

La identidad como traducción. Itinerario del Calibán en el ensayo latinoamericano

LILIANA WEINBERG de MAGIS
Universidad Nacional Autónoma de México

Todos eran todo
Sólo había una palabra inmensa y sin revés
Palabra como un sol
Un día se rompió en fragmentos diminutos
Son las palabras del lenguaje que hablamos
Fragmentos que nunca se unirán
Espejos rotos donde el mundo se mira destrozado.

Octavio Paz, *Semillas para un himno*

La identidad después de Babel

Quizá haya sido Babel el único y el último lugar del mundo donde el problema de la identidad resultara impensable. En cuanto Babel cayó a la tierra y al tiempo, en cuanto se fracturaron la realidad y su designación, en cuanto los hombres se distanciaron y las voces humanas se volvieron divergentes, en suma, *después de Babel* — para tomar la imagen que George Steiner convierte en título de su magna obra sobre la traducción—, de esta realidad humana fragmentada surgió el problema de la identidad, que ha acompañado — de manera declarada o latente — la historia misma de los hombres. De este modo, Babel se ha vuelto en nuestros días el símbolo de los problemas del significado y de la traducción, de la nostalgia del sentido total, primero y único, anterior a la historia y a la interpretación.

Después de Babel, la pregunta por la identidad se ha vuelto consustancial al hombre, y no puede plantearse con prescindencia de ciertas categorías que consideramos fundamentales: historia, contexto cultural, relaciones de poder — sobre todo para el caso de culturas que han vivido fuertes procesos de colonización.

Discurso de la alteridad, discurso de la identidad

Las reflexiones anteriores se imponen al examinar uno de los conceptos más difundidos en años recientes en América Latina para el estudio de la identidad: la 'alteridad', a través de los estudios sobre el 'otro'.

Sería injusto atribuir la extraordinaria difusión de los estudios sobre la alteridad en América Latina exclusivamente a la aparición de la obra clave de Tzvetan Todorov, *La Conquista de América. El problema del otro*. Si bien esta obra marcó un hito en el descubrimiento de la otredad, el enfoque de la alteridad estaba ya latente en la recuperación de la "visión de los vencidos", en los estudios dedicados a la concepción europea del hombre americano y el "buen salvaje", en los estudios dedicados a las crónicas y los viajeros de Indias, en la filosofía política de la conquista y en la génesis de la idea de América. También confluyeron en la construcción de la idea de alteridad la obra filosófica de Leopoldo Zea y ciertas líneas de la 'filosofía de la liberación'. Enriquecidos contemporáneamente con las ideas de Todorov y de la difusión del pensamiento filosófico de Emmanuel Levinas, comenzaron a difundirse en nuestro medio diversos estudios dedicados al problema del otro. En pleno 1992, a quinientos años de la conquista de América, se publica una de las obras más importantes y sugestivas en torno al problema del otro: *El salvaje en el espejo*, del antropólogo mexicano Roger Bartra¹. El problema del otro está también presente en uno de los números más recientes de *Dispositivo, Revista Americana de Estudios Comparados y Culturales*, de 1992.

Con una fortuna cercana a la que tuvo en su momento la noción de 'estructura', cuya aplicación dio grandes frutos pero también derivó en grandes reducciones, la idea de alteridad ha resultado muy productiva — citemos, una vez más, la obra de Bartra— pero también, desplazada al terreno puramente retórico y discursivo, ha dado lugar a otro tipo de estudios que reducen todo contexto a un pre-texto del discurso² o a fórmulas cuyo esquematismo ha hecho perder a la idea de otredad toda su fuerza crítica, para convertirla en lugar común del discurso académico.

La gran seducción — y el gran riesgo— que, en nuestra opinión, presenta la 'alteridad' como categoría de análisis es la de reducir la relación con el otro al solo plano discursivo, y de este modo plantearse exclusivamente como una confrontación ahistórica y descontextualizada entre el yo y el otro, o entre el nosotros y los otros, con abstracción de las condiciones históricas, sociales y de poder implícitas en toda relación hegemónica. No debe olvidarse que, además de ser una 'táctica' discursiva, el concepto de alteridad es también una 'estrategia' que relaciona todo discurso con la simbólica del poder y con la práctica.

Identidad, traducción, interpretación

Múltiples signos permiten presagiar que, con el avance de la antropología simbólica y la historia cultural, el concepto de ‘alteridad’ habrá de enriquecerse y completarse con nuevas categorías de análisis. Posiblemente dos de ellas, la de ‘interpretación’ y la de ‘traducción’, tengan particular peso en los años venideros.

Respecto de la primera de estas categorías, es imposible omitir los textos fundacionales de la nueva antropología simbólica: *La selva de los símbolos*, de Victor Turner y *La interpretación de las culturas*, de Clifford Geertz. Para este último, la cultura constituye un sistema ordenado de significaciones y de símbolos, en cuyos términos tiene lugar la integración social: “Cultura es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción” (133). De este modo, toda producción e interacción simbólica tiene una fuerte carga *estratégica*:

“La acción de pensar, la conceptualización, la formulación, la comprensión o lo que se quiera consiste, no en un espectral proceso que se desarrolla en la cabeza de alguien, sino en un cotejo de los estados y procesos de modelos simbólicos con los estados y procesos del mundo exterior” (187).

El segundo concepto altamente productivo para el estudio de la identidad, y de manera muy particular para el caso de culturas secularmente articuladas con otras mediante una relación hegemónica, es el concepto de ‘traducción’. A este respecto ha declarado, en una entrevista reciente, el historiador norteamericano Robert Darnton:

“El método antropológico en mi opinión es leer el código, desenterrar la gramática de un sistema que es otro, y de comunicarse, de traducir. Y veo el trabajo de interpretación cultural como un trabajo de traducción: el ir y venir entre yo y otro... El símbolo no es una especie de decorado de un sistema social y que es producido por él, sino que forma parte de lo social y es, a la vez, cultural, social, económico y político también...” (32-33).

Se trata, por tanto, de un concepto de traducción que trasciende la idea de una mera versión literaria de una lengua a otra y se relaciona con estrategias simbólicas — empleo aquí la terminología de Pierre Bourdieu— que reproducen el mundo social.

El antropólogo peruano Luis Millones (1992) ha publicado una excelente puesta al día de los avances en el estudio de los textos etnográficos y las literaturas del Tercer Mundo a partir de la incorporación del problema de la

traducción. Por su parte, la crítica literaria brasileña Valquiria Wey (1987) se ha referido a “La traducción como una operación básica de nuestra cultura”:

“Si toda lectura es una traducción, y como una cosa lleva a otra, ¿no podríamos también plantearnos la formación de la cultura americana, o de las culturas americanas en sus diversos estratos sociales, como traducciones, actos de interpretación múltiple de un gran texto que designaríamos esquemáticamente como la cultura central? Si así fuese, podríamos explicarnos por ejemplo las ‘interpretaciones’ que nos son peculiares de ciertas tendencias que se manifiestan en primer lugar en los centros culturales metropolitanos y que son modificadas según la lectura que de ellos haga la élite intelectual, el mundo científico y académico o simplemente los medios masivos de comunicación” (96).

Este sentido más profundo y complejo de ‘traducción’ debe mucho a la contribución que desde el campo de los estudios lingüísticos y literarios han hecho George Steiner, quien considera toda traducción cuidadosa como “un acto de interpretación múltiple”, o Mijail Bajtin, quien ve todo acto de significación como un proceso dialógico producido en el seno de una colectividad social.

Muy significativo es también el creciente interés que el problema de la traducción despierta en los grandes autores de nuestro siglo. César Vallejo se retrataba a sí mismo en París con estas palabras: “El acento me pende del zapato”. El caribeño Derek Walcott ha propuesto ver al hombre colonial como “hombre dividido”, mientras que Salman Rushdie caracteriza a los artistas e intelectuales de una cultura colonial como “hombres traducidos”. Múltiples escenas de confrontación racial pintadas de manera magistral por las novelas de la escritora sudafricana Nadine Gordimer y de la norteamericana Toni Morrison corresponden ciertamente a problemas de traducción de símbolos, valores, visiones de mundo...

He aquí el problema: cómo traducir la propia cultura y las propias tradiciones, cómo hablar de uno mismo con el idioma y con los elementos que nos da la otra cultura. La necesidad de expresión de la propia identidad nos lleva en algunos casos a retomar e incluso revertir elementos que nos dio la propia cultura hegemónica.

Juego de espejos, pero juego de espejos rotos, en la imagen poética de Octavio Paz: traducir la propia tradición para los representantes de otra tradición es una tarea que se ha repetido durante siglos, y que ha implicado una primera operación negativa de puesta a prueba y desarticulación, para su posterior reconstrucción y rearticulación en otros términos, en una compleja “doble articulación” identitaria.

Itinerario del Calibán

Uno de los más significativos ejemplos de este fenómeno es la reinterpretación hecha en América Latina de ciertos elementos simbólicos tomados del Viejo Mundo para ofrecer una nueva visión de la identidad del Nuevo Mundo. Nos referimos al tema del Calibán, originariamente procedente de fuentes europeas, retomado por varios artistas y pensadores de América Latina. A su vez, las propias fuentes europeas se inspiran en las primeras noticias de los viajeros que descubren y nombran la realidad americana, y nos la entregaron ya traducida. De allí que nuestros ensayistas, en el momento de retraducir el arquetipo calibanesco de las fuentes europeas, se reencontraran con las primeras referencias americanas y las incorporaran también críticamente. Nuestros autores reinterpretan el tema hasta recuperarlo como un modelo de la identidad de América Latina, y de América Latina como totalidad.

Nuestros ensayistas (y aun poetas como Darío o novelistas y dramaturgos como Aimé Césaire) se reencontraron con el Calibán, el bárbaro al que Shakespeare dio un perfil universal a través de *The Tempest* (1625). Shakespeare a su vez se inspiró muy probablemente en la traducción inglesa del célebre ensayo de Montaigne, "Des Cannibales" (ca. 1580), así como en datos de viajeros y fuentes orales de su época. Shakespeare diseña así un arquetipo, el hombre de costumbres brutales, el hombre en estado de naturaleza que es a la vez un hombre pervertido, dueño de una tierra que no sabe cultivar.

Dado que el Calibán reaparece en varios autores latinoamericanos, es necesario primero plantearse en qué consiste ese núcleo de sentido que ha sido objeto de diversas reinterpretaciones a la vez que ha logrado mantener algunos elementos básicos. Si comparamos el Calibán de Shakespeare con el de Renan, Darío, Rodó, Ponce, Fernández Retamar y Zea, sin duda descubriremos reinterpretaciones con mayor o menor grado de coincidencia y de divergencia. A su vez, estas líneas permiten reagrupar los ensayos sobre el tema en dos grandes categorías:

- 1) La constituida por el Calibán de Darío y Rodó, así como del primer Zea, autores que retoman la oposición materialismo-espiritualismo;
- 2) La constituida por el Calibán de Aníbal Ponce, Fernández Retamar y de Leopoldo Zea a partir del *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1983), en las cuales, de acuerdo a las líneas de ensayo anticolonialista, se privilegia el enfoque de una relación colonizador-colonizado.

Calibán como arquetipo

¿Es posible rastrear una estructura básica del Calibán que se mantenga a través de sus múltiples reinterpretaciones? Si atendemos a la figura misma de Calibán,

veremos en él al arquetipo del salvaje, del hombre desnudo física y culturalmente, con ciertos rasgos deformes y monstruosos, y su incapacidad para vivir de manera civilizada. Sin duda es imposible entender el Calibán de Shakespeare sin ponerlo en relación con el imaginario de su época³. Por su parte, Antonello Gerbi ha advertido que el Calibán es “la más alta representación poética de uno de esos brutos lujuriosos. Calibán aúna los rasgos del ‘salvaje’ medieval con los del indio americano” (92-93). De este modo, en la noción de canibal-Calibán se correlacionan de manera compleja hambre y maldad, inocencia y perversión. A la idea del salvaje como hombre sin pecado, virgen de todo vicio, en estado de naturaleza, habitante de tierras extraordinariamente jóvenes y cercanas al primer día de la creación, se asocia en muchos casos la visión antitética de hombre perverso, de costumbres corrompidas, habitante de un continente vetusto, en ruinas.

Pero si reparamos en lo que ha llamado la atención de los latinoamericanos — e incluso también de Renan —, en otra lectura posible lo que *define* a Calibán como arquetipo no es una suma de rasgos aislados, sino su relación con Próspero, es decir, *el hombre bárbaro en una relación desigual con el hombre civilizado*, y su relación con Ariel, el “terrón de tierra”, como lo llama el propio Shakespeare, contra Ariel, el genio del aire, ayudante de Próspero, es decir, *la materialidad en contraste con la espiritualidad*. La relación lineal vertical Próspero-Calibán completa su sentido en su triangulación a partir de la relación Próspero-Ariel. Es de observar que Ariel, a su vez, guarda con Próspero también una relación de sumisión, aunque de distinto tipo. En efecto, Calibán no puede salvarse de su sumisión “natural” a Próspero, mientras que la fidelidad de Ariel a Próspero es “contractual”, basada en un primer servicio que Próspero hizo a Ariel al liberarlo de un primer cautiverio, y tiene la posibilidad de llegar a una liberación total.

Calibán contra Ariel. La lectura antipragmatista

Rubén Darío

En los umbrales del siglo XX, Rubén Darío escribe “El triunfo de Calibán”, texto publicado en *El Tiempo* el 20 de mayo de 1898, año clave para el cambio del equilibrio de poderes en América Latina. Este Calibán, frecuentemente olvidado, es un alegato contra la penetración política, económica y cultural norteamericana en América Latina, vista ante todo como el peligro de un industrialismo sin alma, esto es, un pragmatismo y un materialismo exacerbados.

Nuestro primer “Calibán” contemporáneo se encuentra así, en la reinterpretación dariana, más cercano al *Caliban, Suite de Tempête*, de Renan, que a *La tempestad*.

En efecto, se debe recordar que, además de la fuente shakespeareana, ha sido

de gran importancia para el ensayo latinoamericano esta fuente francesa: el Calibán de Ernest Renan, de 1877, quien reinterpreta al Calibán de Shakespeare en los términos de la sociedad de su época. Próspero y Ariel representan la aristocracia que sucumbe ante la presión del populacho representado por Calibán. Renan se plantea qué sería de Próspero, Ariel y Calibán, rescatados de su isla y ya integrados a la sociedad europea, cuando Próspero recupera su principado: “Próspero, duque de Milán, desconocido para todos los historiadores; Calibán, ser informe, apenas desbastado, en vías de devenir hombre; Ariel, hijo del aire, símbolo del idealismo...” Aquí encontramos una interesante reinterpretación de Renan, por la que se recupera el carácter no civilizado de Calibán, que progresivamente se erige en representante del pueblo bajo, iletrado, y el idealismo de Ariel.

De este modo, paradójicamente, el primer Calibán latinoamericano es resultado de una reinterpretación no de la fuente directa, Shakespeare, sino de una fuente indirecta: la adaptación de Shakespeare hecha por Renan. Sabemos que, con el modernismo, la intelectualidad latinoamericana consagra la cultura francesa como modelo y como “puente” con la civilización europea. Sólo posteriormente se buscará entroncar nuevamente con el Calibán de Shakespeare.

Darío, quien, como Renan, ve con ojos preocupados la amenaza del triunfo del materialismo sobre la espiritualidad, del industrialismo masificador sobre los valores de la alta cultura, ve en el Calibán un símbolo de la civilización norteamericana que Ariel debe vencer:

“No, no puedo, no quiero estar de parte de esos búfalos de dientes de plata. Son enemigos míos, son los aborrecedores de la sangre latina, son los bárbaros... Y los he visto a esos *yankees*, en sus abrumadoras ciudades de hierro y piedra ... Parecíame sentir la opresión de una montaña, sentía respirar en un país de cíclopes, comedor de carne cruda, herreros bestiales, habitantes de casas de mastodontes. Colorados, pesados, groseros, van por sus calles empujándose y rozándose animadamente, a la caza del *dollar*. El ideal de esos calibanes está circunscrito a la bolsa y a la fábrica. Comen, comen, calculan, beben *whisky* y hacen millones...” (225).

En efecto, lo que recupera Darío es la espiritualidad de Ariel contra el materialismo de Calibán. A diferencia de otros ensayistas como Rodó, o ya francamente posmodernistas como el primer Martínez Estrada, Darío no identifica al Calibán con los sectores populares latinoamericanos que la inmigración trae a América Latina, sino con el norteamericano.

Rubén retoma los rasgos calibanescos de primitivismo, tosquedad, brutalidad: “bárbaro y comedor de carne cruda”, en su caso para aplicarlos audazmente a la “civilización” norteamericana. La “civilización” no se equipara ahora con

Próspero, sino con Calibán. Pragmatismo, materialismo, tosquedad, van asociados al optimista crecimiento y expansionismo *yankee*, y opuestos a la cultura latina.

La audacia y la belleza de la prosa de Darío no acaban aquí: debemos reconocer en su texto el descubrimiento de una nueva antítesis que implícitamente se relaciona con la sarmientina. Los nuevos “civilizados”, los norteamericanos y su pragmatismo, son los que Rubén llama bárbaros; los herederos y dueños de la cultura latina, los latinoamericanos y su espiritualismo, son los civilizados, dueños de valores ideales más altos. Así concluye su ensayo - que es, por lo demás, un fuerte alegato contra los esfuerzos expansionistas del *Tío Sam*:

“Miranda preferirá siempre a Ariel; Miranda es la gracia del espíritu; y todas las montañas de piedra, de hierros, de oros y de tocinos, no bastarán para que mi alma latina se prostituya a Calibán” (228).

José Enrique Rodó

Con el *Ariel* de José Enrique Rodó (1902) se consolida en América Latina una significativa línea contemporánea de *construcción* del nuevo símbolo de Calibán, que cobra una vida propia a partir de la reinterpretación del personaje shakespereano hecha por Darío.

¿Quién es el Calibán de Rodó? Inspirado explícitamente en los personajes de *La tempestad* e implícitamente en la obra de Renan⁴, y muy posiblemente en el texto de Darío sobre el mismo tema, el Calibán personifica, para Rodó, la sensualidad y la torpeza, en contraste con “la parte noble y alada del espíritu” representada por Ariel:

“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”⁵.

Muchos han visto en el *Ariel* el símbolo de la espiritualidad de la cultura latina en contraste con el pragmatismo norteamericano. Tal es el sentido del ya clásico estudio que Arturo Ardao dedica al americanismo de Rodó (1970), cuya interpretación no ponemos en duda.

Sin embargo, es válido entrever en las páginas del *Ariel* — como dejó apuntado en un brillante estudio Noël Salomon (1986) — otra lectura posible, nada más y nada menos que la visión de un Ariel representativo de la intelectualidad urbana y de clase media latinoamericana contra un Calibán que no es otra cosa que la amenaza a la cultura latina por parte de la sociedad aluvional, integrada por una oscura masa de inmigrantes. Rodó traslada la imagen de la “masa” planteada por Renan para la sociedad europea a nuestra propia realidad latinoamericana.

Si bien de manera explícita, en un primer nivel, el *Ariel* apunta a la crítica de la sociedad norteamericana, de manera implícita, en una segunda lectura — aunque de importancia primaria— esta obra es una advertencia — apoyada en varias alegorías— respecto de las amenazas de calibanización o pérdida del patrimonio espiritual de las naciones iberoamericanas ante el avance del alud migratorio y los peligros de la masificación de la cultura — recordemos que la preocupación por el surgimiento de este nuevo sector social, las “masas”, está presente también en España, particularmente en Ortega y Gasset.

Rodó toma los rasgos de sensualidad y torpeza presentes en el Calibán para oponerlo primeramente a Ariel. El principal enemigo de Ariel no es en este caso Próspero — como lo será en la lectura de Fernández Retamar y Zea—, sino, como en Darío, Calibán; un Calibán que, para Rodó, simboliza la barbarie que trae aparejada la vulgarización y el pragmatismo predominantes en la cultura materialista.

En suma: Darío y Rodó descubren y exploran una nueva veta de crítica a la antítesis sarmientina al postular una nueva oposición, Calibán-Ariel, que de algún modo invierte los valores de la primera. Encuentran así una nueva imagen-concepto de gran valor, a la vez expresivo y sintético, para traducir su preocupación por lo que Leopoldo Zea explica como la voluntad de romper con el modelo de nuestros primeros civilizadores y de la “nordomanía” que buscaban la anulación de nuestra peculiaridad cultural. Este primer Calibán de principios del siglo XX latinoamericano refleja, entonces, la preocupación por emprender una crítica a los proyectos civilizadores del XIX.

La imagen de América Latina como “espiritualidad” persistirá durante mucho tiempo en el ensayismo latinoamericano, aunque ya no necesariamente asociada al símbolo de Calibán. Basta leer la obra crítica de Pedro Henríquez Ureña, o de Alfonso Reyes, para reencontrar estas discusiones.

Leopoldo Zea

Es interesante descubrir, en el primer planteamiento que Leopoldo Zea hace del Calibán, ecos de la polémica materialismo-espiritualismo. Esta preocupación está presente en ensayos tan tempranos como “Las dos Américas” (1944), donde retoma la visión de la gran capacidad técnica y material de la América Sajona y

la gran capacidad cultural o espiritual de la América Latina. Zea (1971) propone *in extenso* una primera forma de superar la dicotomía entre las dos Américas:

“El materialismo, como el espiritualismo, se encuentran en una América y en la otra. No es privativo de ninguna de ellas. La ambición, el espíritu de conquista, el materialismo de que se acusa a los Estados Unidos es propio de todos los pueblos, es propio de todos los hombres, en una situación determinada...” (13).

“Altamente conscientes de este hecho son ya los americanos, estadounidenses y latinoamericanos, que buscan no sólo ser expresión del práctico Calibán o del espiritual Ariel, sino de una unidad que abarque a ambos, equilibrándolos. Calibán al servicio de los fines de Ariel; Ariel dando fines a Calibán” (101).

La idea de unidad o “mestizaje” espiritual entre las dos Américas es la primera forma que históricamente propone Zea para la superación de la antinomia materialismo-espiritualismo. Zea es por ese entonces deudor del clima intelectual generado por Rodó. Sin embargo, años después — como veremos más adelante—, Zea habrá de abordar el problema del Calibán desde una nueva perspectiva, esta vez, planetaria⁶.

Calibán contra Próspero. La lectura anticolonialista

Aníbal Ponce

El argentino Aníbal Ponce dedica al Calibán una significativa lectura desde el materialismo y el marxismo, en su ensayo “*Ariel* o la agonía de una obstinada ilusión”, contenido en su libro *Humanismo y revolución*. Ponce representa el punto crítico de unión de las dos visiones del Calibán: la antimaterialista y la anticolonialista. Para él, “Próspero es el tirano ilustrado que el Renacimiento ama...; Calibán, las masas sufridas; Ariel, el genio del aire, sin ataduras con la vida” (96). Ponce advierte en Calibán el problema del colonialismo, y se adelanta a dudar de la monstruosidad de Calibán y “creer más bien en alguna enorme injusticia de parte de su dueño”. Retoma el pasaje donde Calibán dice a Próspero:

“Tengo derecho a comer mi comida. Esta isla me pertenece por ... mi madre, y tú me la has robado... porque soy el único súbdito que tenéis, yo, que fui rey propio. Y me habéis desterrado aquí, en esta roca desierta, mientras me despojáis del resto de la isla...” (97).

Estas reflexiones de Ponce me parecen de suma importancia, pues advierte una nueva lectura del Calibán, que es la que predominará años más tarde.

Pero tras dejar apuntado esto, se dedica sobre todo a la reflexión sobre el espiritualismo de Ariel, que, según Ponce, representa la apoteosis del espíritu inaugurada por el humanismo: “Espectador más que actor, Ariel ha descendido con disgusto hasta la tierra. Actuar es para él un sufrimiento, y porque conoce a maravilla las funciones de un espíritu, piensa que sólo con una traición se las puede mezclar a los asuntos de los hombres”. Ponce retoma así el arielismo de Rodó y critica la falsa ilusión de libertad espiritual y prescindencia de las cosas terrenales que desde el humanismo engaña al artista y pensador, ya que con ello se obvia la relación de la inteligencia con el poder. En un párrafo que parece una réplica del *Ariel* de Rodó, dice Ponce: “El desprecio de la acción es, en el fondo, la voluptuosidad de la inteligencia que saborea en el aislamiento su propio egoísmo, y que se siente tan alejada de la vida práctica que hasta las ciencias naturales sólo le merecen orgulloso alejamiento” (p. 100). Y subraya: “El espíritu será tanto más digno cuanto más alejado se encuentre del trabajo” (*loc. cit.*).

Roberto Fernández Retamar

La discusión contemporánea sobre el símbolo de Calibán implica un regreso a las fuentes mismas del Calibán literario y a la discusión en torno de lo americano. Así, en su ensayo *Calibán*, escrito en 1971, Roberto Fernández Retamar se basa fundamentalmente en la interpretación crítica de ese primer Calibán-Caníbal-Caribe que nace con el *Diario* del Almirante. Para el ensayista cubano, Calibán es ante todo el personaje shakespereano que traduce al caníbal-caribe colombino.

En su propio ensayo sobre *Calibán*, Fernández Retamar comienza por mostrar que la primera designación del *caníbal* es ya producto de la interpretación colombina. Esta es su lectura del *Diario* del Almirante:

“En el *Diario de navegación* de Cristóbal Colón aparecen las primeras menciones europeas de los hombres que darían material para aquel símbolo. El domingo 4 de noviembre de 1492, a menos de un mes de haber llegado Colón al continente que sería llamado América, aparece esta anotación: ‘...entendido también que lejos de allí había hombres de un ojo, y otros con hocicos de perros que comían los hombres’; el 23 de noviembre ésta otra ‘...la cual decían que era muy grande (la isla de Haití), y que había en ella gente que tenía un ojo en la frente y otros que se llamaban caníbales, a quienes mostraban tener gran miedo... ‘El 11 de diciembre se explica que caniba no es otra cosa sino la gente del ‘Gran Can’, lo que da razón de la deformación que sufre el nombre *caribe* — también usado por Colón” (83-84).

Recupera el ensayista cubano, en todo su sentido ideológico, la asociación originaria entre caribe y caníbal, previa a la de Calibán. Más aún, Colón ve la nueva realidad a través de las lentes que le proporciona todo su bagaje cultural: ve a los caníbales esperando encontrar a los súbditos del Gran Can. Caribe, caniba, caníbal, la tierra de los comedores de carne y los súbditos del Can se suceden hasta confundirse. Lo atractivo y lo repelente se superponen.

Fernández Retamar comienza por trasladar el escenario “neutro” del *Ariel* de Rodó al Caribe mismo, en cuanto fue esa región americana — en la cual se encuentra la propia Cuba— donde tuvo lugar el Descubrimiento colombino. Del mismo modo, el tiempo sin tiempo de Ariel, espíritu del aire, se concreta en el tiempo del descubrimiento y la instauración de la relación colonial en América. Así, ya desde el vamos, la discusión sobre el Calibán adquiere un signo diverso del que le dieron Darío y Rodó: se trata, antes que de criticar el pragmatismo norteamericano, de hacer énfasis en Calibán como signo de la relación colonial. Supera la oposición Calibán-Ariel por la antítesis Calibán-Próspero como símbolo de la relación colonial. Paralelamente, Ariel pasa de ser la representación abstracta del espiritualismo — cara a los artistas y pensadores del modernismo y el posmodernismo— a convertirse en el símbolo del intelectual latinoamericano, enfrentado a la tensión de servir a los intereses de Próspero, el amo, o los intereses aún ciegos del esclavo Calibán. Al mismo tiempo que Fernández Retamar reinterpreta el Calibán y le asigna un lugar principal como develador de la instauración de la relación colonial en América, Asia y Africa, reinterpreta también al Ariel como “el intelectual de la misma isla que Calibán”, al que sólo quedan dos caminos: optar por servir a Próspero o unirse a Calibán y contribuir a su lucha por la liberación (132).

La lectura inmediatamente política y centrada en el Caribe que hace Fernández Retamar del mito de Calibán ha sido superada por la relectura universalizadora del problema de Calibán que nos ofrece Leopoldo Zea.

La paradoja de Calibán

Leopoldo Zea

Leopoldo Zea cierra su fundamental *Discurso desde la marginación y la barbarie* con un Epílogo dedicado a reflexionar sobre el sentido del Calibán de Shakespeare:

“A lo largo de este trabajo se ha hecho expreso el distorsionado y obligado diálogo, dialéctica, entre el civilizado y el bárbaro; el bárbaro que puede transformarse en civilizado y marcar nuevos límites de la barbarie. Este encuentro está ejemplificado poéticamente en la obra de Shakespeare *La tempestad*, encuentro entre Próspero y

Calibán, entre el conquistador y colonizador y el conquistado y colonizado; los esfuerzos y desesperación de Próspero por imponer a Calibán su propio lenguaje, esto es, el significado de su dominio para que Calibán lo acepte, y la resistencia de Calibán para aceptar como propio el lenguaje del hombre que le ha despojado, esclavizado y encadenado, haciendo por el contrario de tal lenguaje maldición, esto es, instrumento para su propia liberación, con enojo de Próspero ... La resistencia, la subversión, la conspiración, no son obra del supuestamente monstruoso Calibán, sino del propio Próspero” (254).

Próspero y Calibán representan, con abstracción de toda determinación geográfica y temporal, al colonizador y al colonizado, más aún, a la relación que se establece entre ambos. Esta relación, que Zea equipara con la imposibilidad de un diálogo, implica la paradójica conversión del lenguaje del dominador en la maldición del dominado. No es posible establecer un diálogo en la medida en que no se pueda reconocer en el otro no un elemento de la naturaleza a ser conquistado, un ser inferior, extraño y bárbaro, sino un par, un igual, portador de lenguaje y con derecho a diálogo. Un modo de universalizar el problema del colonizado y la relación hegemónica con el otro es el que encuentra Zea en la dificultad del diálogo y en su conversión paradójica, de lengua impuesta en grito: “La resistencia, la subversión, la conspiración no son obra del supuestamente monstruoso Calibán, sino del propio Próspero” (255).

Para romper el hechizo por el que Próspero ha sometido a Calibán, será necesario que Próspero tome conciencia de la realidad y conozca al verdadero Calibán e, inversamente, que Calibán haga de la palabra de Próspero “un instrumento de su propio discurso liberador” (254).

De este modo, por lo demás, se completa el sentido mismo del ensayo de Zea: *discurso desde*, esto es, ejercicio consciente y pleno de la palabra que fue del otro y ahora es nuestra, y cuya aceptación no es ciega sino crítica; se acepta *desde* nuestra peculiar posición en el concierto de las naciones y de la historia universal.

Zea hace del encuentro y desencuentro entre Próspero y Calibán símbolo de la relación hegemónica conquistador-conquistado. Retoma así, una vez más, universalizándolo, el hilo de la reflexión sobre América Latina.

Como lo hicieron Darío y Rodó, el filósofo mexicano busca, a través del símbolo de Calibán, retomar críticamente la antítesis sarmientina civilización-barbarie. Pero, a diferencia de ellos, Zea no plantea una mera sustitución de una antítesis por otra, sino una superación dialéctica que abarque a la primera y la convierta en caso especial de toda relación de poder entre civilizado y bárbaro. Lo que nos parece importantísimo en la paradoja que plantea Zea es que no hace sino *universalizar* los alcances del problema de Calibán.

De este modo, el arquetipo conformado por Shakespeare, enriquecido por la reflexión latinoamericana, regresa ahora al mundo para hablar sobre los problemas de identidad que surgen a partir de toda relación hegemónica.

NOTAS

1. Roger Bartra estudia la creación y la evolución de la figura del salvaje en el imaginario europeo: "Esta obsesión occidental por el Otro, como experiencia interior y como forma de definición del Yo", que "ha velado la presencia de otras voces: el Otro ha ocultado al otro" (193).
2. A este respecto véanse las sustanciosas y muy atinadas críticas de Georges Baudot (1993) a las lecturas desde la retórica y la estética, que insisten en los aspectos meramente literarios y discursivos de los diversos testimonios históricos, con olvido de la realidad subyacente, referencia obligada de todo discurso (184-185).
3. Tal vez en la concepción del personaje por parte de Shakespeare pesaran testimonios similares a éste de K. Gesner en la *Historia animalium*: "de color rojizo ... de un salvajismo notable, huía de los hombres y, donde podía, se refugiaba en la oscuridad ... fue capturado el año de gracia de 1531". O este otro animal "de tamaño y forma humanas", a quien "se le podía tomar por un hombre salvaje" (Bartra, 145).
4. Véase José Miguel Oviedo (1991), quien advierte la posible lectura de Renan hecha por Rodó. Los comentarios que Oviedo dedica a la obra de Rodó son buena muestra de la lectura más frecuente del *Ariel*, como crítica del utilitarismo y del sistema de vida norteamericano (45-51).
5. *Ibid.*, p. 13.
6. En "Filosofar desde la realidad americana" (1990), escribe Zea: "La reflexión filosófica sobre los problemas que plantea la relación entre Estados Unidos y América Latina es un problema de dimensiones planetarias, el propio de la relación Mundo Occidental y Tercer Mundo, desarrollo y subdesarrollo" (42).

OBRAS CITADAS

- Ardao, Arturo: *Rodó*. Montevideo: Biblioteca de Marcha, 1970 (*Colección los nuestros*, 6).
- Bakhtin, Mikhail: *La poética de Dostoievski*, trad. de I. Koltitcheff. París: Seuil, 1979.
- Bartra, Roger: *El salvaje en el espejo*. México: UNAM-ERA, 1992.
- Baudot, Georges: "Malintzin, imagen y discurso de mujer", *Cuadernos Americanos*, n.e., 40 (1993), 181-197.
- Darío, Rubén: *El triunfo de Calibán* (1898), reproducido en Raymundo Ramos, *El ensayo político latinoamericano en la formación nacional*, México, ICAP, 1981, 225-228.
- Darnton, Robert: "De la historia de las mentalidades a la historia cultural". Entrevista de Patricia Nettel, *La Jornada Semanal* (México), 215, 25 de julio de 1993, 32-36.
- Fernández Retamar, Roberto: *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América*, pról. y notas de Abelardo Villegas. México: SEP-UNAM, 1982 (Serie *Clásicos Americanos*, 30).
- Geertz, Clifford: *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa, 1991.
- Gerbi, Antonello: *La disputa del Nuevo Mundo; historia de una polémica, 1750-1900* (1950), trad. de Antonio Alatorre, 2a. ed. corr. y aum. México: FCE, 1982.
- León-Portilla, Miguel: *El reverso de la Conquista*. México: Joaquín Mortiz, 1964.
- Lévinas, Emmanuel: *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI, 1974.
- Millones, Luis: "El texto andino: las muchas lecturas", *Cuadernos Americanos*, n.e., núm. 33 (1992), 78-90.

- Montaigne, Michel de: "Des cannibales", *Essais*, 3 vols., édition présentée, établie et annotée par Pierre Michel. Paris: Librairie Générale Française, 1972, I, 31, 303-319.
- O'Gorman, Edmundo: *La invención de América*. México: FCE, 1958.
- Oviedo, José Miguel: *Breve historia del ensayo hispanoamericano*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- Ponce, Anibal: *Humanismo y revolución*, 2a. ed., pról. de Jaime Labastida. México: Siglo XXI editores, 1973.
- Rodó, José Enrique: *Ariel* (1902), pról. y notas de Abelardo Villegas. México: SEP-UNAM, 1982 (Serie *Clásicos Americanos*, 30).
- Salomon, Noël: "Cosmopolitismo e internacionalis (desde 1880 hasta 1940)", en Leopoldo Zea, coord., *América Latina en sus ideas*. México: UNESCO-Siglo XXI, 1986, 172-200.
- Shakespeare, William: *The Tempest* (1625), ed. by Anne Righter. Suffolk (England): Penguin Books, 1968. Hay edición española, *La tempestad*, en *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1970.
- Steiner, George: *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción* (1975), trad. de Adolfo Castañón. México: FCE, 1980.
- Todorov, Tzvetan: *Mikhail Bakhtine: le principe dialogique*. Paris: Seuil, 1981.
- : *La Conquista de América. El problema del otro* (1982), trad. de Martí Soler. México: Siglo XXI, 1987.
- Turner, Victor: *La selva de los símbolos*. Barcelona: Siglo XXI, 1980.
- : *El proceso ritual*. Madrid: Taurus, 1988.
- Wey, Valquiria: "Miguel Angel Asturias: la traducción como una operación básica de nuestra cultura", en *Cuadernos Americanos*, n.e., núm. 1 (1987), 89-101.
- Zavala, Silvio: *La filosofía política en la conquista de América* (1947). México: FCE, 1947.
- Zea, Leopoldo: "Las dos Américas", *Cuadernos Americanos* (México), 2 (1944), 7-20.
- : *La esencia de lo americano*. Buenos Aires: Pleamar, 1971.
- : *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988). México: FCE, 1990.
- : "Filosofar desde la realidad americana", *Cuadernos Americanos*, n.e., 22 (1990), 37-48.