneumatikoi*, que son espiritualmente perfectos y únicos capaces de gnosis y de recibir revelaciones místicas; los otros, la gran mayoría son los *psychikoi*, que son dotados de fe pero no de gnosis.

como los “*bragmanni*” o anacoretas, bastante bien conocidos a través del zoroastrismo, del gnosticismo greco-egipcio, del ascetismo pitagórico y de algunas propias tradiciones judeocristianas, cuya interpretación estará más cercana del mítico buen salvaje, sabio solitario habitante de los bosques, y serán los antecedentes inmediatos de varios movimientos monacales y eremitas posteriores.³⁸

2.2 LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA Y SU RELACIÓN CON LA NATURALEZA SALVAJE

Por lo escrito en el anterior subcapítulo, no resulta casual la relación que estableció la tradición judeocristiana con la idea de lo salvaje. Roger Bartra señala la curiosa ironía en el modo como entraron a la historia los primeros cristianos, asociados a los comportamientos de los hombres salvajes,³⁹ como el canibalismo ritual a partir de lo que profesaba en el evangelio de San Juan cuando Jesús hablaba de la Eucaristía:

En verdad les digo: si no comen la carne del Hijo de Hombre, y no beben su sangre, no viven de verdad. El que come mi carne y bebe mi sangre, vive de vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día (San Juan 6: 52)

En la cosmovisión judeocristiana, la dimensión de lo salvaje está representada en la imagen del desierto, territorio baldío, como un lugar de encuentro de las

³⁸ Bartra, R. *Ibidem*. P. 51

³⁹ Bartra, R. *Ibidem*. P. 41

fuerzas del bien y del mal, pero que no deben mezclarse.⁴⁰ El Génesis comienza con un símbolo del desierto “*la tierra estaba desierta y sin nada y las tinieblas cubrían los abismos...*” (Génesis 1:1), en medio de este terreno yermo Dios plantó el Edén, y de allí expulsó a Adán y Eva, regresándolos al desierto agreste para que lo domesticaran con su trabajo y dolor. Esto último, puede significar que también era un símbolo de redención.

Para la cosmovisión judeocristiana, al ser Dios creador del Mundo y de la Naturaleza, éstos no pueden ser malignos de manera intrínseca, de la misma forma, al crear al hombre a su imagen y semejanza, tampoco permitiría Dios la existencia de seres híbridos o intermedios: mitad humanos, mitad animales, que ultrajen o corrompan la imagen de la divinidad. Sin embargo, el Antiguo Testamento, aunque no admita la existencia de los hombres salvajes, no puede evitar aludirlos como en la vulgata de Jerónimo, donde menciona algunos seres peludos llamados demonios, o como en Isaías (14: 13) donde se mencionan las fieras del desierto y los machos cabríos, en referencia a los sátiros. Roger Bartra asegura que estas referencias a seres o espíritus del desierto, son de carácter premonoteísta, que provenían de antiguas culturas, mitos y religiones. En su lucha contra el paganismo, el monoteísmo judeocristiano necesitaba expulsar de la naturaleza a la divinidad, para convertir el espacio agreste o el desierto en un campo de batalla, lo que ayudó a definirlo finalmente como refugio del pecado y del mal.⁴¹

⁴⁰ Bartra, R. *Ibidem*. P. 42

⁴¹ La Iglesia católica trató de identificar los hombres salvajes con las figuras de su propia demonología, pero pertenecían a dos ámbitos, con principios mitológicos, explicativos e ideológicos diferentes; al final, la iglesia no logró asimilarlos.

Bartra sugiere que en la tradición judeocristiana, el desierto o lo salvaje, se constituyó en una amplia y compleja noción moral como de prueba (Job, Ismael), tentación (Jesús), pecado (Adán y Eva, Caín), redención (Jeremías) y encuentro (en el Deuteronomio, se dice que Yahveh encontró a su pueblo en el desierto).

Esta concepción compleja del desierto fue la que motivó a los primeros cristianos a buscar la redención y el acercamiento a Dios en una existencia silvestre o apartada de las poblaciones, promoviendo el fenómeno del monaquismo, desde el cual se perfilarán las características del hombre cristiano a finales del medioevo.

Pese a la legalización del cristianismo, proliferaron los anacoretas y ermitaños ante las creencias generalizadas de que las ciudades eran fuente de decadencia y pecado por lo que era conveniente apartarse de ellas. Así lo concibió San Juan Crisóstomo, uno de los Padres de la Iglesia y Arzobispo de Constantinopla en el siglo IV, quien comparaba la necesidad de subordinación de los paganos romanos a las leyes civiles con la capacidad de autocontrol de los cristianos que pueden vivir en libertad y sin coerción.⁴²

2.3 EL CRISTIANISMO MEDIEVAL

Durante la época medieval las referencias a los hombres salvajes volvieron a su existencia mitológica y literaria paganas, debido a la influencia de tradiciones de origen celta, grecolatinas, orientales, egipcias. Roger Bartra menciona varios relatos paganos populares sobre éste tipo de santos ermitaños con características salvajes

⁴² Bartra, R. Ob. Cit. P. 56

como el profeta Merlín, el monje pecador de Tebas de origen egipcio del siglo IV, que presenta una narración similar a la leyenda europea del ermitaño Juan Crisóstomo del siglo XIII, la historia de Onofre, un monje asceta del siglo IV, e incluso una leyenda del siglo X relativa a María Magdalena, donde aparece convertida en una mujer salvaje pero santa. Eran leyendas que narraban la huida (o la llegada casual) de hombres y mujeres a los bosques o desiertos, donde se asimilaban a una existencia –y fisonomía- silvestre para expiar sus pecados o locuras o simplemente para alcanzar la santidad, espiritualidad o la sabiduría propia de las fuerzas naturales.

A decir de Roger Bartra, había fuertes resonancias paganas en estas leyendas, pues consideraban la creencia de que para alcanzar la sabiduría, o la santidad respectivamente, era necesario asimilarse al mundo bestial, confundirse con una existencia silvestre como los centauros, sátiros, faunos y silenos, para sentir en carne propia las leyes del cosmos; no obstante, estas creencias se arropan bajo una particular lógica cristiana: *“Cuanto más excelente es su disciplina y su vida, más grande su caída posterior; lo más grande su caída, mayor su restauración”*.⁴³

En este sentido, Roger Bartra señala que uno de los prototipos más claros de los hombres salvajes en el Antiguo Testamento es Job, más que Caín o Ismael, quienes también fueron hombres del desierto, pero Job representa la prueba máxima de la fidelidad a Dios ante las desgracias y amenazas.

⁴³ Bartra, R. Ob. Cit. P. 74

Hay que destacar en este punto que la tradición judeocristiana aportó a la genealogía del salvaje un matiz en la interpretación, pues como rechazaba la existencia física y real de los seres salvajes, su noción del salvajismo se trató fundamentalmente de una condición moral, de un modo de existencia en la que habían caído ciertas criaturas debido a la locura o desesperación, de manera que no había seres salvajes híbridos como tales, sino determinados *modos* de ser.

Abandonar las ciudades significaba adentrarse en los bosques o desiertos, es decir, en los territorios y en una existencia eminentemente salvaje, pero esto no detuvo a los anacoretas, ermitaños y otros monjes de la temprana Edad Media. Al mismo tiempo, el cristianismo procuró delimitar las características propias de la *identidad* del hombre cristiano: el conjunto de creencias, valores, comportamientos y hábitos que debían observar los fieles.

Esta necesidad se fue acentuando en la medida que la Iglesia Católica se afianzaba no sólo como religión oficial sino universal. Para contrarrestar la anarquía cultural, espiritual y religiosa de los movimientos monacales, se fueron estableciendo normas, ejemplo de ello fue el código o las reglas que elaboró San Benito de Nursia desde el siglo VI conocidas como la Regla Benedictina, que se fue adoptando y generalizando en los monasterios.

Paralelo a la reglamentación de la vida monacal se fue desarrollando el instrumento de la confesión como un recurso de interiorización y observancia efectiva de las reglas y de los hábitos, pero sobre todo de las creencias y convicciones cristianas. También aparecieron algunos manuales o confesionarios desde los siglos VII y VIII, de los cuales Herbert Frey escribe que

Los autores de esos tratados partieron de la idea de la inevitabilidad del choque entre los pecaminosos y bárbaros *homo naturalis* y el *homo christianus*, en el cual este último representa al ser humano tal como debería ser de acuerdo con la doctrina cristiana.⁴⁴

Encontramos una vez más que los hombres naturales o salvajes vuelven a ser un referente opuesto para definir la identidad del hombre cristiano, el hombre salvaje representará la amenaza de las costumbres y creencias paganas; por otra parte también contaban con la figura del buen salvaje, aunque contradictorio, simbolizará la búsqueda de la sabiduría, la santidad y la Fe.

Es claro que el desafío principal a vencer para el cristianismo eran las costumbres y creencias paganas, aquella contraparte natural o salvaje todavía muy presente e inmediata en las sociedades medievales, de las cuales debía depurarse el auténtico hombre cristiano, y no sólo aquellos que pertenecían a la jerarquía eclesiástica o quisieran llevar una vida piadosa, sino que a partir del siglo IX se buscó extender la confesión (y por ende una vida más religiosa) al grueso de la población en general, para contrarrestar los arraigados hábitos y creencias paganas, principalmente la idolatría y el comportamiento sexual.

Esta urgencia de regular cristianamente toda la vida social y ganarle terreno al *homo naturalis* no era un problema sencillo para la Iglesia, pues aunque tenía claro lo que había de combatir: el paganismo, la idolatría, hábitos impíos, etc., aún no definía por completo una doctrina y un comportamiento propio del hombre cristiano,

⁴⁴ Frey, Herbert. (Coord.) *La genealogía del cristianismo: ¿Origen de Occidente?* Conaculta. México. 2000. P. 261

de ahí que a lo largo de la Edad Media surgieran y se combatieran diversas sectas, corrientes e interpretaciones cristianas.

La situación se complicó cuando a partir de los siglos IX y X, el Imperio inició un proceso de reconquista de los bosques y terrenos cultivables a través de la descentralización del poder en los feudos, esto puso a mayor cantidad de gente de regreso a los *locus naturalis*. Sin embargo, aquellos espacios no eran completamente *agri deserti*, desiertos salvajes o vacíos, sino que estaban habitados por toda una serie de individuos: cazadores, carboneros, forjadores, recolectores de cera y miel, a los cuales se sumaban prófugos de la justicia, locos, bandas de asaltantes, mendigos, perseguidos religiosos –como los goliardos-, de modo que comenzó a proliferar un estilo de vida rural y campesino bastante rudo y poco piadoso. Incluso los monasterios se salían de control y de la vocación religiosa, pues los señores feudales los absorbían en sus administraciones por la importancia económica de sus propiedades, actividades e influencia sobre la gente.

La identidad del hombre occidental cristiano comenzó a tomar forma hasta el siglo XI con la Reforma Gregoriana promovida por el Papa Gregorio VII, respaldado por el eremita Guntero y por Odilón de Cluny. Mediante esta reforma se trataba de recuperar la autonomía de las instituciones católicas, sancionar la simonía y el nicolaísmo,⁴⁵ instaurar la Regla Benedictina en los monasterios y restablecer el sentido espiritual del cristianismo original. Este movimiento inspiró la creación de nuevas órdenes religiosas como los cistercienses, con el místico Bernardo de

⁴⁵ La simonía era la antigua costumbre de vender favores espirituales o acceder a cargos eclesiásticos. El Nicolaísmo, se refiere a la prohibición de los sacerdotes de contraer matrimonios y mantener el celibato.

Claraval a la cabeza, poco después surgirán las órdenes mendicantes de los dominicos y los franciscanos, promoviendo una vida espiritual, austera y de renuncia a los bienes materiales, inspirándose en el misticismo cristiano y el neoplatonismo. No obstante, será hasta el año 1215 en el Concilio de Letrán –asentado ya sobre una fuerte y consolidada estructura eclesiástica-, cuando se sancione la obligatoriedad de cada creyente de una confesión anual como mínimo, y una mensual o hasta semanal para el clero.

Pese a sus esfuerzos, la Iglesia Católica no logró eliminar las ancestrales costumbres y creencias paganas, de modo que para el siglo XII, la iconografía popular medieval había definido las características propias de los hombres salvajes como las recuenta Roger Bartra: en cuanto al cuerpo eran velludos y dotados de una fuerza extraordinaria. Llama la atención en que sus características raciales eran inconfundiblemente europeas, casi nunca mostraban rasgos de poblaciones asiáticas o africanas, esto es muy significativo porque evidencia que se trata de un símbolo específico de y para la cultura europea. En cuanto al lugar que habitaban eran indudablemente los bosques, o los desiertos cuando no había bosques, espacios que albergaban una importante reserva de creencias, costumbres y deidades paganas. En su comportamiento, el salvaje rechazaba la sociabilidad normal, era necesariamente un transgresor cultural o moral por su condición antinatural híbrida, *“era el símbolo medieval pagano más abiertamente ligado al placer sexual, la pasión erótica, y al amor carnal”*,⁴⁶ además de caracterizarse por

⁴⁶ Bartra. R. Ob. Cit. P. 93

una violencia salvaje debido a su simple carnalidad y de no poseer un lenguaje propio.

Aparte de estas características generales debemos subrayar que la figura del hombre salvaje medieval fue muy amplia y diversa, aparte de los anacoretas y ermitaños cristianos que buscaban la santidad y algunas leyendas que hemos mencionado, también aparecieron otros grupos, una especie de clérigos o monjes vagabundos marginales llamados goliardos, bastante liberales en su conducta, aficionados a los juegos, a la bebida y al erotismo; asimismo, se hablaba de unos caballeros salvajes, una tropa de caníbales mendigos que acompañaban al ejército de la primera cruzada, conocida como “de los pobres”.

Estos personajes salvajes se ubicaron en el polo opuesto al ideal del caballero medieval que se fue configurando en las canciones de gesta, la lírica del amor cortés y otras leyendas como los ciclos artúricos, donde se estimulaba una peculiar espiritualidad caballeresca. Se dice que el concepto medieval de caballero fue una creación eclesiástica motivada por las Cruzadas para crear un código de honor para los soldados que marchaban a las guerras santas, retomando antiguos valores de la lealtad, defensa, templanza, justicia, sumados a los valores cristianos de la Fe, la generosidad, el sacrificio, la humildad. Así se elaboró poco a poco la figura arquetípica del caballero andante que predominó en la literatura y en el imaginario colectivo y contrastaba con el comportamiento real de los agentes sociales, al respecto comenta Roger Bartra, “El hombre salvaje medieval vive en un estado de

incivilidad, desamor y desdicha, y por contraste ha permitido que la silueta del hombre civilizado brille con intensidad".⁴⁷

Al final de las Cruzadas, perdida la función militar, el papel de los caballeros andantes se tornó anacrónica, incluso pasó a ser ridiculizada, en este nuevo contexto Roger Bartra señala que la realidad social generó un personaje bastante peculiar de características salvajes en los teatros populares y en los carnavales, pero ya no era amenazante sino de una personalidad caricaturesca y satírica, la función de estos juglares salvajes era la burla de las tradiciones sentimentales y cortesanas establecidas, pero su condición no era pasajera, como dice Bartra, el salvajismo como tal era su oficio.

De acuerdo a lo anterior, el carácter y la función de los hombres salvajes desarrolla un nuevo matiz, aunque a veces mostraban algunas características bestiales como la vellosidad o el rechazo a la sociabilidad producto de su forma de vida, ya no eran personajes híbridos fantásticos o mitológicos, su función era la burla y la ironía de determinados aspectos culturales que comenzaban a considerarse obsoletos.

2.4 EL SALVAJE Y LA IDENTIDAD DE OCCIDENTE MODERNO

Para Roger Bartra, de acuerdo a los criterios de estudio de su libro, los componentes míticos de la identidad occidental son tres: la separación entre naturaleza y cultura, que como hemos visto permitió elaborar la idea de la

⁴⁷ Bartra, R. *Ob. Cit.* P. 130

civilización a contraluz de la figura del hombre salvaje. La delimitación del amor como fuerza interior, en un recurso para superar la condición salvaje a la que se puede llegar, ya sea como los santos salvajes, por elección o como una forma de expiación de los pecados y crímenes, como las leyendas paganas. El tercer elemento es la secularización de los sentimientos de la culpa y sufrimiento con la consiguiente autonomización de la felicidad, producto de la propia lógica del mito donde el héroe se sumerge en las profundidades del salvajismo para salir como un hombre renovado y dotado de una identidad firme.

Desde la perspectiva de nuestro estudio, identificamos los mismos componentes que van a delimitar la cultura occidental, pero los hallamos ampliamente enriquecidos con los aportes propios del cristianismo, constituyéndose en un referente ineludible para la configuración de la identidad occidental moderna, como lo sugiere ampliamente el libro coordinado por Herbert Frey, titulado *La genealogía del cristianismo: ¿origen de Occidente?*

Generalmente relacionamos el término de Occidente con un tipo de cultura o modo de pensamiento, relativamente secular, y triunfante en la época moderna en términos sociales, políticos y económicos, que la distingue de otras culturas - consideradas periféricas, primitivas, muy localizadas, o en su defecto, en desarrollo (de occidentalización). Geográficamente la identificamos con Europa debido a su origen, pues como hemos dicho la Antigua Grecia y Roma son consideradas cuna de la civilización occidental, en el sentido de que sentaron las bases de la filosofía, la ciencia, el arte, la democracia, el derecho.

Estos principios fueron retomados y enriquecidos por los pensadores renacentistas en un momento de transformación histórica, cuando los modelos culturales medievales estaban siendo trastocados por los propios desarrollos filosóficos, científicos, económicos, y los desafíos que les impusieron sus exploraciones geográficas que los trajeron a América. Al mismo tiempo, tenemos una larga historia de la cristiandad que como hemos visto brevemente, contribuyó innegablemente a la configuración de la identidad del hombre y de la civilización occidental.⁴⁸

Hacia finales de la Edad Media, debido a los cambios sociales, culturales, políticos y económicos,⁴⁹ se generalizó un ambiente de crítica hacia las viejas costumbres establecidas, esto fue registrado en las nuevas presentaciones que adquirieron los personajes salvajes: de ser un peligro hacia la condición humana y la sociedad, pasaron a ser la burla irónica de un conjunto de conductas y valores anacrónicos, pero desempeñando la misma función, el contrapeso o el espejo para resaltar las virtudes civilizatorias emergentes.

En tal contexto, los escritores y pensadores italianos impulsaron una amplia renovación cultural reflejada en el humanismo renacentista, no se trataba sólo de un rescate de la literatura griega y romana, sino a partir de una compleja plataforma filosófica, artística y religiosa buscaban establecer los nuevos criterios que habrían de definir la nueva identidad del hombre civilizado: la *dignitate hominis*, que sólo

⁴⁸ Escribe Sofía Reding que fue la propia iglesia la que hizo la invitación a “*identificar la noción de occidente con las de cristiandad y cristianismo, en gran parte a causa de la dominación de Oriente por el Islam*”. Reding, Sofía. *El buen salvaje y el caníbal*. CCYDEL- UNAM. México. 1992. P. 102

⁴⁹ El fin de las cruzadas, la caída de Constantinopla, el cisma de la Iglesia católica, la Querrela de las Investiduras, entre otros.

habría de conquistarse a través de los *studia humanitatis*, que significaba el triunfo y la domesticación de la naturaleza salvaje por obra de la cultura moderna. La educación humanista implicaba también la transmisión de formas y modelos de vida, de manera que los estudiantes no sólo debían mostrar amor por las letras, sino también una dulzura en el hablar, nobleza en sus costumbres, refinamiento en sus modales,⁵⁰ una serie de cuestiones que aportarían distinción y elegancia a una clase social emergente: la burguesía.

El canon o conjunto de ideales y principios renacentistas son complejos y provienen de varias fuentes, siguiendo a Francisco Rico, podemos considerar por ejemplo las aportaciones filosóficas y literarias de la Antigua Grecia y Roma, pero también fuentes bíblicas, herméticas, patrísticas y neoplatónicas, enfatizando en la dimensión teológica de la cultura, desde las afirmaciones de Cicerón cuando indicaba de qué forma la razón penetra el cielo, hasta Pico Della Mirandola cuando propone como meta del hombre la *contemplatio* de la divinidad.⁵¹ Aquí tenemos sintetizados lo que consideramos los dos pilares que aportarán los criterios necesarios para la definición de la denominada cultura occidental: la filosofía o el pensamiento clásico, y el cristianismo, es decir la razón y la moral.

Hay que preguntarse en qué medida el descubrimiento de América impactó en las figuraciones del hombre salvaje europeo o si éste conservó sus características y funciones culturales tradicionales. Para Roger Bartra no hay duda, “mientras Europa colonizaba a los salvajes americanos reales, éstos a su vez colonizaron el

⁵⁰ Rico, Francisco. *Ibid.* p. 46

⁵¹ Della Mirandola, Giovanni Pico. Discurso sobre la dignidad del hombre. En Web: <http://www.revista.unam.mx/vol.11/num11/art102/art102.pdf> Fecha de consulta: 5/05/2017

mito europeo del salvaje y contribuyeron a su transformación".⁵² Sofía Reding en su libro *El buen salvaje y el caníbal*, muestra también cómo el mito del hombre salvaje fue un instrumento del pensamiento ilustrado para hacer frente a la crisis cultural provocada por el descubrimiento de América, y cómo a partir de estos complejos imaginarios, se constituirá la idea de la civilización moderna, así como la justificación de la conquista y colonización.

Veamos cómo el salvaje ayudó a Europa a restablecer su propia civilidad, tras la crisis por el inesperado encuentro con América y los americanos, así podremos comprender el proceso de occidentalización que sufrieron los habitantes del Nuevo Mundo. Las noticias sobre los nuevos descubrimientos, hicieron eco en los pensadores humanistas inmediatamente, reforzando los principios que ya defendían como la superioridad de la cultura.

De acuerdo con Francisco Rico, a este movimiento también se le debe el haber devuelto la existencia humana al devenir histórico, entendido como la diversidad de entornos y experiencias de las culturas. Esta variedad les permitió concebir la posibilidad de cambiar y corregir su propia cultura que sentían anquilosada, y que el mundo podía corregirse como se corrige un texto o un estilo. Podemos notar que se trató de una manera para repensarse a sí mismos, no para admitir la diversidad de culturas o la variedad en las formas de organizarse y desarrollarse.

Esta incipiente historicidad de corte idealista y neoplatónica, se plasmó en el renacimiento de algunos estilos como la literatura pastoril, que idealizaba la vida

⁵² Bartra, R. Ob. Cit. P. 151

simple y sencilla del campo, similar a como los autores romanos concibieron a los buenos salvajes en el inicio de la historia.

Pedro Mártir de Anglería fue uno de los primeros humanistas que reflexionó, ya inspirado por los aborígenes americanos, en torno a la figura del buen salvaje, al que valoraba como persona que daba más importancia al espíritu que a los bienes materiales, haciendo de esta figura un instrumento literario para la crítica política de su momento. Tomás Moro siguió esta misma ruta de reflexión, inspirado fuertemente por los nativos y los lugares americanos, caribeños para ser más preciso, de acuerdo con Ezequiel Martínez Estrada⁵³, para escribir su *Utopía* en 1516. La *Oratiúncula* de Juan Maldonado de 1545, es la mejor expresión de la perspectiva humanista en el manejo de las cuestiones americanas, cuando divide la historia en un antes, cuando la humanidad vivía en la ceguera y el oscurantismo, y la luz que brilló después gracias a las letras y las disciplinas, e ilustra este pensamiento con el recién descubrimiento de América,

Al llegar a las islas y al continente americano, los españoles encontraron pueblos bárbaros, caníbales que sacrificaban a los demonios. Como castigo la naturaleza les había privado de animales de carga y de labranza... desde luego, carecían de artes y buenas disciplinas. Porque es hecho constante y universal: donde han faltado las leyes y las letras, los hombres han sido salvajes y totalmente desprovistos de la verdadera condición humana.⁵⁴

Michel de Montaigne es otro pensador clave que también tenía en mente a los nativos americanos, y aunque parece que hablaba sobre ellos en su ensayo *De los*

⁵³ Martínez Estrada, Ezequiel. "El Nuevo Mundo, la isla de utopía y la isla de Cuba". En: Cuadernos Americanos. Núm. 2. Marzo-Abril. México. 1963.

⁵⁴ Rico, F. Ob. Cit. P. 181-182

caníbales, sus elementos pertenecen más a la tradición europea de los salvajes a partir de los cuales buscaba reflexionar crítica e irónicamente el perfil de su propia cultura, establecer la relatividad de los valores culturales y denunciar un salvajismo latente en el seno del mundo civilizado. Roger Bartra señala que de este modo la Europa renacentista comenzó a comprender la gran utilidad del juego de espejos que podía crearse a partir de la imagen del hombre salvaje.⁵⁵

Desde una perspectiva renacentista, naturalista, y también a la luz de las noticias de los habitantes de la recién colonizada América, el médico suizo Paracelso intentó analizar los diferentes tipos de hombres salvajes de la literatura europea. Siguiendo la tradición clásica y popular se negó a separar tajantemente al hombre de la naturaleza, llegando a considerar a los hombres salvajes como un eslabón intermedio entre las bestias y el hombre, con una existencia real y no como una invención diabólica o una fantasía de la mitología pagana.⁵⁶ Por supuesto que sus afirmaciones fueron completamente escandalosas y blasfemas, pero entre la crítica, la ironía y las actitudes científicas de buscar causas diferentes a la voluntad divina de los fenómenos y acontecimientos monstruosos o asombrosos, fue como el hombre salvaje se fue abriendo espacios teóricos y racionales dentro del pensamiento moderno. Roger Bartra afirma que

Hay que agregar que su persistencia se debe también al hecho de que el salvaje formaba parte de un lento proceso de legitimación de lo que con el tiempo se ha llamado *civilización occidental*.⁵⁷

⁵⁵ Bartra, R. Ob. Cit. P. 160

⁵⁶ Bartra, R. Ob. Cit. P. 137

⁵⁷ Bartra, R. Ob. Cit. P. 170. Las cursivas son del autor.

Así fue como los europeos llegaron a América acompañados de sus propios hombres salvajes, porque sólo de este modo podían templar -una vez más- los caracteres de su propia identidad de acuerdo a la lógica del mito, al igual que los santos y los caballeros (la cultura europea), tenía que sumergirse en la naturaleza salvaje (de América) para salir con una identidad más definida (occidental), articulada en torno a la racionalidad y al cristianismo, dos expresiones culturales, en torno a las cuales se van a articular progresivamente las diferentes facetas de Occidente. Tales fueron los sumos criterios para considerar civilizado a un pueblo.

Tanto el arcaico buen salvaje idealizado por los escritores renacentistas, como el mal salvaje, caníbal, bárbaro y vicioso, sirvieron a tales propósitos: el utópico buen salvaje se instaló histórica o cronológicamente en la sabiduría y bondad primigenias, siendo un referente necesario para evaluar constantemente los valores e ideales de la civilización, como lo hicieron Pedro Mártir, Tomás Moro, Montaigne, Rousseau; en tanto el hombre salvaje, fue la contraparte simbólica que tensaba y ponía a prueba los criterios de *una* civilización en construcción, los salvajes no fueron los indígenas nativos del Nuevo Mundo sujetos de la colonización, fue el embozo, la máscara y el pretexto que los encubrió con un ropaje que no era de ellos, para desempeñar un papel histórico y cultural como la contraparte de Occidente.

Es así como Occidente-Europa se erige como “la” cultura, y por ende, América, entonces salvaje, tenía que pasar el doble examen de admisión derivado de la modernidad, como señala Sofía Reding: cumplir con los criterios de la conversión cristiana -porque sólo se aceptaba una religión como válida-, y con los principios

filosóficos de la razón universal.⁵⁸ Sólo de este modo se justificaría el triunfo de la cultura (occidental) sobre la naturaleza salvaje (americana).

Por otro lado, el Nuevo Mundo y sus habitantes reales, terminaron extraviándose tras una compleja red de significados que sólo tenían significado dentro y para la cultura europea, confirmándose que hubo más un encubrimiento que un descubrimiento de América. No es casual que mucho tiempo después Simón Bolívar en su *Carta de Jamaica* de 1815, Fidel Castro en un discurso de 1971,⁵⁹ y muchos otros pensadores de Nuestra América sigan planteando la cuestión: ¿cuál es nuestro verdadero nombre?, ¿quiénes somos?

2.5 EL MANIQUEISMO DE LA UNIDAD Y EL OSTRACISMO

En páginas anteriores hemos mostrado que existe una relación intrínseca entre Calibán y la configuración de la cultura occidental, sin embargo, esta relación no explica por sí sola de dónde surge el afán expansionista y universalista de dicha cultura, el pretender ser la única vía verdadera para la realización de la historia humana. Las diferentes otredades salvajes a lo largo de la historia, han sido referencias ineludibles para la autorreflexión, construcción y justificación de una cultura específica, es verdad que el humanismo renacentista celebraba la superioridad de la cultura sobre la naturaleza, sin embargo, era todavía un criterio axiológico de justificación, y aunque ya incluía rasgos de conquista políticos y

⁵⁸ *Ibidem*. P. 130

⁵⁹ Cf. Fernández Retamar, Roberto. Todo Calibán. P. 36-37

económicos, habría que esperar hasta el pensamiento Ilustrado, para que se consolidaran el expansionismo político y cultural a lo largo y ancho del planeta.

Podemos afirmar que la universalización de la cultura occidental, o el inicio de la globalización, comenzó con el descubrimiento y colonización de América, sin embargo tenemos un indicio previo: el proceso denominado como la “europeización de Europa” que menciona Herbert Frey: como algunos países de origen latino y cristiano, Irlanda, España y Hungría tenían diferencias en la organización social, económica y eclesiástica, respecto a la cristiandad latina del Imperio Carolingio, no eran bien vistos por las autoridades centrales, de hecho, el propio Abad Bernardo de Claraval cuando “describió a los irlandeses en el siglo XII, destacó su *barbarie* y su *comportamiento animal*”,⁶⁰ condenándolos finalmente como paganos, aunque eran cristianos, iniciándose la expansión de unas formas culturales específicas

esta conquista de Estados periféricos de Europa, es decir, su feudalización y cristianización según el rito romano, es el propio proceso de la europeización de Europa.⁶¹

Éste proceso coincidió además con la configuración de la identidad del hombre católico, como una serie de esfuerzos en la homogeneización de la vida católica. Con la creación de la Santa Inquisición en los países Ibéricos en el siglo XV, hubo también un fuerte impulso disciplinario que fortaleció el proceso de europeización de Europa, y por extensión, la occidentalización de América, tenemos así que

En los orígenes de Occidente se encuentra, como elemento determinante de su identidad, el cristianismo, que con su pretensión de

⁶⁰ Frey, H. Ob. Cit. P. 257 ⁶¹ *Ibidem*. P. 256

⁶¹ *Ibidem*. P. 256

verdad absoluta respaldó ideológicamente el carácter totalitario de la conquista del mundo por parte de Europa.⁶²

Aquí cabe preguntarse acerca de la necesidad de alcanzar cierta homogeneización, estandarización o expansión de unos códigos culturales específicos: disciplina, normalización, uniformidad. ¿Por qué razones una cultura se ha de imponer exclusivamente sobre las demás? ¿Es sólo una cuestión de poder? ¿De intereses económicos o religiosos? Si ponemos de relieve los pilares que sostienen la cultura occidental como los hemos llamado en este trabajo: la religión y la razón, si las observamos desde enfoques diferentes, podremos encontrar algunas claves interesantes al respecto, pues ambas guardan pretensiones universales y unificadoras.

Nuestro análisis de Occidente comenzó por comprender el estigma axiológico que pesaba sobre la figura de Calibán, lo que nos condujo a su asociación con las figuras de los hombres salvajes, esta perspectiva nos permitió esclarecer las diferentes maneras como éstos han contribuido a la definición y orientación de la denominada cultura occidental, a través del mundo grecorromano y de la religión judeocristiana en el medioevo, asentándose ambas expresiones en un pensamiento básicamente dicotómico o binario, que se identifica en una distinción maniquea y absolutista entre dos opuestos: cultura y naturaleza, Bien y Mal.

El psicólogo argentino Javier Martín Camacho, en su artículo “Pensamiento dicotómico”, lo define como:

⁶² *Ibidem*. P. 17

La tendencia a clasificar las experiencias según dos categorías opuestas, todo o nada, bueno o malo, perfecto o inútil, no existen las gradaciones sino las polaridades. Se hacen juicios categóricos y se atribuyen significados extremos y absolutistas en lugar de tomar en cuenta diferentes dimensiones y aplicar pautas relativas.⁶³

Desde el punto de vista psicológico, el pensamiento binario está asociado con una mentalidad primitiva o inmadura, en la medida que aún no puede percibir o conceptualizar la realidad de una manera multidimensional, relativa, variable y reversible, es todo o nada. Esto no quiere decir, obviamente, que tal forma de pensar sea mala o patológica, simplemente ha sido una forma, bastante familiar de interpretar, conceptualizar y representar la realidad, y que claramente podemos identificar en la figura de los hombres salvajes, en el marco de la cultura occidental, o en la noción moral del desierto en la religión judeocristiana.

Pero, ¿cómo pasamos de la estructura de un pensamiento binario a la exigencia de la “Unidad”? El sociólogo francés Jean Pierre Hiernaux, en su artículo “El pensamiento binario. Aspectos semánticos, teóricos y empíricos”,⁶⁴ plantea la cuestión de si los principios de percepción o de análisis de tipo binario o dicotómico son exclusivos del pensamiento occidental o no, además de, si acaso han sido superados por los avances contemporáneos que difuminan o complejizan las disyunciones clásicas.

⁶³ Martín Camacho, Javier. “El pensamiento dicotómico”. Pág. 2. En <http://www.fundacionforo.com/pdfs/archivo34.pdf> Fecha de Consulta: 4/04/2014

⁶⁴ Hiernaux, Jean Pierre. “El pensamiento binario. Aspectos semánticos, teóricos y empíricos”. En <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num6/Hiernaux.pdf> Fecha de Consulta: 4/04/2014

Nuestro sociólogo analiza el pensamiento binario en los tres aspectos que desglosa en el título de su artículo: en el nivel semántico está la cuestión del sentido, ciertas diferencias que percibimos cotidianamente a partir de las cuales el mundo adquiere forma como blanco/negro, grande/pequeño, vida/muerte; incluso en culturas no occidentales resulta inevitable distinguir algo que es de lo que no es, disociar el *ser* del *no ser*; en este aspecto, el autor afirma que el pensamiento binario es transcultural o bien “totalmente antropológico”. Por supuesto que esto no impide que se produzcan disyunciones diferentes y originales, según las culturas, o modos de combinación y elaboración más sofisticados como “caliente/tibio/frío” o tesis/antítesis/síntesis.

De acuerdo a lo anterior, resulta ilustrativo cómo en el pensamiento griego las figuras de los hombres salvajes surgieron a partir de una previa distinción de lo que no era el ser humano, es decir el mundo natural y salvaje, una función reflejada igualmente en el significado de las mismas creaciones: buen/mal salvaje.

En cuanto al análisis del pensamiento binario en el aspecto teórico o con fines conceptuales, Jean Pierre Hiernaux señala una característica que se le atribuye al conocimiento científico: la objetividad y generalidad en el tratamiento de fenómenos fundamentales conceptuados, sin embargo, esto no excluye la cuestión de que pueda haber ciertas influencias culturales sobre las conceptualizaciones epistemológicas significativas, o sobre la arbitrariedad de éstas últimas. El problema radica cuando las conceptualizaciones binarias caen en la trampa de una convicción o de una valoración particular. Jean P. Hiernaux ejemplifica esta idea con la dicotomía sagrado/profano de Durkheim, sin duda son conceptos transculturales

que pretenden generalidad, pero que guardan una valoración particular inevitable como escribe nuestro autor, “De este modo, lo *sagrado* generaría una movilización psico-afectiva, mientras que lo *profano* sería todo lo que carece de valor movilizador”.⁶⁵

2.5.1 EL PENSAMIENTO DICOTÓMICO EN LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS

Estos mismos principios los podemos encontrar, a modo de ejemplo, en el pensamiento griego, en lo que se ha denominado como uno de sus problemas fundamentales: ante el movimiento o cambio de las cosas, había que encontrar lo que no cambia o lo que permanece tras el movimiento, esto es: el verdadero ser de las cosas. Esta será la función del *logos*, “El *logos* será el instrumento para arrancar al movimiento el ser de las cosas”.⁶⁶

Así, los primeros filósofos griegos se encontraron ante conceptos binarios como el Ser y el No ser, lo verdadero y lo falso, lo real y lo aparente, caos y orden; pero con la ayuda del *logos*, en su doble acepción: razón y lenguaje, se podrá acceder racionalmente a lo eterno, lo inmóvil, lo indivisible, y por la función ordenadora de la palabra, será definido (esto es inmovilizado y delimitado):

Definir una cosa es poner a la cosa al alcance de todos los hombres, puesto que definir es encerrar el ser de las cosas en palabras,

⁶⁵ *Ibidem*. P. 12

⁶⁶ Zea, Leopoldo. *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*. UNAM. México. 1991. P. 26

humanizarlas. La definición arranca a las cosas su peligrosidad convirtiéndolas en cotidianas.⁶⁷

Así, se encuentra cristalizado el valor del *logos* griego, el que permite distinguir y ordenar los fenómenos, pero ya con una movilización psico-afectiva subyacente, como le llama Jean P. Hiernaux, una inclinación o preferencia, que es la humanización o el entendimiento de las cosas, más allá de los cambios aparentes.

Desde la tercera perspectiva que analiza el pensamiento binario Jean P. Hiernaux, en cuanto a sus expresiones en la vida cotidiana, como principios de constitución de sentido, reconoce que “El contexto socio-histórico define evidentemente el carácter relativo y transitorio de parejas conceptuales”,⁶⁸ por ejemplo rural/urbano, izquierda/derecha, estos conceptos sólo traducen los momentos históricos de la propia vida cotidiana con la cual coevolucionan, de modo que si dejaran de ser funcionales, plantea nuestro autor: “¿acaso no surgirían nuevas dicotomías más o menos movilizadoras?”⁶⁹

Si continuamos esta línea de pensamiento por nuestra parte, podremos observar que el contexto socio-histórico de la Antigua Grecia influyó en las categorías del pensamiento binario que articularon tanto el discurso de la filosofía, la política y la identidad cultural. A modo de ilustración de lo anterior, consideremos la pregunta de Leopoldo Zea: de dónde tomaron los pensadores griegos los conceptos que necesitaban para conocer las cosas: “¿del mundo natural o del

⁶⁷ *Ibidem*. P. 30

⁶⁸ *Ibidem*, P. 15

⁶⁹ Hiernaux. J. P. Ob. Cit. P. 16

mundo social?”, sus reflexiones lo conducen a afirmar que los antiguos filósofos partieron del mundo social para aplicarlos a la naturaleza en primera instancia, observa que:

El pensamiento griego proyecta en el cosmos la visión de su orden social. El cosmos [...] no viene a ser otra cosa que un reflejo de la polis griega. El griego piensa en términos de ciudadano.⁷⁰

Como ha afirmado Jean P. Hiernaux, el contexto socio-histórico contribuye al establecimiento de conceptos binarios determinados, y el griego era sobre todo y ante todo un ciudadano. Continúa Leopoldo Zea, el filósofo “Se va a servir de conceptos *abstraídos* de la vida humana”,⁷¹ las ideas articuladoras de orden justicia, ley, que provienen del mundo social griego son proyectadas al funcionamiento cósmico, con la finalidad de que sean devueltos a modo de reflejo al mundo humano y social con pretensión de mayor validez.

Aquí es donde el *logos* filosófico demuestra su fortaleza, la razón es el único medio para acceder a aquellas verdades universales que se ocultan tras el camuflaje cambiante de la naturaleza, a la vez que sólo en la legalidad universal se puede justificar el orden social, por ello el sabio era quien debía gobernar.

Como podemos notar, a través de la distinción entre lo humano/griego/verdadero, de la naturaleza/salvaje/transitoria y falsa, la cultura griega se configuraba a sí misma, a la vez que contenía en el *Logos* los principios de la universalidad, ya sea teórica, filosófica o científica.

⁷⁰ *Ibidem*. P. 37.

⁷¹ *Ibidem*. P. 44.

Pero no serán los griegos quienes le darán el giro político y expansionista, tampoco lo hizo el Imperio Romano con estos afanes, será hasta finales de la Edad Media con la “europeización de Europa”, las Cruzadas, y principios del Renacimiento, cuando se busque en un conocimiento racional y científico, en un proceso avanzado de maduración, la justificación para la conquista explícita de toda la naturaleza salvaje.

2.5.2 EL PENSAMIENTO DICOTÓMICO EN LOS FUNDAMENTOS RELIGIOSOS DE OCCIDENTE

Hans G. Kippenberg nos recuerda que Max Weber también se preguntó sobre el origen de la llamada cultura occidental, buscando referencias en la historia de las religiones, suponiendo que allí encontraría claves y tendencias más duraderas que en los trastornos ideológicos, políticos y sociales. A través del estudio comparado de las religiones, Weber distinguió dos formas lingüísticas y culturales de concebir a Dios: la primera de carácter semítica, concibe a Dios como El Creador supraterrrenal que exige obediencia incondicional a sus Leyes y mandamientos, presente y determinante en la vida y en la historia humana; la segunda concepción predominante en India y China, donde se concibe a Dios como un ser impersonal, sólo accesible a través de la mística. A partir de esta distinción comenta Kippenberg,

Ya sólo faltaba un pequeño paso para concebir el surgimiento de la cultura occidental como un gran proceso de desmitificación del mundo, que comenzó con el monoteísmo de las religiones semíticas y a través

del helenismo originó finalmente la moderna cultura racional de Occidente.⁷²

Llegamos a un punto donde podemos observar claramente cómo se comienzan a entrelazar diversas tradiciones religiosas e intelectuales, que nos conducirán a la configuración de Occidente.

El monoteísmo es ciertamente una clave importante para la articulación de la religiosidad occidental, pero también de una cosmovisión cultural general. A través del reclamo de la adoración de un solo Dios, único, verdadero, todopoderoso, única vía para la salvación humana, se desarrollará su correlativo en una determinada organización política y social, como lo han señalado en sus trabajos Erik Peterson y Carl Schmitt,⁷³ al observar un paralelismo entre la teología cristiana y la soberanía del Estado, en cómo Dios habría puesto fin al politeísmo con la ayuda del Imperio Romano.

Es interesante cómo opera esta transición al monoteísmo en el caso de la antigua religión judía. Bernhard Lang, en su artículo “Adoración *tradicional* y *utópica* del Dios único: origen y formas básicas del monoteísmo bíblico”,⁷⁴ muestra que en sus inicios el judaísmo era un culto politeísta, del cual aún se encuentran vestigios en el Antiguo Testamento⁷⁵, con períodos especiales en los que todo el pueblo practicaba una “monolatría temporal” debido a alguna crisis.

⁷² Hans G. Kippenberg. “El monoteísmo como problema político”. En: Frey, Herbert. Ob. Cit. P. 70.

⁷³ Cf. Kippenberg, Hans. Ob. Cit. P. 70.

⁷⁴ En: Frey, Herbert. Ob. Cit. P. 47

⁷⁵ Es ilustrativo el libro de Jeremías 44: 1-24 donde no sólo llama a Yahveh Dios de los ejércitos, sino también se alude la veneración a la Reina del cielo. En Isaías 12:21, se alude a los espíritus o fieras del desierto y al macho cabrío, ideas indiscutibles del período pre-monoteísta como señala Roger Bartra.

El culto exclusivo al Dios Yahveh fue una práctica de estas características, promovida por el profeta Oseas alrededor del año 721 a. C., en medio de una crisis política y militar interna y cuando los asirios destruyeron el Estado de Israel. Hacia el año 623-609 a. C. bajo el reinado de Josías en Judá, con el Deuteronomio en mano, promovió una reforma oficial del culto tratando de establecer la adoración de sólo Yahveh. Para el año 586 a.C. Jerusalén fue destruida nuevamente, ésta vez por los babilonios, en el año 528 a.C. los mismos destruyeron el Templo de Jerusalén. Ante esta serie de dificultades, dice Bernhard Lang, no tardaría en surgir una idea: “El judaísmo desprovisto de un Estado comienza hablar de Yahveh en términos monoteístas”,⁷⁶ como se manifiesta en el Deuteronomio y en el Libro de Job, donde se comienza hablar de un único Dios verdadero, donde la Ley, entendida como mandamiento religioso, fácilmente pasa a convertirse en símil de la ley del Estado, y no sólo en términos políticos, sino como una forma de recuperar -y regular- la cohesión cultural e identitaria de toda la cultura judía, como hicieron Ezra y Nehemías durante el siglo V a.C. cuando vigilaron para que las Leyes Sagradas fueran observadas, no sólo por los padres sino por todos los miembros del pueblo de Israel, provocando lo que Hans Kippenberg llama una “cerrazón de la comunidad judía”, o utilizando un símil de la expresión de Herbert Frey: la judeización de Israel.

Quisiera llamar la atención en cómo se manifestaron dos formas culturales muy parecidas en dos pueblos cercanos histórica y geográficamente, Grecia e Israel. No pretendo señalar influencia o vínculo directo entre ambas, cuando mucho

⁷⁶ Lang, Bernhard. Ob. Cit. P. 53.

mostrar cómo en ambos, casos a partir de un pensamiento dicotómico, se configuraron los principios para la organización cultural, política e ideológica.

Así como los griegos concibieron el peligro y el error en el cambio o el devenir de la realidad, y erigieron el *logos* como herramienta para llegar al verdadero ser de las cosas, y de esta manera definieron su identidad cultural y política hacia su interior. De una manera muy parecida, antes que los griegos, los judíos al verse derrotados y diezmados por constantes derrotas y pugnas internas, como escribiera Ludwig Kölher, “La conciencia difusa de la inseguridad cósmica constituye el fundamento de la percepción hebrea del mundo”,⁷⁷ no sólo por su contexto inmediato, sino porque así también lo planteaban las Sagradas Escrituras, donde Dios entabla una lucha sin fin contra las fuerzas del caos. Este antagonismo divino se trasladó irremediabilmente a la dimensión social, la cual también debía ser regulada por la fuerza de la Ley del Estado, pero sin perder ésta su carácter religioso, y su obligatoriedad absoluta para toda la comunidad.

El monoteísmo también se sustenta en una distinción dicotómica entre un Dios Verdadero y otros dioses falsos o demonios, contra los cuales se establece una batalla eterna, su arma no será el *Logos* pero sí la Ley, por eso señala Roger Bartra que en la tradición judía, el equivalente de lo salvaje es la noción moral del Desierto en tanto que significa ausencia de Ley, es el lugar de encuentro y de batalla entre las fuerzas de bien y del mal.

⁷⁷ Cf. Lang, Bernhard. Ob. Cit. P. 57.

Además de este principio dicotómico, encontramos el que justifica o conduce a la expansión, social y política, de una forma cultural específica, que en este caso era el “culto de sólo Yahveh”, al interior de toda la comunidad: estamos ante la utilización de la Unidad axiológica para el control político y el resguardo de la identidad cultural judía.

Cuando Hans G. Kippenberg señalaba que la cultura occidental consiste en un gran proceso de “desmitificación del mundo” que comenzó con el monoteísmo, entendemos esta idea como una gran supresión de la diversidad teológica y funcional del mundo (real), para reducirla (ideológicamente) a los designios de un solo Dios. Esta tendencia desmitificadora subsistió con el gran proceso de racionalización helénico, reduciendo y descartando una diversidad de formas de explicar, comprender e interactuar con el mundo en general, pasando de una diversidad de pensamientos mitológicos a *uno* racional y científico, o al menos a su privilegio. En la preferencia por la unidad, considerada axiológicamente en el pensamiento dicotómico, subyace la idea de la diversidad y la heterogeneidad como amenazas que han de desmitificarse por las vías que establezca la unidad en cuestión: la Ley divina o la de la razón.

Es notable que la necesidad de la unidad sea un motivo central tanto en la religión judeocristiana como en el pensamiento helénico, quizá como dice Jean P. Hiernaux las conceptualizaciones del pensamiento binario “traducen los momentos históricos” de la vida cotidiana, ambos ejemplos que hemos aludido en busca de una estabilidad cultural y política.

Con estos antecedentes podemos formarnos una idea global acerca de las características fundamentales de la llamada cultura occidental que se reimpulsó durante el Renacimiento, y es con la cual ha estado en contacto el Nuevo Mundo.

Desde sus orígenes, la cultura occidental ha precisado de un referente negativo ante el cual legitimar los criterios y valores de la verdadera civilización, por lo que admite sólo una forma válida de ejercer la humanidad: por medio del ejercicio de la razón y la cultura y por medio de la fe monoteísta. Son pues dos formas o criterios para considerar lo civilizado. La experiencia de la modernidad nos ha mostrado que cultura, ciencia o religión, no están peleadas entre sí, al contrario se han tolerado e impulsado mutuamente. Otra característica fundamental de Occidente es el expansionismo, pues al haber sólo una forma válida de ser humano, ésta se ha de generalizar a todos los pueblos que por definición se consideran salvajes, inferiores o bárbaros, lo que justifica a su vez el valor de la “cultura superior”.

La cultura occidental es abiertamente antro-logo-teocéntrica, con una forma cultural específica ocupando el centro privilegiado, ya sea por el legado humanizador del *logos* griego o por la gracia de un Dios omnipotente, creador del ser humano a su propia imagen y semejanza, o por la relevancia de la acción social para el triunfo del Dios – cultura verdadero.

Bajo estos criterios se pueden comprender las diferentes expresiones bajo las cuales se ha mostrado la cultura Occidental: el colonialismo, el Renacimiento, la modernidad, el cristianismo, las cruzadas, el capitalismo, la burguesía, todas estas expresiones obedecen a una genealogía cultural que hemos tratado de analizar,

incluso el marxismo, la posmodernidad y el poscolonialismo, pese a sus notables aportes, continúan dentro de la dinámica cultural de occidente.

Ahora debemos regresar al análisis de nuestro Calibán para poder apreciar en su desenvolvimiento intelectual los aspectos de la cultura occidental que hemos presentado, ya que esta ha sido una puerta de entrada para la formulación Posoccidental de Roberto Fernández Retamar.

CAPÍTULO 3. CALIBÁN EN LOS DEBATES LATINOAMERICANOS

3.1 LA TRAYECTORIA DE CALIBÁN

Tiempo después de que Shakespeare concibiera a Calibán como un personaje teatral, otros pensadores acudieron a él como símbolo para interpretar problemas que atravesaba la sociedad en diferentes momentos. En la segunda mitad del siglo XIX las interpretaciones de Calibán estuvieron en buena medida determinadas por el ambiente intelectual, artístico y social de la época: el fuerte desarrollo industrial del siglo XIX, había transformado sustancialmente las costumbres y valores de las sociedades, orientándolas principalmente hacia el progreso económico y material.

Se gestaban las grandes urbes, las organizaciones obreras y de masas, por lo que al finalizar el siglo, esta tendencia fue concebida por muchos intelectuales y artistas como deshumanizante, una amenaza a las *nobles* expresiones culturales del arte, la religión, la moral, la estética, etc., y de su importancia para la sociedad. Este menosprecio por el cultivo espiritual y humanístico, provocó que se generara un sentimiento contrario al materialismo masificador y algunos autores acudieran a los personajes shakesperianos para dar cuenta de ello.

El sentimiento de espiritualidad, por llamarlo de alguna manera, lo podemos detectar en 1842, cuando Edgar Allan Poe publicó un breve relato titulado *La máscara de la Muerte Roja*. En este relato retoma claramente los personajes de Shakespeare, por ejemplo: Próspero era representado por el príncipe de un país

devastado por una peste denominada Muerte Roja, en alusión a la maldición que Calibán enviara originalmente a Próspero por haberlo esclavizado: “*la roja plaga caiga sobre ti*”, según escribiera Shakespeare en *La Tempestad*. De acuerdo con Luis Rebaza-Soraluz, en el relato de Poe, Próspero encarna la vieja aristocracia europea de sangre así como la creciente, nueva y americana “aristocracia de espíritu”, donde queda incluido el artista moderno, mientras que la roja plaga que amenaza y aniquila a Próspero y sus seguidores, no es más que las masas democráticas y su poder nivelador cuyos alcances fueron subestimados.⁷⁸

Para Luis Rebaza-Soraluz,

La presencia de los personajes shakespereanos de Próspero, Miranda, Ariel y Calibán en las discusiones intelectuales hispanoamericanas finiseculares está significativamente ligada tanto a la vida y obra de Poe como a la manera en que sus personajes y tramas son interpretados por los escritores y artistas occidentales de ese período.⁷⁹

La interpretación que hiciera Charles Baudelaire en 1852 sobre la vida y obra de Poe fue ampliamente difundida, lo presentó como un artista incomprendido y menospreciado por la sociedad estadounidense abocada al dinero y a los bienes materiales, de esta manera, Baudelaire establecía un sistema de correspondencias en donde el Poe-Próspero, representante de los altos valores culturales, era amenazado y destruido por la masa democrática -Muerte Roja- Calibán.⁸⁰

⁷⁸ Rebaza-Soraluz, Luis, “El espectro de Calibán recorre la Hispanoamérica del fin de siglo”, en: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XXX, No.59. Lima-Hanover, 1er. Semestre de 2004. P. 110

⁷⁹ *Ídem*.

⁸⁰ Rebaza-Soraluz, Luis. Ob. Cit. P. 113.

El poeta estadounidense Walt Whitman, aunque no simpatizaba del todo con la obra de Poe, “No me agradaba la escritura de Poe”,⁸¹ también participó de la crítica a la sociedad materialista y democrática que no dejaba lugar a las expresiones culturales, no obstante, Whitman concebía esta situación como un proceso inacabado, pues en su texto *Visitas Democráticas* de 1871, planteó que el objetivo del proceso democratizador consistía en formar una élite de pensadores que controlaran y elevaran a las masas de su vulgaridad.

Ernest Renan en su drama *Calibán. Continuación Filosófica del Drama de “La Tempestad” de William Shakespeare* de 1878, recuperó también la figura de Calibán para equipararlo con la barbarie de las masas de la Comuna de París, mientras que Próspero representaba a la aristocracia y la intelectualidad parisinas derrotadas en espera de su momento de revancha.

Esta reacción contra el materialismo y las masas democráticas, por parte de los intelectuales de la época finisecular decimonónica no fue por mero capricho o por defender un simple ideal aristocrático por parte de los artistas, pues hemos de recordar que detrás de esta inconformidad existía un problema histórico mucho más profundo, que tenía que ver con el significado y el sentido de los conceptos Civilización y Cultura para el llamado mundo Occidental, dado que era una época de crisis y transformaciones profundas de la vida social.

Terry Eagleton, en su libro *La Idea de Cultura*, señala que a finales del S. XIX el concepto de Civilización había adquirido ciertos aspectos negativos, mientras que

⁸¹ Citado por Rebaza-Soraluz, Luis. Ob. Cit. P. 113

Kultur se convirtió en etiqueta de la crítica romántica de la primera fase del capitalismo industrial, en este sentido, el término cultura tenía una significación espiritual, crítica y elevada:

El final del siglo XIX asiste al surgimiento del *Kulturpessimismus*, cuyo documento más importante quizá sea *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler, aunque también encuentra alguna resonancia inglesa en un libro de F. R. Leavis de título muy significativo: *Mass Civilisation and Minority Culture*.⁸²

3.2 CALIBÁN EN LOS DISCURSOS LATINOAMERICANOS

Es verdad que en el siglo XIX América Latina no había atravesado por un proceso de industrialización como algunos países europeos, ni había organizado una democracia como la estadounidense, sin embargo, su desarrollo histórico y sus procesos eran igualmente intensos en términos políticos, sociales, culturales y artísticos, ya que después de casi un siglo de vida política relativamente independiente, arrastraba una complicada historia de dictaduras, alzamientos, corrupción, entreguismos económicos y políticos, que los diversos países no atinaban a elaborar un proyecto de nación que cohesionara y diera sentido a sus pueblos.

Los esfuerzos por conducir a las naciones por la senda del progreso – occidental- no fueron pocos, para tales fines se acudió a una gran cantidad de corrientes intelectuales y artísticas, se pasó por los grandes ideales de la Ilustración

⁸² Eagleton, Terry. *La idea de Cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Paidós. España. 2001. P. 25.

y del Liberalismo, que contribuyeron a las gestas independentistas y a las posteriores organizaciones nacionales. El Romanticismo en América Latina puso en evidencia la necesidad de conocer nuestras circunstancias: la realidad americana y su especificidad, formulando el desafío de una segunda independencia, una emancipación mental, que apuntalara la independencia política, pero ¿hacia dónde se orientaría esta segunda independencia? Durante la segunda mitad del siglo XIX, el Positivismo –ya fuera la versión sajona o francesa- fue la corriente que mayor trascendencia tuvo en toda la región, en especial en el ámbito educativo, pues se trataba de formar hombres modernos, científicos, y progresistas, con una mentalidad distinta de la colonial.

Tras varias décadas de positivismo surgieron más problemas de los que solucionaba. En todos los países se habían formado oligarquías, las industrias estaban en manos de extranjeros, la educación era privilegio para unos pocos, los flujos inmigratorios acarrearaban nuevos conflictos, en suma, América Latina se acercaba al 1900 enfrentando un dilema, en el camino de la civilización y en el desarrollo económico se apuntaba hacia dos modelos o formas de lograrlo: Europa o Estados Unidos, quizá este último estaba mejor posicionado ante América Latina, aunque no tanto en México por el caso Santa-Anna-Gate de 1848, si bien repuntó en 1867 cuando presionó a Francia para que retirara sus tropas invasoras de México –fortaleciendo consecuentemente su Doctrina Monroe-, pero al final terminó por caer en desgracia cuando sus ambiciones expansionistas, neocolonialistas e imperialistas quedaron de manifiesto al adjudicarse en 1898 el tutorado directo de Guam, Filipinas, Puerto Rico, y de manera “indirecta” de Cuba.

Fue en el marco de esta encrucijada cuando los personajes shakesperianos llegaron a los debates latinoamericanos, cuando no sólo se buscaba un modelo apropiado para el desarrollo económico y político, sino también darle una orientación a nuestra ansiada emancipación mental, definir o re-conocer nuestra identidad cultural, dotarla de un significado que permitiera realizar finalmente los ideales de la modernidad.

Los primeros en referirse a Próspero, Ariel y Calibán en América Latina fueron el poeta colombiano José Asunción Silva –como lo destaca Luis Rebaza-Soraluz-, poco después Paul Groussac, Rubén Darío y José Enrique Rodó.

JOSÉ ASUNCIÓN SILVA

José Asunción Silva en su novela *De sobremesa*, escrita entre 1887 y 1896 (aunque publicada *post mortem* hasta 1925), expuso una idea que al parecer estaba bastante generalizada en América Latina en aquellos momentos, los calibanes eran una masa inculta -salvajes quizá-, que deambulaban amenazadoramente por todo el territorio americano. En su novela, Asunción Silva hace hablar a un médico victoriano dirigiéndose a un poeta sudamericano de la siguiente manera:

Francamente, ¿no cree usted más cómodo y más práctico vivir dirigiendo una fábrica en Inglaterra que ir a hacer ese papel de Próspero de Shakespeare, con que usted sueña, en un país de calibanes?⁸³

⁸³ Cf. por Luis Rebaza-Soraluz. Ob. Cit. P. 120.

Respecto a esta primera interpretación debemos destacar dos aspectos importantes: Asunción Silva es el primero en identificar a Calibán con los latinoamericanos, aunque de manera despectiva al calificarlos como masas incultas e ineptas para cualquier tipo de empresa, por otra parte, el Próspero que Asunción Silva tenía en mente, de acuerdo a la narración de su novela, puede interpretarse como un maestro o un agente de cultura y civilización, como en algún momento el “Próspero” shakesperiano quiso civilizar al salvaje Calibán.

RUBÉN DARÍO

Por otra parte, Rubén Darío se refirió al personaje de Calibán por primera vez en un ensayo publicado en 1893 titulado *Augusto de Armas*, para identificarlo con las masas democráticas estadounidenses, una metáfora que retomó –según sus propias palabras- del espiritista francés Joséphin Pheladan, quien había profetizado el “triumfo del materialismo”.⁸⁴

Un año después, en 1894, el nicaragüense Rubén Darío publicó el ensayo *Edgar Allan Poe: fragmento de un estudio*, donde –siguiendo el modelo que utilizara Baudelaire para estudiar la vida y obra de Poe-, opuso el espacio (latino) de una Francia espiritual y artística, al (anglosajón) de unos Estados Unidos negociantes y materialistas. En la interpretación cultural operada por Darío en estos ensayos, Calibán no representaba directamente al gobierno de Estados Unidos, sino a lo que

⁸⁴ Jáuregui, Carlos. “Calibán, icono del 98: a propósito de un artículo de Rubén Darío”, en *Revista Iberoamericana*. 184-185, Vol. LXIV (Pittsburg, Julio-Diciembre, 1998). Y en: <http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/nicaragua/dario/Jauregui.htm>.

Whitman llamaba el pueblo, o la opinión pública de Baudelaire.

En este primer momento podemos notar que, en términos generales, Darío asumió los personajes shakesperianos como lo habían hecho Poe, Whitman y Baudelaire: Calibán eran las masas democráticas y vulgares que sólo entendían de dinero y producción material, constituyendo una evidente amenaza contra los altos valores culturales y espirituales encarnados por Próspero o Ariel, de manera que los principios que se hallaban nuevamente en conflicto eran el materialismo y el espiritualismo.

PAUL GROUSSAC

Cuando Estados Unidos intervino en la lucha independentista de Cuba en 1898 con el objeto explícito⁸⁵ de sustituir el control español por el estadounidense, se desató un sentimiento anti-yanqui entre los escritores más destacados de la época. Con esto parecía resolverse de pronto la encrucijada que enfrentaba América Latina, y se modificaba, ligera pero significativamente, la manera de interpretar al personaje de Calibán.

Reaccionando inmediatamente contra la intervención norteamericana, el escritor francoargentino Paul Groussac pronunció un discurso el 2 de mayo donde aplicó el término canibalesco para designar directamente a los Estados Unidos. Por otra parte, el 20 de ése mismo mes, y en sintonía con los planteamientos de Groussac, Rubén Darío publicó en Buenos Aires su ensayo *El triunfo de Calibán*,

⁸⁵ Recordemos que en abril de ese mismo año, EU había propuesto a España comprar a Cuba... por si quedaba alguna duda.

con el objeto de condenar la injerencia estadounidense y denunciar la amenaza calibanesca que se cernía sobre una Hispanoamérica esencialmente idealista, y sobre toda la cultura *latina* en general.

Bajo los desafíos de este nuevo contexto el símbolo de Calibán adquirió un significado más preciso, ya no eran las masas en abstracto –las estadounidenses, latinoamericanas o francesas-, era la política yanqui, materialista y expansionista: en suma eran los Estados Unidos. De igual manera, la contraparte de Calibán se perfiló en torno a Hispanoamérica y la latinidad en general. No obstante, el ícono comenzó a desplazarse, pues ya no era tan evidentemente Próspero sino Ariel. Este cambio en la figura que enarbola los más altos ideales y valores de la humanidad lo va a reiterar José Enrique Rodó poco después en su famoso ensayo titulado “*Ariel*”.

A partir de estas nuevas interpretaciones podemos notar que Próspero es asumido de una manera más apegada al shakesperiano como el amo, de manera que será en torno a Ariel que se identifiquen mejor las virtudes del idealismo, el arte, la moral y lo religioso, propios del espíritu de la latinidad, aunque la interpretación de Darío se inscribe en una discusión socio-política, ésta la entiende desde la pugna: materialismo-espiritualismo.

En este punto es importante destacar que la noción de la latinidad ha sido problemática en las discusiones latinoamericanistas del siglo XX, pues en su origen, en la década de 1860 significó el traslado de un problema imperialista, lingüístico, racial y cultural al territorio americano, pues además de ser un instrumento ideológico para justificar los intereses imperialistas de la Francia napoleónica en América, al mismo tiempo sirvió de contrapeso al Panamericanismo promovido por

Estados Unidos.

Para este trabajo, no es necesario abundar en la polémica,⁸⁶ sólo anotaremos que el latinismo al cual aluden los artistas y pensadores mencionados, deja de lado las notas imperialistas y racistas para conservar sólo el carácter católico, humanista y liberal. En este sentido es como se ha entendido aquella noción y es en torno a la cual se han articulado los discursos reflexivos sobre la *identidad* cultural de los diversos países *latinoamericanos*.

En América Latina, la moneda estaba en el aire y parecía que el azar o la coyuntura favorecerían la cruz de la *latinidad*. Sin embargo, el dilema no pertenecía al orden de la casualidad, por el contrario, se requería de una alternativa –menos radical y maniquea-, pues si bien era urgente mejorar las condiciones económicas y sociales de los países, también era contar con producciones culturales y artísticas originales. En suma, parecía que resultaban ser deseables tanto los caracteres norteamericanos calibanescos como los arieles latinos, por lo que era difícil optar por un símbolo u otro de manera exclusiva para representar la identidad latinoamericana y la orientación que tomaría la anhelada emancipación mental.

JOSÉ ENRIQUE RODÓ

En el año 1900 América Latina conoció uno de sus ensayos más prominentes, *Ariel* del uruguayo José Enrique Rodó, quien desde una perspectiva más

⁸⁶ Cf., Phelan, John L. “El origen de la idea de Latinoamérica”, en: *Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana*. UNAM-CELA. No. 31. En Ardao, Arturo. *América Latina y la latinidad*. UNAM. México. 1993.

constructiva y ecuánime abordó los problemas que enfrentaba su época. En su interpretación Próspero, Ariel y Calibán, conservaron básicamente el mismo significado que les habían atribuido sus antecesores. Ariel representaba los altos valores espirituales y morales de la latinidad, Calibán simbolizaba la rudeza, la democracia homogeneizante, el materialismo y pragmatismo anglosajón, Próspero no es mencionado de manera explícita en el ensayo, pero se puede interpretar como el “viejo maestro” que pronuncia todo el discurso del ensayo, y por lo tanto, se identifique nuevamente como el portavoz de un auténtico magisterio de civilización.

Rodó, sin embargo, no enfrentó fatalmente Ariel contra Calibán –aunque tenía su favorito-, ni pugnaba por el triunfo absoluto de uno en detrimento del otro, sin duda los principios que simbolizaban eran contradictorios, pero a juicio de Rodó debían ser incluyentes en términos operativos, es decir que Calibán contribuyera a la causa de Ariel, “La obra del positivismo norteamericano servirá a la causa de Ariel, en último término”.⁸⁷ Así entendido, Rodó no estaba en contra del progreso material de nuestros pueblos, más bien cuidaba que no se redujeran los propósitos a sólo un modelo. Escribe Leopoldo Zea,

Ariel no puede ser Calibán; pero Calibán sí puede ser instrumento de Ariel. “Calibán puede servir a Ariel –dice Rodó, si Ariel sabe orientar a Calibán. Sin la conquista de cierto bienestar material es imposible, en las sociedades humanas, el reino del espíritu”.⁸⁸

La interpretación de Rodó está enraizada tanto en su contexto como en los

⁸⁷ Rodó, José Enrique. *Ariel*. Biblioteca Universal. 2003. P. 36 Web: www.biblioteca.org.ar/libros/70738.pdf

⁸⁸ Zea, Leopoldo. “Rodó y el ideal de humanista de Latinoamérica”. En: *Revista de la Universidad de México*, Vol. XXVI, No. 2, 1971 (Número dedicado a Rodó).

planteamientos de Renan, pero se encuentra aún más próximo de Whitman, cuando aborda el problema de la democracia y al tipo de sociedad a la cual se debe aspirar como destaca Rebaza-Soraluz:

Tanto el escritor Whitman como el personaje Próspero de Rodó hacen hincapié en la juventud, el futuro, una élite educadora y en los riesgos que acarrea no sólo el gobierno de la masa sino también el de una burguesía utilitarista.⁸⁹

Esta idea también se encuentra en otro pensador francés, Alfred Fouillée, quien en su momento polemizó abiertamente las ideas de Renan y seguramente eran del conocimiento de Rodó, pues para Fouillée un gobierno aristocrático tanto como uno democrático llevados al extremo, eran perniciosos.

Tratando de evitar estas reducciones, Rodó planteó su idea acerca de la colaboración de Calibán con Ariel, es decir crear una élite capaz de dirigir moralmente a las masas y donde la democracia fungiera como instrumento de una auténtica selección espiritual.

Es verdad que Rodó optó mejor por Ariel como símbolo para representar el ideal de la identidad latinoamericana pues pese a la utilidad de Calibán –como en el drama de Shakespeare-, continuaba representando la imagen expansionista de Estados Unidos, un impulso negativo, una desviación que necesitaba ser constantemente regulada y normada precisamente por la acción de Ariel. Sin embargo, esta puesta en relación introdujo una modificación sustancial, Ariel se convirtió en un ideal por realizarse, ciertamente partía de la tradición latina pero

⁸⁹ Luis Rebaza-Soraluz. Ob. Cit. P. 125.

buscaba resolverla en una concepción más completa en la cual había un espacio – limitado y regulado- para Calibán. En esta concepción del símbolo de Ariel, Rodó añadió una característica: su proyección a futuro, una característica que será retomada por Fernández Retamar para el símbolo de Calibán.

Dado el contexto en que Rodó escribió su ensayo tiende a ser interpretado como una reacción contra los Estados Unidos, incluso como un discurso anticapitalista como señala Arturo Ardao, haciendo las extensiones correspondientes;⁹⁰ es verdad que Rodó mostraba cierta antipatía por Norteamérica, Víctor Pérez Petit comentó que solían platicar sobre: “nuestra bella e idealista raza latina y esa otra adusta y utilitaria del norte”, según sus palabras, sin embargo recordemos también lo que escribió Rodó respecto de los EU: “Y por mi parte, ya veis que, aunque no les amo, les admiro”.⁹¹

Lo que ciertamente podemos suscribir sobre este aspecto es que el llamado de *Ariel* a la juventud americana, era efectivamente para prevenir la amenaza que representaba la política expansionista estadounidense, pues todo lo canibalesco resultaba condenable por sí mismo, aunque el peligro no lo veía tanto en términos militares sino culturales, como la tendencia hacia un modelo de civilización donde predominaba el materialismo y el utilitarismo. En este sentido, su ensayo significó sobre todo una reacción contra la nordomanía, es decir, el afán de imitar ciegamente al imperio norteamericano por parte de algunos intelectuales y países

⁹⁰ Ardao, Arturo. “Americanismo político en Rodó”. En: *Revista de la Universidad de México*, Vol. XXVI, No. 2, 1971.

⁹¹ Rodó, José Enrique. Ob. Cit. P. 29.

latinoamericanos que pugnaban por una América deslatinizada y más sajona.

3.3 EL *GIRO* POSITIVO DE CALIBÁN

Roberto Fernández Retamar señala que en 1928, el escritor francés Jean Guéhenno, de tendencias socialistas, volvió a establecer la identificación Calibán-Pueblo con una apreciación más positiva. Resulta interesante que desde la perspectiva socialista se haya interpretado de manera distinta por primera vez al personaje de Calibán. Aunque Guéhenno se fue desdiciendo posteriormente de sus planteamientos, quedó un antecedente significativo, pues otro de los intelectuales latinoamericanos que asumió los personajes shakesperianos de una manera muy particular, fue el marxista argentino Aníbal Ponce en su ensayo: *Humanismo burgués y humanismo proletario* publicado en 1935.

En su trabajo, Ponce confronta dos tipos de humanismos que históricamente se habían dado en Europa y Rusia respectivamente: primero el Renacentista de carácter antifeudal y en apoyo de la emergente burguesía; el segundo correspondía al humanismo marxista y su materialización en la revolución socialista de Rusia. Ponce interpreta los personajes shakesperianos desde el enfoque marxista, convirtiéndolos en símbolos de *clases sociales* en conflicto. En este sentido, Próspero se convierte en un tirano ilustrado, un gobernante déspota que no toleraba otra voluntad más que la suya, frente a él estaban las masas sufridas, la clase obrera, el proletariado, simbolizados por Calibán; por otra parte, Ariel, en tanto genio del aire, representaba al intelectual o humanista de tipo burgués sin ataduras con la vida.

En esta perspectiva no había un conflicto entre Ariel y Calibán, pues de alguna manera ambos pertenecían a la misma clase social como sirvientes de Próspero - la burguesía-. Sin embargo, para Ponce no podía haber un posible arreglo entre Ariel y Calibán, como había sugerido José Enrique Rodó, pues Ariel pertenecía a una etapa histórica agotada: el humanismo burgués, el de las élites idealistas y espiritualistas, de ahí que el capítulo donde Ponce introduce a los personajes-símbolos se titula significativamente “Ariel o la agonía de una obstinada ilusión”. En contraparte, Calibán representaba a las masas sufridas, es decir, se ubica del lado del nuevo humanismo proletario, que se caracterizaba por poner la cultura al alcance de las clases obreras –lo que antes se les había negado-, con el objeto de formar hombres completos que desarrollaran todas sus facultades de manera integral, como lo proclamaba la Revolución Rusa, apunta Ponce

La posibilidad, pues, de combinar a la sombra de la gran industria el trabajo productivo con la enseñanza general le parecía a Marx uno de los elementos más formidables para construir el hombre nuevo: es decir, un hombre “de desarrollo integral para quien las diversas funciones sociales no serían más que maneras diferentes y sucesivas de su actividad”.⁹²

Al ubicar el conflicto entre Próspero y Calibán desde la perspectiva marxista, Ponce introdujo explícitamente en la relación un problema de poder, interpretado a la luz de la lucha de clases, aunque también trasciende la problemática colonialista cuando señala la injusticia que Calibán denuncia para revelarse contra Próspero. El mismo Ponce recupera las palabras de Calibán cuando dice “*Esta isla me pertenece por Sycorax, mi madre, y tú me la has robado [...]*”, pero quizá, y paradójicamente,

⁹² Ponce, Aníbal. Humanismo burgués y humanismo proletario. Roda. México. 1976. P. 95.

los propios parámetros del marxismo no le permitieron ver la injusticia de la colonización, limitando su interpretación a la lucha de clases.⁹³

El ensayo de Aníbal Ponce no pretendía teorizar sobre la identidad cultural latinoamericana, ni mucho menos problematizar a los personajes shakesperianos, pero sus planteamientos son importantes para este estudio porque en su ensayo se adelantan dos elementos que predominarán en las interpretaciones de Próspero, Ariel y Calibán, a saber: la introducción (o mejor, puesta en evidencia) de un problema de poder político y social que subyace en la relación de estos símbolos; en segunda instancia, el vínculo de Calibán con el marxismo, una forma de superación del capitalismo, idea que será fundamental en el planteamiento de Fernández Retamar.

Para una justa valoración de los planteamientos de Aníbal Ponce, debemos tomar en cuenta su contexto, marcado por las guerras mundiales, el ascenso del nazismo, la crisis económica de 1929 y la progresiva consolidación del socialismo en la URSS. Es por ello que su trabajo aborda de manera central la pugna entre dos modelos socioculturales, uno decadente (el burgués capitalista) y otro emergente (el socialista). Al realizar este diagnóstico de la cultura y del humanismo europeo desde América Latina, Ponce estaba contribuyendo a la difusión y arraigo de las ideas socialistas en Latinoamérica.

Para mediados del siglo XX, los debates en torno a la identidad y al modelo de

⁹³ Para Retamar era necesario esperar la emergencia de los países coloniales para una nueva consideración del problema, pero a nuestro juicio el pretexto no era necesario para América Latina, pues llevábamos alrededor de un siglo de nuestras independencias y más de cuatrocientos años cuestionando el colonialismo.

desarrollo socioeconómico habían superado la encrucijada que enfrentaron a finales del siglo XIX. Leopoldo Zea afirma que el Positivismo había arraigado una forma de pensar, pero ante el descrédito de los modelos que componían la disyuntiva decimonónica los pensadores latinoamericanos volvieron su atención hacia su propia realidad, su circunstancia, para estudiarla de manera racional y científica, con el objetivo de tomar conciencia de ésta y poder definir nuestro lugar en el mundo y en la historia, en este afán de autoconocimiento se fueron incorporando las tesis marxistas, como lo señala el propio Zea,

Las filosofías de Hegel y Marx, hemos dicho, han venido a ser las filosofías en que mejor apoyo ha encontrado la filosofía latinoamericana contemporánea en sus esfuerzos por tomar conciencia de su realidad.⁹⁴

El estudio y crítica de la realidad latinoamericana para descifrar nuestras particularidades y acceder finalmente a la cultura universal mediante producciones originales, fue la divisa intelectual que predominó prácticamente todo el siglo XX, tanto en el ámbito literario, filosófico, social, político, económico. En este esfuerzo por re-conocer la realidad americana pronto se fueron revelando los problemas más profundos y dolorosos de nuestras sociedades: la exclusión social, la explotación, la marginación, el problema de la tierra, el analfabetismo, la carencia de servicios médicos, la corrupción y el entreguismo político. De manera que no fue gratuito el acogimiento de la filosofía marxista en las reflexiones latinoamericanas, pues además de ser un instrumento de estudio y comprensión de la realidad histórica de América Latina, se presentaba como un instrumento para resolver los problemas

⁹⁴ Zea, Leopoldo. *El pensamiento Latinoamericano*. Ariel. México. 1976. P. 530.

generados por el capitalismo colonizador.

3.4 EL CALIBÁN ANTILLANO

Así que mientras los intelectuales latinoamericanos concentraban su atención en los problemas de su realidad y trataban de definir su identidad a través de expresiones culturales originales, en 1950 O. Mannoni publicó en París su libro *Sicología de la Colonización*, donde ponía en relación directa el símbolo de Calibán con el problema de la colonización. A nuestro juicio, su interpretación fue el catalizador de una tendencia que se había estado perfilando tiempo atrás, nos referimos al movimiento de la Negritud que tuvo sus orígenes entre 1932 y 1934, no vamos a desarrollar aquí este complejo tema, sólo queremos señalar brevemente cómo se generó una nueva línea de interpretación sobre Calibán hacia la década de 1960, cuando un conjunto de artistas e intelectuales antillanos le dieron un significado con nuevas dimensiones.

En el primer lustro de la década de 1930, un conjunto de estudiantes negros concibieron en París la noción de Negritud, los antecedentes estuvieron en los martiniqueños Jules Monnerot, Etienne Lero y René Menil marcados por un ambiente de enfrentamiento al orden neocolonial y al racismo, posteriormente otros estudiantes como Aimé Césaire, de la Martinica, Leopold Sédar Senghor, de Senegal y Leon-Gontran Damas, de la Guyana, concibieron el término como un instrumento de toma de conciencia, de autoafirmación y reivindicación de las culturas negroafricanas y negroamericanas.

Esta preocupación por la identidad del ser negro fue cobrando fuerza conforme se iban multiplicando los movimientos nacionalistas y anticolonialistas. Cuando las potencias coloniales quedaron debilitadas tras la Segunda Guerra Mundial, se pensó que todo el sistema imperialista-capitalista se vendría abajo producto de sus propias contradicciones, y mientras éste profundizaba su crisis la opción socialista no sólo se consolidaba en la Unión Soviética sino que ganaba adeptos alrededor del mundo.

O. Mannoni desde la psicología, trató de demostrar en 1950 cómo el pueblo Malgache (Calibán) –colonizado por Francia- padecía lo que llamó el Complejo de Próspero: un conjunto de disposiciones psicológicas que lo llevaban a requerir y acatar la presencia de un Próspero-colonizador (Francia). Desde el enfoque de la Negritud, Frantz Fanon rechazó tajantemente las tesis del psicólogo francés en su libro de 1952 *Piel negra, máscaras blancas*, igualmente lo hizo Césaire en su ensayo *Discours sur le colonialisme*, publicado en 1955.

Lo acertado del texto de Mannoni fue que sirvió para poner en escena nuevamente la figura de Calibán e identificarlo abiertamente con el problema del colonialismo. En 1960 el barbadense George Lamming retomó el símbolo de Calibán en su libro *Los placeres del exilio*, identificándolo esta vez con el Caribe y sus procesos revolucionarios. En 1969 Edward Brathwaite, también de la isla de Barbados, publicó su libro de poemas *Islas*, donde uno de sus poemas estuvo dedicado a Calibán para simbolizar los procesos históricos más representativos en el Caribe y toda América. En ese mismo año, Aimé Césaire volvió al tema con la publicación de una obra de teatro emblemática titulada *Una Tempestad. Adaptación*

de *La Tempestad de Shakespeare para un teatro negro*.

En estas interpretaciones antillanas y caribeñas, Calibán ya no representaba al pueblo africano malgache, sino a través del problema del colonialismo y de la revaloración de la cultura negra, se había trasladado su significado hacia el Caribe, para representar los procesos emancipadores y sus búsquedas identitarias, dando por resultado un Calibán-negro,⁹⁵ como lo presentó Césaire en su obra *Una Tempestad [...]*, donde Calibán era un esclavo negro, Ariel un esclavo mulato y Próspero el colonizador (blanco y europeo).

Lo que interesa destacar de la obra de Césaire es una importante transfiguración del sentido del drama shakesperiano, pues si en la obra de Shakespeare se prefiguraba al hombre moderno, como señaló Roger Bartra, pues una vez cumplido sus cometidos, el Próspero shakespereano abandona su magia para vivir como un simple hombre; en cambio, el poeta y político martiniqués, muestra en su obra cómo aquél humanismo se transforma en un colonialismo, en un mecanismo de poder que envilece tanto al colonizado como al colonizador.⁹⁶ Así, al final de la adaptación cesaireana, Próspero ya no puede abandonar la isla porque había formado una *unidad –enfermiza-* con Calibán: *el colonizador no puede vivir sin el colonizado*, lo cual invierte la tesis de Mannoni al mismo tiempo que revela la lógica en la que se desarrolla el colonialismo y la explotación: una degradación

⁹⁵ Ma. Enriqueta González Padilla señala el parentesco entre el nombre de Calibán y Cauliban, un vocablo gitano que significa *negro*; aunque Shakespeare denota lo negro de su comportamiento y no sus características físicas o raciales. González Padilla. Ob. Cit. P. 25.

⁹⁶ Una tesis semejante a la que expone Albert Memmi en su libro *Retrato del Colonizado*, publicado en 1966.

constante que se reproduce y mantiene.

Esta dimensión del problema no era perceptible cuando analizamos la relación y la función del hombre salvaje respecto de los valores de la cultura, ya que en sus orígenes griegos o religiosos, se trataba de una representación mitológica y simbólica. El problema radica en cuando se intentan materializar ciertas estructuras dicotómicas del pensamiento en procesos históricos concretos, cuando los símbolos son encarnados en personas y en pueblos reales es cuando podemos percibir desde otro ángulo el proceso civilizatorio.

Ariel es un elemento importante en la variación cesaireana, aunque al final desaparece –al igual que en la obra de Shakespeare- pues la solución que ofrece Ariel representa su condición de mulato: ni violencia ni sumisión, como le dice a Calibán:

He tenido a menudo el sueño exultante de que un día, Próspero tú y yo, emprenderíamos, hermanos asociados, la construcción de un mundo maravilloso, aportando (...) en contribución las propias cualidades: paciencia, vitalidad, amor, también voluntad, y rigor.⁹⁷

En las palabras de Ariel se sugieren los ecos del discurso de Martín Luther King de 1963 “Tengo un sueño”, aunque su línea interpretativa también coincide con el símbolo de Ariel de Rodó, según se ha planteado párrafos atrás.⁹⁸ Sin embargo, que el personaje Ariel desaparezca se debe a que –a nuestro juicio- su discurso no

⁹⁷ Cf. Villagómez Rosas, Norma “Trayectoria del Calibán en el ensayo latinoamericano.” Pág. 15 Web: http://bidi.unam.mx/libroe_2007/0708716/A27.pdf Fecha de Consulta: 24/03/2017

⁹⁸ Norma Villagómez la vincula también con el “hombre nuevo” de Aníbal Ponce, aunque creo que no era en este sentido como lo entendía Ponce. Pág. 533.

tiene lugar en la lógica de la colonización, pues pretende que Próspero tome conciencia de su propia injusticia y ponga fin a ella, pero es la contradicción de la propia colonización lo que lo impide, ya que la liberación de Calibán implicaría la de Próspero, pero éste no puede liberarlo, lo necesita para autoafirmarse; aún más, el reconocimiento de la libertad de Calibán, significaría aceptar la validez de otras formas culturales, su soberanía y libre determinación, es decir, renunciar al ejercicio de poder sobre ellas, algo que ningún Próspero estaría dispuesto a hacer, ya que estaría aceptando que ha sido causante de una injusticia, dejando en crisis profunda un –su- modelo de civilización propiamente Occidental, según lo hemos analizado.

No es que Césaire rechace el ideal de Ariel, pero en la lógica real (colonialista) ve imposible su participación, de manera que, a nuestro juicio, su discurso termina disolviéndose, no de manera posmoderna, sino abriendo paso al trabajo concreto y enriquecido de Calibán, de sus luchas emancipadoras, de la revaloración de su historia y en la construcción de su identidad.

3.5 EL CONTEXTO DEL CALIBÁN DE FERNÁNDEZ RETAMAR

Para la década de 1960 el proyecto socialista tuvo un fuerte impulso con el triunfo de la Revolución cubana en 1959, como ejemplos es oportuno señalar la derrota de la agresión imperialista de EU en Playa Girón y la proclamación marxista-leninista de la Revolución en 1961.

En tal contexto se comprende que las ulteriores interpretaciones de Calibán en el Caribe hayan sido para representar los momentos históricos y revolucionarios

de esta región latinoamericana, como lo hicieron Lamming, Brathwaite, Césaire y el propio Roberto Fernández Retamar, pues para ese momento ya se había consolidado una nueva lectura que equiparaba la relación Próspero-Calibán con la colonialismo-emancipación, y que prevalece en buena medida hasta nuestros tiempos.⁹⁹

Fernández Retamar publicó un ensayo titulado *Cuba hasta Fidel* en 1969, donde ya identificaba a Calibán con la nueva cultura revolucionaria. Sin embargo, fue en su ensayo de 1971 titulado *Calibán*, donde abordó directamente el significado de este símbolo y elaboró una propuesta de interpretación más acabada. Posteriormente publicó otros ensayos relacionados directamente con este símbolo: *Calibán revisitado*, (1986), *Calibán en esta hora de Nuestra América* (1991), *Calibán quinientos años más tarde* (1992-93), y finalmente, *Adiós a Calibán* (1993), cada uno de los trabajos lo desarrolló con el objetivo de abordar y esclarecer un número significativo de problemas centrales y algunos circunstanciales que formaron parte de su ensayo de 1971.

Entre los diversos factores que influyeron en la interpretación de Calibán de Retamar, es posible señalar los problemas relativos a la denominada guerra fría cultural, pues en buena medida el ensayo *Calibán* fue una reacción a las críticas y acusaciones creados en torno a la Revolución Cubana y, posteriormente, cómo este tema se entrelazó con algunas problemáticas fundamentales del pensamiento

⁹⁹ Como señala Pablo González Casanova en sus palabras leídas en un homenaje a Roberto Fernández Retamar en la versión 16 de la Feria Internacional del Libro de Guadalajara, 2002, reproducidas por La Jornada, <http://www.jornada.unam.mx/2002/dic02/021212/05aa1cul.php?origen=index.html> Fecha de Consulta: 9/marzo/2017

latinoamericano con la figura de Calibán y con la reinterpretación propuesta por Fernández Retamar.

Hemos dicho que hasta cierto punto, Calibán fue la reacción a las estrategias y efectos negativos de la denominada guerra fría cultural, echada andar por la Agencia Central de Inteligencia (CIA) a través del Congreso por la Libertad de la Cultura (CLC), que fue un programa de la CIA para contrarrestar inicialmente la influencia del marxismo y del socialismo en la intelectualidad europea de la posguerra. Mediante la promoción de una serie de actividades culturales, como exposiciones de arte, conferencias, publicaciones, conciertos, se promovía la visión norteamericana de la cultura, entendida de manera aséptica, como pura y libre en todas sus formas, en especial de la contaminación política.¹⁰⁰ Algunas de las grandes personalidades de la ciencia y la cultura cayeron en el artificio, mediante el cual Estados Unidos buscaba promover en Europa una izquierda menos radical que la comunista, pero que fuese democrática y liberal, es decir, acorde o conveniente con sus políticas e intereses.

Unas de las primeras manifestaciones de la reorientación del CLC hacia asuntos latinoamericanos fue en 1964, cuando armaron un complot para impedir que se otorgara el Premio Nobel al poeta chileno Pablo Neruda, siguió el patrocinio de una serie de publicaciones literarias, como *Cuadernos* editada en Francia, revista que en 1966 se transformó en *Mundo Nuevo*, bajo la dirección del uruguayo Emir Rodríguez Monegal. En opinión de Fernández Retamar, las polémicas generadas

¹⁰⁰ Petras, James. "La CIA y la Guerra Fría Cultural". En: <http://www.oocities.org/ar/veaylea2002/petras/01-02ciaguerrafria.htm> Fecha de Consulta: 8/Marzo/2017

en torno a esta revista fue donde se generaron los primeros des-conciertos, des-confianzas, -y demás des-manes fraticidas-, pues el proyecto editorial de Mundo Nuevo pretendía disputar la visión del trabajo intelectual de la línea revolucionaria dentro del continente latinoamericano que se manejaba en la revista cubana Casa de las Américas.

Entre 1966 y 1967, el *New York Times* hizo públicos los financiamientos, manipulaciones e intereses ocultos de la CIA detrás del CLC y de los órganos relacionados con éste, como los museos, publicaciones, becas, sin embargo, Rodríguez Monegal no dio importancia a esas informaciones, argumentando que su papel en la revista no era político sino puramente intelectual y artístico.

De acuerdo con María Eugenia Mudrovcic,¹⁰¹ las revistas Mundo Nuevo y Casa de las Américas –que dirigía Fernández Retamar- alentaban dos nociones opuestas sobre la concepción de la cultura y la función del intelectual, la primera revista estaba en sintonía con la perspectiva norteamericana: el intelectual debía ser moderado, liberal, ecléctico y despolitizado, mientras que la segunda defendía un papel crítico, denunciante, abiertamente impugnador y militante, un modelo simbolizado por el Che, José Martí, y otros, que habían hecho suyas las causas revolucionarias tanto en la práctica como en su producción intelectual.

Estas polémicas llegaron a su nivel más álgido con el encarcelamiento en Cuba del escritor Heberto Padilla en 1971, acusado de actividades

¹⁰¹ Comentado por Néstor Kohan en “La pluma y el dólar.” Publicado en la revista electrónica *La Jiribilla*: http://www.lajiribilla.cu/2002/n74_octubre/1746_74.html Fecha de Consulta: 8/Marzo/2017

contrarrevolucionarias, lo cual provocó que varios intelectuales latinoamericanos y europeos, expresaran ácidas críticas sobre la Revolución y sus dirigentes, generando rupturas y desconfianzas sobredimensionadas por la estrategia estadounidense para dar inicio a su campaña de conversión hacia la derecha de América Latina. Si bien muchos intelectuales importantes mantuvieron su solidaridad con Cuba, el desprestigio estaba consumado y la discordia radicalizada.

En términos generales, este fue el contexto histórico y las causas circunstanciales del ensayo de Calibán, cuyo problema motriz inicial fue el de la función del intelectual y el derecho a vincular identidad latinoamericana con una tendencia revolucionaria. El abordaje de Fernández Retamar de estos asuntos lo condujo a través de los constantes problemas del pensamiento latinoamericano, trascendiendo así lo coyuntural y dando a su ensayo una proyección reflexiva más amplia.

Las críticas hacia la Revolución Cubana, provocaron que Fernández Retamar entrevistara en ellas una forma de colonialismo cultural o ideológico –que no es nuevo, ni desconocido para los pensadores latinoamericanos, que lo han venido machacando desde la época de la conquista-. El problema que reconoció nuestro autor era que cada vez que un pueblo buscaba emanciparse, los reductos colonialistas promovían cuestionamientos a la cultura, autenticidad y madurez del pueblo en cuestión, lo expresa de esta manera:

poner en duda nuestra cultura es poner en duda nuestra propia existencia [...] y por tanto estar dispuestos a tomar partido a favor de nuestra irremediable condición colonial.¹⁰²

¹⁰² Fernández Retamar. Ob. Cit. Pág. 11.

Y algo que se ha cuestionado incesantemente de la cultura latinoamericana es su falta de autenticidad, carecer de una identidad propia debido al colonialismo y al fuerte proceso de mestizaje, el cual ha sido considerado un estigma para nuestros pueblos, pues desde cierta perspectiva ya no somos aborígenes, ni europeos, ni africanos.

A partir del problema de la identidad mestiza, Retamar afianzó el símbolo de Calibán en el estudio de la realidad latinoamericana: al igual que este personaje aprendió el idioma de su colonizador para después volverlo contra él reclamando su libertad, de la misma manera, los calibanes latinoamericanos desde su condición cultural mestiza, estaban ahora utilizando el lenguaje y la cultura de los Prósperos, para luchar por su propio reconocimiento y libertad.

3.6 CALIBÁN EN EL PENSAMIENTO DE ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR

Para Fernández Retamar Calibán es un símbolo que se formó original y esencialmente a partir de elementos americanos,¹⁰³ pues además de las referencias al descubrimiento del Nuevo Mundo, el ensayo *Los Caníbales* de Montaigne y la literatura de viajes, el pensador cubano señala que el término Calibán es además

¹⁰³ Podemos agregar otros vocablos no americanos que pueden relacionarse con “Calibán”, tenemos el que menciona Ma. Enriqueta González Padilla: *Cauliban*, vocablo gitano que significa negro, y el que menciona Roger Bartra: *Calidón*, que es el bosque donde se exilia Merlín, relacionado con la figura del “ermitaño”, una figura del hombre salvaje.

un anagrama formado de Caníbal y Quarives (Caribe), dos palabras con las cuales Cristóbal Colón se refería a los aborígenes del Caribe, por lo que concluía que la isla shakesperiana de Calibán era la mitificación de una perteneciente al Nuevo Mundo y, por lo tanto: “Calibán es nuestro Caribe”.¹⁰⁴

A partir de esta filiación lingüística e histórica, de la similitud metafórica y de las interpretaciones del movimiento de la Negritud sobre Calibán, Fernández Retamar lo erigió como símbolo de la identidad cultural de América Latina, para enfatizar que se identifica más con la trayectoria emancipatoria de Calibán –y no con la colonialista de Próspero, ni con la subordinada de Ariel-. Esto nos permitiría –y obligaría- a reinterpretar nuestra historia bajo un nuevo enfoque o punto de vista calibanesco,

Asumir nuestra condición de Calibán implica repensar nuestra historia desde el otro lado, desde el “otro” protagonista. El otro protagonista de *La Tempestad* no es Ariel, sino Próspero. No hay verdadera polaridad Ariel-Calibán: ambos son siervos en manos de Próspero, el hechicero extranjero.¹⁰⁵

Esta revisión histórica que propone Retamar no es para considerarla como una larga serie de fracasos en la búsqueda de constituirnos como pueblos prósperos y desarrollados, no consiste en un simple recuento de lamentaciones o injusticias de los pobrecitos latinoamericanos, más bien, a nuestro juicio, tendría al menos tres objetivos: 1) precisar que la identidad histórica y cultural de América Latina no es la del Próspero desarrollado, ha sido otra: el Calibán desarrollante o de la resistencia;

¹⁰⁴ Fernández Retamar. Ob. Cit. P. 20-21.

¹⁰⁵ Fernández Retamar. Ob. Cit. P. 37

2) contrarrestar la perspectiva colonizadora de la historia y de la cultura en general (nordomanía la llamaba Rodó) que ha prevalecido en el discurso oficial de los Prósperos; 3) a partir de lo anterior, considerando nuestro lugar en la historia con la perspectiva que brinda la otredad, constituirse como un instrumento de análisis para descifrar las estrategias de la dominación, como de alguna manera ya lo había empezado a hacer Aníbal Ponce o Aimé Césaire, y que en nuestro trabajo lo viene a desempeñar la perspectiva posoccidental.

Con referencia a Ariel, Fernández Retamar continúa la línea interpretativa que viene de Rodó, Ponce y Césaire, que simboliza al intelectual puro, genio del aire, es por ello que Retamar vio representado en este símbolo el problema de la función del intelectual, sin embargo, Retamar no aparta o elimina a este personaje como hiciera Ponce, por el contrario, al estar subordinado a Próspero el etéreo Ariel debía tomar conciencia de su condición de clase y contribuir, desde su oficio como pensador, a la causa revolucionaria de Calibán. A la inversa de Rodó, no es materialismo de Calibán que debe sumarse a la causa idealista de Ariel sino por el contrario, poner todos los recursos intelectuales y culturales al servicio de las causas revolucionarias de Calibán.

Bajo esta concepción, Ariel es el coadyuvante de Calibán en su lucha contra la opresión de Próspero, por eso insiste Fernández Retamar que en *La Tempestad*, el personaje opuesto a Calibán es Próspero y no Ariel. Obviamente no concibe la otredad desde los parámetros que empleara Shakespeare en su drama: espiritualismo-materialismo o cultura-salvajismo; ni siquiera la polaridad civilización-barbarie, que fue la versión latinoamericana de aquellas oposiciones. Para

Fernández Retamar, la otredad consiste en el punto de vista de quienes han resistido el dominio de Próspero, lo que se debe reflejar necesariamente en una reinterpretación de la historia.

La otredad (calibanesca) de América Latina, según Retamar, comenzaría con los hombres y culturas aborígenes americanos que padecieron la conquista y la colonización, proseguiría con los independentistas y nacionalistas del siglo XIX que tomaron conciencia de la especificidad de la realidad social frente a las metrópolis coloniales, generando consecuentemente la pregunta acerca de la identidad cultural de América Latina,¹⁰⁶ y como vimos anteriormente, se tornó más apremiante para los pensadores del siglo XX, dice Retamar:

Para ser consecuentes con nuestra actitud anticolonialista, tenemos que volvernos efectivamente a los hombres nuestros que en su conducta y en su pensamiento han encarnado e iluminado esa actitud. Y en este sentido, ningún ejemplo más útil que el de Martí.¹⁰⁷

En este sentido, presenta a José Martí como un antecedente de aquella perspectiva, en tanto fue uno de los primeros pensadores en denunciar y rechazar el colonialismo bajo la forma del imperialismo estadounidense, y en identificar su pensamiento con las culturas aborígenes y con el negro, que constantemente lucharon por su emancipación, así interpreta Retamar las palabras de Martí que éste escribiera en 1884 “Se viene de padres de Valencia y de madres de Canarias, y se

¹⁰⁶ Aquí estaríamos frente a dos tipos de otredades, una de carácter enunciativa que hace referencia a actores sociales e intelectuales que se han ubicado del lado de los colonizados; la segunda es una otredad histórica.

¹⁰⁷ Fernández Retamar, Roberto. Ob. Cit. P. 40-41.

siente correr por las venas la sangre enardecida de Tamanaco y Paramaconi...”,¹⁰⁸ la sangre de estos héroes aborígenes del Caribe no era otra sino sangre de Calibán.

De este modo, asume Fernández Retamar el símbolo de Calibán haciendo una revisión crítica de la trayectoria de este personaje, desde su elaboración shakesperiana hasta su arribo a los debates latinoamericanos, con el objetivo de mostrar que su interpretación Calibán-emancipación era una consecuencia natural. Sin embargo, al identificarlo con la otredad y con la historia de la resistencia latinoamericana lo hizo aún más complejo.¹⁰⁹ Aunque no ahondó en esta nueva resignificación –pues su ensayo respondía a cuestiones de otro orden-, a nuestro juicio dejó sentados los antecedentes para una nueva lectura de Calibán, que abordaremos a continuación.

3.7 EL SURGIMIENTO DEL CALIBÁN POSOCCIDENTAL

Dada la urgencia y los motivos por los que Roberto Fernández Retamar escribió su ensayo Calibán, no precisó a qué era relativa a esa otredad calibanesca latinoamericana, sin duda era Próspero, el imperialismo estadounidense o el capitalismo colonialista en general, no obstante, en su ensayo *Calibán Revisitado*¹¹⁰

¹⁰⁸ Cf. Fernández Retamar, Roberto. Ob. Cit. P. 42

¹⁰⁹ Decimos que lo hizo más complejo porque de ser un personaje-símbolo abstracto, del materialismo o de la barbarie, incluso del colonizado, pasó a representar una región concreta, su historia, sus personajes y sus luchas.

¹¹⁰ Quienes han reflexionado en torno al símbolo de Calibán de Retamar, generalmente se limitan a lo que planteó en su ensayo *Calibán*, como si el texto agotara las problemáticas abordadas; creemos que nuestra puesta en relación de *Calibán* con este otro ensayo, *Nuestra América y Occidente*, revela la enorme complejidad que Retamar arrojó sobre Calibán y en este trabajo procuramos exponerla.

de 1986, indica en qué trabajo desarrolló esta idea con mayor precisión,

La forma como tuvo que ser escrito Calibán (...), es responsable de varios cabos sueltos en el trabajo, que dieron lugar a malentendidos. En lo sucesivo, traté de atajar esos cabos. Así, por ejemplo, la relación entre nuestra América y su vieja metrópoli colectiva me llevó a escribir “Nuestra América y Occidente [...]”.¹¹¹

Aunque en el ensayo titulado emblemáticamente *Nuestra América y Occidente*, Retamar no pretendía continuar desarrollando el símbolo de Calibán, encontramos que dio mayor profundidad y alcance a las ideas que formaban parte de su interpretación inicial, por lo que merecen ser consideradas en nuestro estudio.

Fernández Retamar planteó inicialmente que Calibán era el símbolo de la resistencia latinoamericana, y como tal se ubicaba en el lugar de la otredad, lo que implicaba hacer un ejercicio de repensar, reinterpretación y re-significación de la historia de los pueblos latinoamericanos. Desarrollando un poco más esta idea en su ensayo *Nuestra América y Occidente* sostiene que

Una tarea que debía ayudarnos a delimitar el ámbito histórico latinoamericano consiste en confrontar su realidad con la propia de otro ámbito al que hemos estado vinculados [...]: el llamado “Occidente” o “mundo occidental”.¹¹²

Así que para poder reinterpretar y delimitar el ámbito histórico de América Latina era necesario confrontarla con el Occidente moderno, lo que para nuestros propósitos sería el equivalente a Próspero. Tal confrontación no la entendemos

¹¹¹ Fernández Retamar. Ob. Cit. P. 116.

¹¹² Fernández Retamar, Roberto. *Para el perfil definitivo del hombre*. Letras Cubanas. La Habana. Cuba 1995. P. 223

como un colocarse en contra de..., en un sentido bélico, se trata más bien de cotejar, equiparar nuestras realidades latinoamericanas –nuestra otredad- con Occidente. Tal contraste nos permitiría comprender con mayor claridad el lugar de América Latina en la historia y la especificidad de su identidad cultural, al mismo tiempo que se revelarían las estrategias y mecanismos de la dominación occidental.

Fernández Retamar era consciente de las dificultades que implicaba usar el término Occidente, pero con la introducción de este concepto nos permite ampliar considerablemente el significado de Próspero, pues ya no se limita a representar la civilización o el imperialismo estadounidense, o los intereses de las masas materialistas –de acuerdo a las interpretaciones previas-, a partir de ahora lo podemos identificar clara, abierta y directamente a Próspero con Occidente y no solamente con los Estados Unidos o Europa en particular.

A partir de esta nueva lectura de Próspero, y de acuerdo a la lógica del texto *Nuestra América y Occidente*, el significado de Calibán también lo vemos trastocado, pues siendo la contraparte del Occidente capitalista, sólo podía identificarse con el marxismo, la ideología que desde el interior del mundo Occidental fue capaz de criticar y someter a juicio al capitalismo, según afirma Fernández Retamar;¹¹³ a esta propuesta y al proyecto social y político que buscaba construir, Retamar considera que

ésta no es ya una ideología occidental, sino en todo caso *posoccidental*: por ello hace posible la plena comprensión, la plena superación de Occidente, y en consecuencia dota al mundo no occidental del instrumento idóneo para entender cabalmente su difícil

¹¹³ Como de alguna manera hiciera Calibán frente a Próspero en *La Tempestad*, cuando con el lenguaje otorgado por Próspero, lo enfrenta con éste mismo instrumento de pensamiento.

realidad y sobrepasarla.¹¹⁴

Siguiendo la línea de argumentación de Fernández Retamar, Calibán estaría adoptando también un significado marxista y *Posoccidental*. De este modo llegamos a un análisis de Calibán sumamente complejo porque presenta las siguientes características: a) es *símbolo* de las luchas emancipatorias y de las expresiones culturales vinculadas con estos fines, sería también, b) un *enfoque histórico*, una *perspectiva* que se ubica desde el lugar de enunciación de la *otredad*, a partir de la cual es posible hacer explícitas las prácticas y la lógica del ejercicio de poder del Próspero opresor; en este sentido se convertirá también en c) *instrumento* de análisis y crítica de la *mismidad* de Próspero –del que sería relativa la otredad calibanesca-, por lo cual, d) estaría identificándose con el marxismo, y finalmente, de acuerdo a las características anteriores, e) asumiría un significado *Posoccidental*, en el cual ha de superar su condición de *otredad*, para ser solamente Calibán.

Arribamos a esta última concepción de Calibán sumamente compleja, porque no solo proviene de las múltiples reinterpretaciones que componen, lo que aquí hemos llamado su trayectoria: desde la elaboración shakesperiana, pasando por las interpretaciones de Baudelaire, Renan, José E. Rodó, Aníbal Ponce, Manonni, el movimiento de la Negritud y el propio Roberto Fernández Retamar, hasta la propuesta *Posoccidental* que extraemos de los planteamientos de éste último pensador. Además, podemos reconocer ahora las profundas implicaciones

¹¹⁴ Fernández Retamar. Ob. Cit. P. 244

epistemológicas y culturales que subyacen a las figuras de la otredad salvaje en la configuración de la cultura occidental.

Para la concepción de Próspero como símbolo de Occidente sólo fue posible a través de la asociación de Calibán con los procesos emancipatorios y de resistencia latinoamericanos, digamos que fue necesaria una estancia de Calibán en Nuestra América, que se hiciera latinoamericano, para que Próspero lograra alcanzar un significado que trascendiera sus expresiones particulares, como el colonialismo, el imperialismo o el capitalismo, las cuales son comprendidas dentro del concepto de Occidente como algunas de sus manifestaciones culturales particulares.

El planteamiento que extraemos de Fernández Retamar es el siguiente: para ubicar plenamente el significado de la otredad histórica de América Latina, era preciso observar primero cuál era su referente, es decir, identificar qué aparece como mismidad, pero el colonialismo, capitalismo e imperialismo, sólo habían sido expresiones, facetas o máscaras de aquella mismidad escurridiza, sin embargo, Fernández Retamar acertó al colocar sobre la mesa, y en estos momentos de los debates sobre el símbolo de Calibán, el concepto fundamental de Occidente.

Es verdad que nuestro pensador cubano asume el concepto de Occidente en términos básicamente políticos y económicos: como el capitalismo colonizador; sin embargo, más allá de esta conceptualización, lo que importa destacar es redirigir la atención hacia un aspecto fundamental para la comprensión del propio Calibán: la otredad negativa de una cultura determinada, esta fue la puerta de entrada para descifrar de una mejor manera el propio concepto de Occidente.

También es significativo que haya optado mejor por el neologismo Posoccidental, para referirse no sólo al marxismo, sino también a los caracteres que adoptaría la identidad latinoamericana una vez reinterpretada y repensada su historia desde el punto de vista de la otredad, puesto que las expresiones conocidas como *Poscapitalismo*, *Posmodernidad* o *Poscolonialismo*, aluden a elementos particulares que aún pueden ser incluidos bajo el concepto -amplio- de Occidente, ya que se mantienen bajo un enfoque fundamentalmente dicotómico-occidental, sin que éstos conceptos impliquen necesariamente una superación o trascendencia alguna.

CONCLUSIONES

La contribución de este trabajo consiste en identificar una forma diferente de interpretar el símbolo de Calibán a partir de los conceptos claves que dejó formulados Roberto Fernández Retamar: Posoccidente, Occidente, Calibán.

Hemos mostrado como el personaje de Calibán forma parte de las figuras literarias de los hombres salvajes, constituyéndose en un recurso que siempre ha estado presente en la delimitación de la cultura occidental como un referente negativo, desde sus orígenes griegos y romanos, durante la Edad Media, ayudó al cristianismo a perfilar sus propios cánones de comportamiento. En el Renacimiento y la modernidad, estas figuras de la otredad también fueron referencias constantes para los pensadores europeos que reflexionaron sobre su propia cultura, cimentándose, desde su propio punto de vista, en la cúspide del desarrollo humano.

Este juego de espejos, metáfora propuesta por Roger Bartra, es un mecanismo que identificamos a lo largo de la conformación de la cultura occidental, tanto en su fase racional, científica y filosófica, como en su dimensión religiosa o espiritual. Bajo esta óptica, la metáfora de Calibán-América Latina es bastante operativa, pues así como los salvajes fueron una invención para apuntalar una estructura social, cultural y política. Lo mismo sucedió con el Nuevo Mundo, encubierto por una red de significados culturales, raciales, religiosos, políticos, para destacar lo exitoso de la cultura occidental europea.

Teniendo en cuenta este juego de significados, que tiene relevancia dentro de la lógica occidental, Calibán-América Latina, puede cuestionar legítimamente la posición que desempeñan en este juego maniqueísta. Salir de esta lógica dicotómica se constituye en una oportunidad para el Calibán latinoamericano Posoccidental, pues ahora que conoce los mecanismos que lo mantiene en una posición permanentemente subordinada y desacreditada, no sólo tiene la libertad de reconocerse y buscar su propia identidad, pero ya no siguiendo los criterios occidentales: dicotómicos y homogéneos, como de algún modo lo han hecho los pueblos americanos, considerando a los Indios, los negros, los campesinos, como la contraparte de una cultura: nacional, homogénea y progresista (entiéndase occidental), a la que no logran ajustarse.

Metafóricamente podría decirse que Calibán ya no quiere –ni puede- seguir siendo el mismo Calibán de siempre. Cuando la figura de los salvajes era una invención fantástica y mitológica, no había problema en que contribuyeran a la delimitación de una cultura en particular, como en el caso de la antigua Grecia. Sin embargo, cuando esa función pasó a ser encarnada por personas y pueblos reales, desde las bacanales, las persecuciones religiosas, la conquista y colonización de las culturas del Nuevo Mundo, se eliminaron las características propias de todas aquellas personas, quedando reducidas a la óptica de la otredad.

Por estas razones, Calibán no puede seguir representando únicamente al esclavo, subordinado, ahora mestizo por compartir el lenguaje del colonizador, que busca liberarse de la opresión. Así, cada uno de estos conceptos mencionados:

esclavo, mestizo, libertad, opresión, mantienen a Calibán en la misma posición dentro de la lógica dicotómica occidental, prolongando la condición que denuncian.

Tampoco se trata de tirar todo el lenguaje y los instrumentos intelectuales por la borda, acusándolos de obedecer una epistemología colonialista, porque aun así seguiríamos dentro de los principios dicotómicos de Occidente, y reproduciendo el rol de los salvajes subordinados.

Nuestra filosofía y nuestras creencias más profundas están inevitablemente permeadas por un pensamiento dicotómico, es la forma como interactuamos con el mundo de manera inmediata, caliente/frío, arriba/abajo, amigo/enemigo, digamos que es parte de nuestra irremediable condición humana. Sin embargo, ello no quiere decir que no podamos desarrollar unas formas de pensamiento más heterogéneas a través de las cuales podamos configurar e integrar diferentes manifestaciones culturales.

El carácter posoccidental de Calibán consiste en generar un enfoque que nos permita darnos cuenta de las limitantes epistemológicas y culturales de Occidente, tanto para su *mismidad* como para la otredad, como ya lo había observado Aimé Césaire, cuando afirma que el humanismo se transformó en un colonialismo y en un esclavismo; en este sentido el esclavizador necesita de su esclavo, el civilizado del salvaje, Dios de los demonios. Con los análisis realizados en el presente trabajo podemos observar con mayor profundidad estas relaciones y podemos entender mejor nuestra realidad, a partir de un contraste, en relación inversa, con occidente, es decir, salirnos del espejo para abandonar esa función artificial y ficticia.

Por supuesto que tampoco se aboga por negar a Occidente, es verdad que Fernández Retamar habla de salir o trascender el mundo occidental, pero creo que desde el enfoque posoccidental se precisa esta intención: salir del pensamiento dicotómico que mantiene una red de significados condicionantes, trascender el espejo de Occidente no implica destruirlo. No podemos negar el contenido de la cultura occidental, el cristianismo, el capitalismo, el marxismo, la filosofía, la literatura, las artes, pues forman parte de nuestra historia, como Calibán no puede negar su ascendencia salvaje, se trata de generar nuevos significados, desarrollar una epistemología más amplia e integradora con una lógica diferente a occidente, de ahí lo posoccidental.

BIBLIOGRAFÍA

- Arturo** Ardao, "Americanismo político en Rodó". En: *Revista de la Universidad de México*, Vol. XXVI, No. 2, 1971.
- Ardao**, Arturo. *América Latina y la latinidad*. UNAM. México. 1993.
- Bartra**, Roger. *El salvaje en el espejo*. UNAM-ERA. 1998
- Eagleton**, Terry. *La idea de Cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Paidós. España. 2001
- Fernández Retamar**, Roberto. *Para el perfil definitivo del hombre*. Letras Cubanas. Cuba. 1995
- Fernández Retamar**, Roberto. *Todo Calibán*. Letras Cubanas. Cuba. 2000
- Frey**, Herbert. (Coord.) *La genealogía del cristianismo: ¿Origen de Occidente?* Conaculta. México. 2000
- Jáuregui**, Carlos. "Calibán, icono del 98: a propósito de un artículo de Rubén Darío", en *Revista Iberoamericana*. 184-185, Vol. LXIV (Pittsburg, Julio-Diciembre, 1998). Y: <http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/nicaragua/dario/Jauregui.htm>
- Kirk**, G. S. *El Mito*. Paidós. España. 2006.
- Martínez Estrada**, Ezequiel. "El Nuevo Mundo, la isla de utopía y la isla de Cuba". En: *Cuadernos Americanos*. Núm. 2. Marzo-Abril. México. 1963.
- Memi**, Albert. *Retrato del colonizado*. La Flor. Argentina. 1996
- Platón**. *Diálogos*. "Cratilo o del Lenguaje". Porrúa, México. 1981
- Phelan**, John L. "El origen de la idea de Latinoamérica", en: *Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana*. Ed. UNAM-CELA. No. 31.
- Ponce**, Aníbal. *Humanismo burgués y humanismo proletario*. Roda. México. 1976.

Rebaza-Soraluz, Luis, "El espectro de Calibán recorre la Hispanoamérica del fin de siglo", en: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XXX, No.59. Lima-Hanover, 1er. Semestre de 2004

Reding, Sofía. *El buen salvaje y el caníbal*. CCYDEL- UNAM. México. 1992

Rico, Francisco. *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Destino. España. 2002

Rodó, José Enrique. *Ariel*. Ed. Biblioteca Universal. 2003.
Web: www.biblioteca.org.ar/libros/70738.pdf

Shakespeare. *La Tempestad*. UNAM, Col. Nuestros Clásicos. México. 1996.

Shakespeare William. *La Tempestad*. Versión. Manuel Palazón Blasco

Viñas Piquer, David. *Historia de la Crítica Literaria*. Ariel. España. 2002

Xirau, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*. UNAM. México. 2005

Zea, Leopoldo. "Rodó y el ideal de humanista de Latinoamérica". En: *Revista de la Universidad de México*, Vol. XXVI, No. 2, 1971

Zea, Leopoldo. *El pensamiento Latinoamericano*. Ariel. México. 1976.

Zea, Leopoldo. *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*. UNAM. México. 1991

REFERENCIAS WEB

Blázquez Martínez, José María. El edicto sobre las bacanales del año 186 antes de Jesucristo. En www.cervantesvirtual.com. Fecha de Consulta: 19/01/2017

Castañeda, Jorge. "Setebos, Pigafetta y Shakespeare: breve apostilla sobre una curiosidad patagónica." En: www1.rionegro.com.ar/diario/cultural/10/28/3946.php. Fecha de consulta: 02/05/2017

- González Casanova, Pablo.** “La dialéctica de la tempestad”. Diario La Jornada.
En: <http://www.jornada.unam.mx/2002/dic02/021212/05aa1cul.php?origen=index.html> Fecha de Consulta: 9/03/2017
- Della Mirandola, Giovanni Pico.** Discurso sobre la dignidad del hombre.
En: <http://www.revista.unam.mx/vol.11/num11/art102/art102.pdf> Fecha de consulta: 5/05/2017
- Hiernaux, Jean Pierre.** “El pensamiento binario. Aspectos semánticos, teóricos y empíricos”. En <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num6/Hiernaux.pdf>
Fecha de Consulta: 4/04/2014
- Kohan, Néstor.** En “La pluma y el dólar.” Publicado en la revista electrónica *La Jiribilla*: http://www.lajiribilla.cu/2002/n74_octubre/1746_74.html Fecha de Consulta: 8/03/2017
- Martín Camacho, Javier.** “El pensamiento dicotómico”.
En <http://www.fundacionforo.com/pdfs/archivo34.pdf> Fecha de Consulta: 4/04/2014
- Petras, James.** “La CIA y la Guerra Fría Cultural”.
En: <http://www.oocities.org/ar/veaylea2002/petras/01-02ciaquerrafria.htm>
Fecha de Consulta: 8/03/2017
- Villagómez Rosas, Norma** “Trayectoria del Calibán en el ensayo latinoamericano.”
En: http://bidi.unam.mx/libroe_2007/0708716/A27.pdf Fecha de Consulta: 24/03/2017