

EL ITINERARIO SIMBÓLICO DE ARIEL Y CALIBÁN

**Sentido histórico y utopía en
el pensamiento
latinoamericano**

Gonzalo García

Gonzalo García es Antropólogo por la Universidad Austral de Chile y Magíster en Estudios Latinoamericanos por la UNSAM. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran los dos volúmenes editados junto a Sergio Caba: *Observaciones Latinoamericanas I*, Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso/Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2012 y *Observaciones Latinoamericanas II*, Editorial Cuarto Propio, Santiago de Chile, 2016. El presente texto es una presentación de su tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos: *El itinerario simbólico de Ariel y Calibán. Sentido Histórico y utopía en el pensamiento latinoamericano*, dirigida por Andrés Kozel y defendida en 2015.

Recién en mis últimos años de estudio de antropología me vi en la necesidad de preparar un documento tocante a una problemática latinoamericanista. Fue en un curso optativo a cargo del profesor Miguel Chávez en la Universidad de la Frontera, Temuco; el cual, para decirlo de manera muy rudimentaria “*me abrió el espectro*”, poniendo en evidencia mi desconocimiento de la propia tradición intelectual. Decidí entonces emprender una tesis de grado que me permitiera embestir esta severa omisión formativa; la cual podría leerse como un incipiente esfuerzo de apropiación histórica de ciertos tópicos fundamentales del pensamiento latinoamericano¹.

En los primeros ensayos de este trabajo algunos profesores y colegas me hicieron saber de su apreciación crítica en cuanto a que el estudio de las obras “clásicas” del pensamiento latinoamericano sería una tarea más propia de los estudios literarios que de la antropología propiamente dicha. Sentencia que suponía, a la vez, un criterio racional de discriminación como argumento del porqué de su ausencia en nuestros programas curriculares, a saber: tales obras no constituyen un aporte significativo al *corpus* teórico de la ciencia social.

Sin embargo, la conclusión de nuestra tesis de grado reveló que el reproche hacia la vigencia de la tradición no se sostiene bajo el argumento previamente descrito, mediante el cual se pregona su obsolescencia en nombre de una necesidad permanente de establecer el sentido de actualidad científica de la disciplina. Sus motivos más bien parecen responder a determinadas condiciones socio-históricas, en donde la adopción de las modas teóricas foráneas tiene un papel central a la hora de revestir dimensiones estatutarias dentro de la academia. Esta conclusión fue crucial y en cierto modo constituyó el principio directriz para mi trabajo posterior en la maestría.

A continuación expongo brevemente a qué me refiero con esta idea de determinadas condiciones socio-históricas a modo de una clave de lectura: *El discurso intelectual sobre América Latina no puede sustraerse a la condición de modernidad periférica*. Y esto no sólo tiene que ver con un modo de leer la trayectoria particular de fenómenos propiamente modernos en el continente, sino más bien con auscultar en qué medida la presión de la

¹ Este trabajo de tesis en principio estuvo abocado a un balance de los estudios poscoloniales en América Latina. Después de una crítica demoledora a cargo de unos de los tutores pasó a convertirse en un trabajo escrito a cuatro manos junto a Sergio Caba. El mismo fue presentado el año 2010 bajo el título: “*La huella del pensamiento poscolonial: Fanon, Said y el giro decolonial latinoamericano*”.

sociedad y su evolución histórica sobrepasa las ideas impregnando un modo de pensar característico de la periferia².

Recordemos la advertencia de Marx hacia los lectores alemanes de *El capital* (*¡A ti se refiere la historia!*), el modo de producción capitalista ha desatado un proceso histórico inevitable: “*El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro*” (2015, p. 7). De modo que Inglaterra, por entonces centro del capitalismo mundial, representa el horizonte de lo que “va más adelante”. No obstante, uno de los *gestos primordiales* del latinoamericanismo implica una estimación crítica del curso dominante de la modernidad a través de la cual la percepción de atraso o *desajuste* no resulta en el afán mimético por alcanzar el nivel de desarrollo de los países más avanzados de Occidente, sino precisamente la posibilidad de construir una alternativa asentada en un ejercicio de valorización positiva de la experiencia histórico-cultural latinoamericana³.

Al examinar el *Itinerario simbólico de Ariel y Caliban* intento dar cuenta de cómo este *gesto primordial* toma forma en la obra de Rodó y Fernández Retamar. No sin antes vernos en la necesidad de esclarecer un par de cuestiones previas.

El *primer capítulo* está dedicado a la definición del objeto. En el mismo, titulado *La conjetura historicista*, está dedicado a desarrollar dos puntos. Primero, a describir los ciertos rasgos que históricamente ha generado el discurso intelectual latinoamericano dando cuenta de un modo de filosofar heterodoxo en comparación al canon de la filosofía europeo-occidental, y que no por carecer de una elocuencia sistemática correspondería a un filosofar de segunda. En el segundo punto introducimos una conceptualización pertinente a la primacía que adopta la problemática de la identidad cultural en América Latina.

Al asumir como punto de partida el hecho de que pensar consiste en adquirir “*conciencia plena de los espectáculos de las circunstancias*” (Gaos, 2008) estamos afirmando una problemática de continuidad de la tradición, digamos, a lo logrado con plenitud simplemente porque hemos pensado con “cabeza propia” o porque hemos hecho filosofía “sin más” (Zea, 1989). Independientemente de las variaciones entre las distintas perspectivas, la continuidad de esta tradición está descrita en sus rasgos estéticos, políticos y pedagógicos. El pensamiento latinoamericano es político en amplio sentido en tanto

² Siguiendo de manera un tanto distendida las tesis de Devés (2012), puede decirse que el comportamiento histórico del pensamiento en la periferia es indisociable de las circunstancias histórico-estructurales en las que se encuentra envuelto.

³ Vale decir que el latinoamericanismo –como tradición ideológico-cultural– corresponde a una parte o subconjunto del pensamiento latinoamericano cuya especificidad tiende a resumirse en la noción de “*dialectización crítica de la experiencia dominante de la modernidad*” (Kozel, 2012; Kozel-González, 2013).

propósito declarado de transformación de la sociedad; pedagógico ya que lo político no puede pasar por alto la instrucción pública del actor o agente socio-histórico idóneo para llevar adelante su cometido; y estético, referido a las cualidades argumentativas que el discurso intelectual emplea para persuadir.

En segundo lugar la pregunta por la originalidad y especificidad cultural del continente fue definida como la problemática central del *itinerario*. Puesto que no puede esbozarse el proyecto de un futuro mejor y de lo que habría que transformar para conseguirlo sin hacerse de una imagen orientadora del pasado. Establecer este vínculo es fundamental, ciertamente porque la manera en que los intelectuales legitiman y anteponen sus puntos de vista es a través de una idea de presunta originalidad –como si el pensamiento estuviera enraizado en la auténtica identidad latinoamericana. Es importante notar que la idea de lo que somos cumple la función de proyectar la imaginación fuera del orden social vigente. De ahí nuestro interés por fijar una genealogía en el discurso del patriotismo criollo de la emancipación, entendiendo que cuando Viscaro y Guzmán (cf. Gutiérrez, 2007) proclama a fines del XVIII la unidad de los españoles-americanos a su vez apunta a lo que debe preservarse pero con claros objetivos políticos que ponen en cuestión la realidad existente y, por ende, demandan su transformación.

En el *segundo capítulo* la cuestión nacional cobró especial importancia. Pensar en términos de nación o “comunidades políticas imaginadas” –a lo Anderson (1997)- exige unidad en doble sentido: la del Estado soberano concerniente a un territorio y, segundo, por el hecho de que los miembros de la comunidad presuponen una identidad de origen en común. El concepto de nación comporta así una acepción política y cultural que debe resolverse pese a que sólo con cumplir lo primero –por ejemplo, a través de una política estatal de centralización, capaz unificar y uniformar la sociedad y el territorio- basta para edificar naciones donde no existen.

Sobre el fracaso político de la nación latinoamericana (Abelardo Ramos, 2011) –es decir: la historia acontecida de la balcanización de la Patria Grande- describimos el intento encabezado por San Martín y Belgrano de establecer un régimen monárquico constitucional que habría de institucionalizar la utopía unitaria. En cuando al fracaso cultural, el intento por fundamentar la identidad nacional a partir de una filiación primordial remitida a la dinastía incaica y su descendencia (Díaz-Caballero, 2005). Tal vez la hipótesis de *nación inconclusa* es la que mejor nos puede explicar cómo las circunstancias históricas demandan un compromiso político en los intelectuales. La vocación patriótica (o política) de los

intelectuales latinoamericanos no constituiría un producto arbitrario, es la necesidad de dar una respuesta afirmativa que nace de la crítica hacia una realidad que en principio no puede aceptarse y que luego se presenta permanentemente como un proyecto inconcluso.

En el *tercer capítulo* nos dedicamos a mostrar cómo la noción de la *latinidad* de América Latina (Ardao, 1993) cumple la función de reedificar la utopía unitaria a la vez que entraña una estimación crítica del curso dominante de la modernidad. Esto fue siendo leído o como una narrativa de auto-legitimación nacional que vuelve a atribuir a los pueblos del Sur, en virtud de una presunta singularidad cultural, una determinada misión para desempeñar en la historia. Por una parte, en su proclama pronunciada en París en 1856, Bilbao (2002) comienza esclareciendo el contenido concreto de esta misión en tanto reivindicación de los ideales de la Independencia; o dicho de manera más precisa: en tanto *salvación* de la iniciativa de convertir América (del Sur) en el lugar de la realización de la República. Por otra, se trata de salvar justamente la utopía desmoronada en los centros modernos, ya sea por la regresión absolutista en la que había recaído Francia, o por el curso del progreso seguido por los Estados Unidos. Con todo, para Bilbao está en juego la posibilidad de desplegar en la historia un potencial creador propio de “nuestra raza” cuya única posibilidad de desarrollo depende de la unidad de la nación latinoamericana.

La atribución de utopía tiene así su horizonte, pues la continuidad de las utopías heredadas de Europa está en manos de América. Tal es el ejemplo de los Estados Unidos y una de las razones más fuertes de su avance frente al Sur como prolongación de la modernidad. Bien lo recuerda Bilbao: “*Ya resuena por el mundo ese nombre de los Estados-Unidos, contemporáneo de nosotros y que tan atrás nos ha dejado*” (2002, 152). No obstante, la superioridad del Norte se presenta como algo parcial en virtud del desequilibrio de fuerzas que la impulsa. El espíritu del progreso norteamericano –más allá de sus elaboraciones dignas de asimilar– responde al individualismo, al afán de poder y a la riqueza material, en consecuencia desdeña lo social, la justicia y lo bello, valores morales que caracterizarían a los republicanos del Sur. En ese contexto, América Latina, pese a quedar atrás, inclina la balanza de la civilización a su favor y asume el papel de garante de la cultura humanista que, según Bilbao, constituye la personalidad perdida en Europa y Estados Unidos.

He aquí los límites del discurso latinoamericanista de la segunda mitad del siglo XIX: el nuestro sería el continente que habría nacido para recrear por sí mismo lo mejor que nos ha legado la civilización occidental. En el fondo aparece Grecia y la idea de una cultura latinoamericana restauradora de los viejos ideales del mundo clásico. De este modo,

Bilbao deja abierta la puerta que luego retomará Rodó y, asimismo, en su proclama quedan expuestos los límites del latinoamericanismo como un proyecto concerniente a la élite criolla. Para *Caliban* no puede haber “verdadera libertad” ni autoafirmación de la propia identidad sin los oprimidos y la realización de sus proyectos históricos –para lo cual se vuelve necesario cambiar el símbolo o metáfora del continente.

Reparemos en la primera escena que nos presenta Rodó en *Ariel* [1900]. Próspero, profesor de la juventud americana, inicia su sermón de despedida enseñando la presencia escultórica de Ariel en la sala de estudios. Esta evocación no es casual, la escultura es la representación de la permanencia en el sentido griego clásico; la forma esencial que se convierte en modelo para todo lo demás que designa. Tal es la figura central del ensayo esbozada en las primeras páginas, la cual se traduce en un intento de fijar los principios que pondrán en acción el “*programa propio*” para el porvenir de América Latina. Visto así, Ariel funge como ideal y no como destino para la sociedad. Describe un viaje permanente y no una meta que deba ser alcanzada. Por ello, Rodó hace hincapié en la idea de un esfuerzo de creación colectiva y advierte de los peligros del embelesamiento con el modelo del Norte o *nordomanía*.

La juventud, en ese sentido, no constituye una vanguardia social por excelencia que contiene en sí todos los elementos necesarios para su expresión histórica⁴, sino una especie de *estado interior* que únicamente puede revelarse por medio de la contemplación reflexiva. En otras palabras, la apelación pedagógica no tiene que ver con una condición etaria preestablecida, sino con la posibilidad de activar una experiencia común en la comunidad. La juventud versa sobre una condición cultural vigente en la medida de “*la aparición de generaciones humanas que devuelvan a la vida un sentido ideal*” (1963, 37). Pero ¿qué simboliza este sentido ideal?:

“Ariel, genio del aire, representa, en el simbolismo de la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, —el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida” (Rodó, 1963, 26).

Retengamos estas palabras: “*el término ideal a que asciende la selección humana*”. Pues bien, el esfuerzo de creación colectiva no empieza de cero, más bien consiste en un acto de recreación enraizado en una época pretérita idealizada. Por ejemplo, en el cuarto apartado

⁴ Esto a propósito de la lectura que sugieren autores como González (2002).

del libro Rodó defiende la tesis de una minoría que habría de asumir el papel de vanguardia movilizadora del conjunto de la sociedad. Su necesidad está planteada ya que el porvenir anunciado en Ariel precisa de la fuerza de un grupo que a la luz de los desafíos de las circunstancias históricas sería capaz de trascender el propio contexto. Lo importante es cómo esta minoría reclama para sí su posición de dominio social, es decir, bajo qué criterios demanda su condición de élite. En ese contexto, Rodó piensa en una especie de *“aristarquia de la moralidad y la cultura”* fundada en la selección espiritual de los individuos más aptos y mejores. Así, argumenta a favor de un orden social jerárquico cuya legitimidad habría de descansar en la igualdad de todos en el punto de partida para de ahí eventualmente devenir en la “desigualdad justificada”. Aquí el rol de la educación es clave, el de una educación pública que ha de asegurar la igualdad de derechos y posibilidades de perfeccionamiento para todos los miembros del grupo social y, sobre todo, un principio formativo y de selección basado en las “legítimas superioridades humanas”. Superioridades que implicarían la consagración de verdaderas élites, al excluir en el proceso de su ascenso social cualquier elemento de arbitrariedad (como en el caso de una casta oligárquica encargada de perpetuar sus intereses y posiciones de privilegio). De tal modo la imagen de la antigüedad clásica se instala como principio y horizonte:

“Del espíritu del cristianismo nace, efectivamente, el sentimiento de igualdad, viciado por cierto ascético menosprecio de la selección espiritual y la cultura. De la herencia de las civilizaciones clásicas, nacen el sentido del orden, de la jerarquía y el respeto religioso del genio, viciados por cierto aristocrático desdén de los humildes y los débiles” (Rodó, 1963, p. 93).

El intento de establecer igualdad al mismo tiempo que la primacía de una aristocracia dirigente responde a la necesidad de superar los vicios del progreso norteamericano que por calibanesco enaltece una democracia “mal entendida”, centrada exclusivamente en la consecución de fines utilitarios y en la igualdad de lo mediocre. El problema se agudiza en la medida de lo que la civilización pierde con el avance del utilitarismo: los valores espirituales en favor del progreso material. Se extrapola el modelo de democracia que el impulso calibanesco realiza, el de la mera propagación del bienestar material hacia las mayorías, para enfatizar la preferencia de Ariel que no es cosa que la búsqueda de una democracia capaz de establecer la superioridad efectiva de unos pocos. Con ello la crítica hacia la hegemonía de Estados Unidos enfatiza la carencia de un ideal de cultura. Lo cual, no por último, sólo puede garantizar una democracia de masas anónimas, no así la preeminencia de minorías ejemplares que, bajo la guía de ciertas virtudes

adquiridas, estarían legítimamente habilitadas para el ejercicio del dominio social. Volvamos entonces a la representación escultórica. La carencia de un ideal de cultura recaería en la ausencia de una concepción profunda de la naturaleza humana y, por ende, de su correcta dirección espiritual. Nuevamente emerge el testimonio de Grecia y la comprensión del hombre característica de la cultura helénica. *“Atenas –dice Rodó- supo engrandecer a la vez el sentido de lo ideal y de lo real, la razón y el instinto, las fuerzas del espíritu y las del cuerpo”* (1963, p. 47). En forma paradigmática, se trata de la unidad que Ariel y Calibán simbolizan en términos antropológicos, de las propiedades del alma y del cuerpo respectivamente.

Oposición que puede llevarse a otros niveles; la regla del progreso calibanesco sería la de un progreso de lo *externo*, de las cosas que cobran vigencia únicamente en función de su utilidad inmediata, al contrario el bronce de alas desplegadas de Ariel simboliza la permanencia de lo imperecedero de la historia, la tradición o el *“vínculo sagrado que –para Rodó- nos une [a los latinoamericanos] a inmortales páginas de la historia, confiando a nuestro honor su continuación en lo futuro”* (1963, 100).

De lo anterior se desprende que la cualidad más relevante que inspira cierta admiración en la experiencia norteamericana de modernidad es la de sus éxitos materiales. Sin embargo, éstos valen únicamente como antecedente para habilitar una vocación superior, por cierto, conducente a la educación del espíritu o bien de las virtudes del hombre que Ariel representa. *“Sin el brazo que nivela y construye, no tendría paz el que sirve de apoyo a la noble frente que piensa. Sin la conquista del bienestar material, es imposible en las sociedades humanas el reino del espíritu”* (1963, 131). En otras palabras, la superioridad del Norte enseña algo digno de tomar en cuenta, pero sólo en tanto medio para otros fines. El problema del modelo de Estados Unidos radica en haber proclamado sus fines en la pura realización del reino de lo utilitario; vocación de pueblo cíclope que en todo caso tendría un correlato cultural. Pregunta el uruguayo con evidente escepticismo, *“¿es en ella [en la sociedad norteamericana] donde hemos de señalar la más aproximada imagen de nuestra «ciudad perfecta»?”* (1963, 107). La respuesta es no. Dentro del cuadro histórico de la civilización Estados Unidos aparece como un enano pretensioso parado sobre sí mismo, ¿qué otra cosa puede significar el triunfo de la cultura de la finalidad inmediata en comparación a *“treinta siglos de evolución presididos por la dignidad del espíritu clásico y del espíritu cristiano”* sino un ejemplo deteriorado de civilización? El registro de la antigüedad clásica no tiene comparación frente a los logros que el progreso norteamericano exhibe en el breve transcurrir de la modernidad. Y es a partir del testimonio de ella y la posibilidad de su continuidad que nuestro continente debe reconocer la comunidad histórica y de destino a la que pertenece.

Ariel y Calibán, pues, no equivalen al contraste cultural entre el Norte material y el Sur espiritual de América. Su diferencia más bien alude a distintos énfasis presentes en la naturaleza humana y en la sociedad. El objetivo principal de Rodó –siguiendo la lectura de Ardao (1968)- concierne a combatir los rasgos utilitarios de la modernidad cuyo mejor ejemplo está reflejado en la sociedad norteamericana. De ahí la advertencia puesta al afán de imitación irreflexiva o *nordomanía* que interesa a ciertos miembros de la “élite” intelectual, política y económica de nuestro continente: “*renunciemos a ver el tipo de civilización ejemplar (...) donde sólo existe un boceto tosco y enorme*” (1963, 125). Porque al cabo consentir la simple imitación implicaría abandonar tanto la originalidad cultural de los pueblos que hacen parte de la nación latinoamericana –traicionando esa “*dualidad original de su constitución*” que nos sitúa en la historia- en pro de un modelo ajeno como, y peor aún, la comunidad de principios e ideales que han de orientar nuestro porvenir. Mientras que Calibán proporciona el símbolo de los vicios que América Latina debería evitar; Ariel, en cambio, indica el potencial de la “herencia de raza” que preservar.

El caso del *Caliban* [1971] de Fernández Retamar es radicalmente distinto. En este ensayo la imagen del esclavo de *La Tempestad* (2005) es reivindicada como símbolo de las generaciones vencidas por Próspero y sus herederos, arquetipo del invasor/colonizador europeo y de su continuidad en la clase hegemónica que entró a ocupar su lugar en el ejercicio del dominio social. Calibán –según el cubano- es “*la metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad*” y, en consecuencia, de lo que la misma exige en tanto “verdadera libertad” (léase como la lucha descolonizadora). La primera escena del ensayo es una pregunta: “*¿existe una cultura latinoamericana?*”. Si para Rodó la posibilidad de una auténtica identidad cultural latinoamericana pasa por retomar el *continuum* de la civilización legado por Europa, en Fernández Retamar ésta se halla en la persistencia de un pasado en ruinas por redimir⁵. El cuadro de la historia que presenta Calibán –tal y cual como aparece en el drama de Shakespeare: Calibán, “*esclavo salvaje y deforme*”, descendiente de los habitantes originarios de la isla que ahora controla Próspero- se remonta a los “*ancestros muertos y*

⁵ Que por lo demás en su propio descubrimiento no puede abandonar la lengua impuesta por el colonizador. Fernández Retamar pone especial énfasis en el origen mismo de la expresión “Caliban” como un derivado de la designación de los conquistadores europeos a los indígenas *caribes*. En el imaginario del *conquistador* “*el caribe, por su parte, dará el canibal, el antropófago, el hombre bestial situado irremediabilmente al margen de la civilización, y a quien es menester combatir a sangre y fuego*” (2004, 11). El Canibalismo, en ese sentido, se asume como la denominación que los primeros europeos le dieron a los habitantes originarios del Caribe. Y frente a esta imposibilidad de rehuir de la cultura extranjera, incluso para descubrirse a sí mismo, comenta el autor: “*Al proponer a Caliban como nuestro símbolo, me doy cuenta de que tampoco es enteramente nuestro, también es una elaboración extraña, aunque esta vez lo sea a partir de nuestras concretas realidades*” (2004, 30).

esclavizados” por Próspero, quienes además ofrecieron las primeras resistencias históricas al colonizador. También exhorta un origen común que pone en relación los aportes de las culturas originarias y las tradiciones afrodescendientes con el mundo criollo, todo en cuanto pretende resumirse en la célebre expresión de Martí “nuestra América”. Tal vendría a ser la expresión más adecuada para dar cuenta de la auténtica cultura latinoamericana –y de “nuestra Grecia” diría Martí– siempre en función de lo que como proyecto compromete para las generaciones presentes y venideras.

“La cultura gestada por el pueblo mestizo, esos descendientes de indios, de negros y de europeos que supieron capitanear Bolívar y Artigas; la cultura de las clases explotadas, la pequeña burguesía radical de José Martí, el campesinado pobre de Emiliano Zapata, la clase obrera de Luis Emilio Recabarren y Jesús Menéndez; la cultura de «las masas hambrientas de indios, de campesinos sin tierra, de obreros explotados» de que habla la Segunda Declaración de La Habana (1962), «de los intelectuales honestos y brillantes que tanto abundan en nuestras sufridas tierras de América Latina», la cultura de ese *pueblo* que ahora integra «una familia de doscientos millones de hermanos» y «ha dicho: ¡Basta!, y ha echado a andar» (2004, p. 41).

Aquí hay un paralelismo entre la obra de Shakespeare y la historia de América. Por ello, la alusión a los personajes y situaciones del drama es literal en cada caso. Primero, la de un pasado oprimido que exige derechos negados por el invasor extranjero; indios, esclavos africanos, mestizos y criollos como parte de una sola identidad de origen y experiencia histórica. Luego será el acto maldecir (con “la roja plaga”) al poder opresor el que constituya el punto de partida para afirmar la existencia de Calibán como existencia de la propia cultura. El caso es que en su mal-decir, Calibán hace uso de la lengua impuesta por Próspero pero en función de sus propios e ineludibles intereses, ya no en el contexto original para la que fue enseñada –el de una relación de pura dominación–, sino precisamente como instrumento para iniciar su propia liberación. Por tanto, podríamos decir que la metáfora de Calibán supone el registro de una memoria viva que en su apropiación constituye al actor o agente socio-histórico pertinente en relación a la auténtica identidad latinoamericana. Corresponde al lugar desde donde se posicionan los intelectuales y héroes de la liberación.

Dentro de estos últimos la figura de Martí prevalece como la de un intelectual identificado con lo “*verdaderamente americano*” –en el sentido de lo que la interpretación calibanesca de la cultura establece– y sus proyectos históricos. Vuelve a sostenerse la idea de cierta minoría movilizadora del conjunto de la sociedad pero con un ineludible énfasis sobre el tipo de iniciativa que ésta debe encabezar. En definitiva, la proyección utópica apunta a romper el *continuum* de las formas de dominación (militar, económica, política,

cultural e ideológica) derivadas de los centros modernos —o “colonizadores” como prefiere llamarlos Fernández Retamar- y sus dispositivos locales de poder (cuya gestión está en manos de una clase hegemónica formada hace más de un siglo). Ruptura a través de la cual la lucha en favor de los oprimidos subvierte el orden vigente y abre el camino hacia auténticas experiencias revolucionarias. Tal sería la causa que llama adelante Calibán, que por cierto no deja de ser un ideal contrafáctico. “Somos un pueblo en el que conviven, sin fusionarse aún, sin entenderse todavía, indígenas y conquistadores” (2004, 86); este diagnóstico de la República peruana, a cargo de Mariátegui, ayuda a ejemplificar lo dicho. Quiere decir de la incapacidad histórica de los criollos en el haber creado un Estado sin nación. Minoría que lideró la gesta emancipadora, que supo “*echar a andar*” la historia poniendo a todo un “*pueblo en armas*”, y que luego se erigió como sucesora de los dominadores bajo la tutela del orden neocolonial. La gestión de los Estados naciones latinoamericanos, monopolizada por los criollos, habría fundado de este modo una escisión interna que perpetuo la exclusión de las clases populares.

Al pensar desde el lugar de los oprimidos se pone en cuestión toda conquista histórica en cuanto todavía signifique la exclusión de una parte de la sociedad; asimismo se hacen visibles las tareas en cuestión para alcanzar la utopía de un futuro mejor. Para Fernández Retamar: “*nuestra cultura es -y sólo puede ser- hija de la revolución*” (2004, 67).

El testimonio de la experiencia cubana, en ese caso, alude a la creación de una realidad presente capaz de reconocerse plenamente emplazada en la figura de Calibán — como si a través de la apropiación de todo lo que él representa se hallase la fuerza para transformar la sociedad. La causa revolucionaria asume así su cita con la historia: Tupac Amaru, la independencia de Haití, la emancipación nacional a inicios del siglo XIX, entre otras. Y vale insistir: se trata de redimir las ruinas de un pasado vivo que vuelve a encender la esperanza revolucionaria.

“Es precisamente el hombre —pregona Fidel Castro en sus Palabras a los intelectuales [1961]-, el semejante, la redención de sus semejantes, lo que constituye el objetivo de los revolucionarios. Si a los revolucionarios nos preguntan qué es lo que más nos importa, nosotros diremos: el pueblo y siempre el pueblo. El pueblo en su sentido real, es decir, esa mayoría del pueblo que ha tenido que vivir en la explotación y en el olvido más cruel. Nuestra preocupación fundamental serán siempre las grandes mayorías del pueblo, es decir las clases oprimidas y explotadas del pueblo” (citado en Fernández Retamar, 2004, 76).

A modo de *conclusión*, *sentido histórico* y *utopía* reflejan una línea argumental que permite leer el *itinerario simbólico* en términos de una continuidad problemática en el pensamiento latinoamericano. Por sentido histórico, la pregunta por la identidad cultural;

por utopía, entendiendo que el hecho de situar a América Latina en cierto devenir implica proyectar la historia hacia lo que en adelante nosotros (los latinoamericanos) debemos realizar. Este vínculo termina presentándose como una especie de estrategia de legitimación entre los intelectuales, *i.e.*, supone ubicarse en la “auténtica identidad” y, con ello, asimismo, el impulso de un pensamiento pertinente con la realidad y sus desafíos históricos. En el caso de *Ariel*, discurre sobre un pasado glorioso que debe ser recreado en la nación latinoamericana; para *Caliban*, esta nación sólo puede existir a partir del acto de rebelión contra los opresores. Lo que implica tal vez la diferencia más relevante de ambos ensayos. El influjo cultural que reclama Rodó no deja de ser parte de una representación de la historia basada en una idea de progreso continuo e inacabado que habría desembarcado con el arribo de Próspero en la isla de Calibán. Dicho pasado glorioso debe la condición de su existencia a un ejercicio histórico de poder bien conocido como la primacía de la *civilización* sobre *barbarie*⁶. Al contrario, el símbolo de Calibán entra en empatía con “el otro lado”, el lado de la barbarie, pues desde los sectores históricamente excluidos se ilumina el impulso de la liberación: “*Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores*” (2004, 40).

No menos importante es el hecho de que la existencia de nuestra cultura –en clave de *Caliban*- dependa de los instrumentos provistos por el colonizador (en este caso de la lengua que permite maldecir). En parte, no podemos rehuir del horizonte creado por el centro; así como fuimos nombrados por Próspero “*mientras otros coloniales o excoloniales, en medio de metropolitanos, se ponen a hablar entre sí en sus lenguas, nosotros, los latinoamericanos y caribeños, seguimos con nuestros idiomas de colonizadores*” (2004, 9). Pero, en lugar de hacernos de la cultura y de los instrumentos del colonizador con el objetivo de aspirar a ser una copia del mismo, se trata de una “*barbarie consciente*” –siguiendo la tesis de Zea- que “*ya no pretende repetir o imitar la palabra impuesta, sino que hace de ella instrumento de su propia y peculiar forma de ser hombre*” (1988, 30). En Rodó, la imposibilidad de rehuir de la modernidad también puede rastrearse en sus alusiones al “cuidado de la independencia interior” y el “respeto de lo propio” como rechazo a la mera imitación de un “modelo extraño” en nombre de una presunta “originalidad irremplazable”. Todo esto notablemente resumido en la parábola del rey hospitalario, ¿cómo asimilar lo inevitable (el predominio de la modernidad en su versión dominante) sin extraviar el sello personal? Y nos dice: “*aun dentro de la esclavitud material hay posibilidad de salvar la libertad interior: la de la razón y el sentimiento*” (1963, p. 49).

⁶ En esta formulación nos estamos apoyando en la lectura de Leopoldo Zea (1988).

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

- ABELARDO RAMOS, Jorge, *Historia de la Nación Latinoamericana*, Buenos Aires, Continente, 2011.
- ANDERSON, Benedict, (1997). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y La difusión del nacionalismo*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- ARDAO, Arturo, “Del mito Ariel al mito Anti-Ariel”, en: *Nuestra América Latina*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1968.
- ARDAO, Arturo, *América Latina y la latinidad*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- BILBAO, Francisco, “Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas”, en: *Memorias de América Latina*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 2002, 139-165.
- DEVÉS, Eduardo, *Pensamiento periférico. Una tesis interpretativa global*, Santiago de Chile, IDEA-USACH, 2012.
- DÍAZ-CABALLERO, Jesús (2005). “El incaísmo como primera ficción orientadora en la formación de la nación criolla en la Provincias Unidas del Río de la Plata”, *Contracorriente: Revista de Historia Social y Literatura en América Latina* vol. 3 (2005) 67-113.
- FERNADEZ RETAMAR, Roberto, *Todo Caliban*, Buenos Aires, CLACSO, 2004.
- GAOS, José, “El pensamiento hispanoamericano”, en: *Filosofía de la filosofía*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 2008, 92-144.
- GONZÁLEZ, Yanko, “Que los viejos se vayan a sus casas”, en: COSTA GONZÁLEZ, maría del Carmen-Joan SAURA-Carles FEIXA PÀMPOLS (coords.), *Movimientos juveniles. De la globalización a la antiglobalización*, Ariel, Barcelona, 2002, 59-91.
- GUTIÉRREZ, Antonio, “Juan Pablo Viscardo y su Carta Dirigida a Los Españoles Americanos”, *Araucaria, Universidad de Sevilla* 17 (2007) 323-344.
- KOZEL, Andrés, *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea*, México DF, El Colegio de México, 2012.
- KOZEL, Andrés-Marcelo GONZÁLEZ, “Sobre la tradición latinoamericanista”, *Cuadernos del CEL* vol I nº 1 (2016) 45-56.
- MARX, Karl, *El Capital: el proceso de producción del capital*, Buenos Aires, 2015.
- RODÓ, José Enrique, *Ariel*, México DF, Colección Austral, 1963.
- SHAKESPEARE, William, *La Tempestad*, Buenos Aires, Gradifco, 2005.
- ZEA, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- ZEA, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México DF, Siglo XXI, 1989.