

Marilys Marrero
Fernández
Luliana Denis
Pino

*Roberto Fernández
Retamar y los estudios
culturales en América
Latina*

«Todavía, con toda precisión, no tenemos siquiera un nombre, estamos prácticamente sin bautizar, que si latinoamericanos, que si iberoamericanos, que si indoamericanos. Para los imperialistas no somos más que pueblos despreciados y despreciables. Al menos lo éramos. Desde Girón empezaron a pensar un poco diferente.

Desprecio racial. Ser criollo, ser mestizo, ser negro, ser, sencillamente latinoamericanos es para ellos desprecio»

*Fidel Castro
(19 de abril, 1971)*

En la sociedad contemporánea, específicamente en el contexto de la América Latina, es cada vez más común encontrarnos con escritores, pensadores (intelectuales en general) que dedican con marcado interés e importancia dentro de su obra, espacios para temas referentes a los estudios sobre el ámbito cultural latinoamericano, el cual se ha visto amenazado y de alguna manera ha sido víctima indistintamente de las políticas culturales imperiales, anti-americanistas, reflejado en sus estudios teóricos.

Este interés de acreditar la existencia de una auténtica cultura latinoamericana, pudiera estar fundado en gran medida por la situación actual que está viviendo la América Latina, donde los procesos integracionistas tienen dentro de sus principales

objetivos la de salvaguardar la identidad cultural de los pueblos latinoamericanos, pues al decir de Roberto Fernández Retamar: «poner en duda nuestra cultura es poner en duda nuestra propia existencia, nuestra realidad humana misma, y por tanto estar dispuestos a tomar partido en favor de nuestra irremediable condición colonial, ya que se sospecha que no seríamos sino eco desfigurado de lo que sucede en otra parte» (Fernández Retamar, 2006 : 11).

En el mundo actual, recurrir a próceres como Simón Bolívar, José Martí, Che Guevara y otros muchos para reconsiderar las bases del proyecto unitario y de emancipación de América Latina, que aún tiene pendiente su total liberación y la formulación de un modelo de desarrollo autóctono que le permita preservarse a sí misma, ofrece mejores posibilidades de vida a todos sus habitantes.

De ahí la importancia del estudio de sus legados, —con especial interés dentro del contexto de las ciencias sociales— como antecedentes indiscutibles para los estudios postoccidentales en América Latina; los cuales ocupan además un determinante espacio dentro la ensayística de una de las figuras intelectuales más prominentes en nuestra historia revolucionaria reciente y en nuestro presente, Roberto Fernández Retamar (1930).¹

A Retamar se le conoce comúnmente como poeta, además de ser investigador, ensayista, profesor universitario y presidente de la Casa de las Américas no solo por ser una institución emblemática sino porque a ella ha estado ligado, desde su fundación misma, su aliento creador que lo vincula para siempre a ese genuino monumento cultural de nuestra América.

Por su parte es necesario señalar que el aula universitaria fue y es para Retamar una de sus grandes devociones, y posible-

¹ Fundador de la prestigiosa Institución Casa de las Américas, es su actual presidente y ha dirigido su Revista desde 1965. Ha sido reconocido con prestigiosos premios y condecoraciones, entre ellos se destacan los siguientes: Premio Latinoamericano de Poesía Rubén Darío, Premio Internacional de Poesía Nikola Vaptsarov de Bulgaria, Premio Internacional de Poesía Pérez Bonalde, de Argentina, Medalla oficial de las Artes y las Letras, otorgada en Francia, en 1998; le otorgan en Argentina la Orden de Mayo, Premio de la Crítica Literaria por: *Aquí*, 1996. Otros premios y órdenes recibidas: Orden Félix Varela de primer grado (1981), Premio Nacional de Literatura (1989), Medalla Alejo Carpentier (1994), Orden Juan Marinello (1996). Presidente de la Academia Cubana de la Lengua Española desde el año 2008.

mente haya contribuido mucho a que el alma del poeta cristalizara paralela a la necesidad de exteriorizar en la ensayística los frutos de la razón crítica.

En la actualidad, Roberto Fernández Retamar es una de las figuras a la cual el ejercicio de pensamiento, su profundidad, su coherencia y su sentido de la pertenencia revolucionaria lo han llevado a ser uno de los intelectuales de referencia en los estudios culturales latinoamericanos. Al decir de Beatriz Pastor, ha sentado las bases para la constitución de una teoría de la literatura latinoamericana iniciando el proceso revolucionario de los estudios literarios en América Latina.

Profundo estudioso e investigador de la obra martiana, es autor de una extensa bibliografía sobre el Héroe Nacional de Cuba, y ha sido galardonado con importantes distinciones nacionales e internacionales. Por otra parte, dedica horas de su existencia al ejercicio de la pluma, construye con celo, número a número, una revista emblemática de ideas y de creación literaria casi tan antigua como la Casa misma, y mueve los hilos conductores que permiten que la institución mantenga la vitalidad de sus orígenes.

Estas peculiaridades de Retamar, a veces ocultas, lo convierten en un intelectual de gran altura ante innumerables personalidades de las letras y las artes de nuestro continente, pues es indudablemente una de las personalidades más destacadas e influyentes de la identidad latinoamericana. Por esta y muchas otras razones es que resulta necesario detenerse en su ensayística dentro del marco de esta investigación, tomando como centro el estudio de su obra de 2006 *Todo Calibán*, puesto que constituye un texto paradigmático por sus reflexiones sobre Latinoamérica y su evolución a partir del concepto-metáfora que propone para identificarla, así como por su trascendencia misma, luego de la discusión de las diversas propuestas teóricas para los estudios culturales en América Latina desde una visión postoccidental.

La constitución de los Estudios Latinoamericanos –y de «lo latinoamericano»– está vinculado a la problemática de la subalternidad, que según John Beverley, «emerge a través, o en las intersecciones, de un amplio rango de disciplinas académicas y de posiciones sociales» (Beverley 1995: 285), haciendo converger así el latinoamericanismo y los estudios culturales alrededor de temas, tales como: las relaciones entre el poder metropolitano occidental y formaciones periféricas; las dinámicas de

resistencia cultural que oponen las identidades no hegemónicas a los códigos sociales dominantes; la reconversión de lo popular y de lo nacional bajo el efecto globalizador de las comunicaciones de masas.

Puede afirmarse que los Estudios Culturales y los Estudios Latinoamericanos comparten el proyecto de mezclar — colaborativamente — transdisciplinariedad y transculturalidad, para responder a las categorías entre lo dominante y lo subalterno, lo culto y lo popular, lo central y lo periférico, lo global y lo local; deslizamientos que recorren las territorialidades geopolíticas, los símbolos identitarios, las representaciones sexuales y las clasificaciones sociales. Estos imbricados contrastes de categorías alteraron la relación dicotómica entre lo uno y lo otro, lo idéntico y lo diferente, lo propio y lo ajeno, lo colonizador y lo colonizado, que antes fundaba la conciencia opositora — contestaria — de América Latina. Para Walter D. Mignolo, «postoccidentalismo» sería la palabra clave para articular el discurso de descolonización intelectual desde los legados del pensamiento en Latinoamérica (Mignolo, 1998, pdf).

Hacia finales de los años ochenta, el debate sobre la postmodernidad generó en América Latina una gama bastante amplia de reacciones: desde los más entusiastas defensores del capitalismo y el «final de las utopías», pasando por los espíritus moderados, que veían allí la posibilidad de revitalizar la comprensión crítica de viejos problemas, hasta los detractores más acérrimos, que no dudaban en calificar lo «postmoderno» como una nueva maniobra de penetración imperialista. Una década después, se observa una reacción muy parecida de la intelectualidad latinoamericana frente a dos de los debates que agitan el mundo académico de los noventa: la globalización y la postoccidentalidad.

No resulta difícil comprender el porqué de la energía y pasión con que muchos teóricos(cas) latinoamericanos participan en tales discusiones: es la necesidad de asumir la defensa de la autenticidad y de lo genuino de las expresiones culturales de «América Latina» en un momento histórico en el que las pertenencias culturales de carácter nacional o tradicional parecieran ser relevadas (o, por lo menos, empujadas hacia los márgenes) por identidades orientadas hacia valores transnacionales y postradicionales, propias de la globalización neoliberal.

Los estudios culturales desde América Latina han mostrado convincentemente que la globalización no es algo que ocurre «fuera» de nosotros y nos «aliena» de alguna supuesta esencia ideológica, personal o cultural (cf. Martín-Barbero, 1989; García Canclini 1995). En las condiciones creadas por la globalización, cada vez son más las personas en todas las localidades que se ven obligadas a vivir en una situación institucionalizada de riesgo y, por tanto, a ejercer protagonismo sobre su propia vida a nivel cognitivo, hermenéutico y estético, como bien lo muestra la sociología de la cultura contemporánea. Estos argumentos cobran mayor valor a la hora de pensar quiénes somos los latinoamericanos hoy día, en tiempos de la globalización, lo que haría de la interrogante en cuestión un interesante tema de estudio fundamentalmente desde la visión de las ciencias sociales y humanísticas. Es por ello la necesidad de repensar e incorporar dentro de las disciplinas en las universidades cubanas un espacio importante para los estudios culturales latinoamericanos, los cuales hasta el momento no han adquirido el reconocimiento y el tratamiento que indudablemente se merecen.

Según la crítica consultada (Castro-Gómez, 1998), no es posible una teoría latinoamericana que se piense independiente de la categoría de *subalternidad periférica, latinoamericanismo, postcolonialidad y postoccidentalidad*, la que modula el pensamiento latinoamericano, aceptada hoy en su acepción postcolonial por el programa de los Estudios Culturales y del Latinoamericanismo. Por ello Nelly Richard (Richard, 1998) en «Insertando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural», proclama que es necesario pensar en la complejidad de las fuerzas que tensionan el escenario académico-cultural de «lo latinoamericano» al transitar por el diagrama teórico (alteridad, marginalidad, subalternidad) que elaboran los Estudios Culturales en su disputa con los saberes jerárquicos, aunque dicha elaboración lleve contradictoriamente el sello de la academia metropolitana. En opinión de Castro Gómez, el Latinoamericanismo lleva a «lo latinoamericano» a desplazarse hoy por un ambiguo mapa de localidades entre centro (la academia metropolitana) y periferia: los bordes de conflictiva diseminación del conocimiento global elaborado sobre América Latina. Las ambigüedades y contradicciones de ese mapa exigen repensar que para cada uno de nosotros, el acto de asumir de-

terminada teoría insertos en un determinado enfoque sociocultural mediante códigos, obliga a adoptar un lugar en el discurso anticolonial.

Se plantea así que la postmodernidad ha contribuido a liberar los acordes discordantes de varios márgenes y periferias, y que la reivindicación modernista de una multiplicación de otredades (étnicas, sociales, genérico-sexuales) ha presionado contra las fronteras de la institución cultural, obligándola a incluir voces hasta ahora desvalorizadas por la dominante occidental-metropolitana.

Esta proliferación de *márgenes* ha creado múltiples interrupciones y discontinuidades en la superficie de representación del poder cultural que disgregaron la imagen del Centro y ya no es concebida como absoluto punto de dominio y control homogéneos. Para esta teoría la nueva fragmentación y disgregación del trazado de autoridad metropolitano ha modificado el esquema binario —jerarquía y subordinación— que, bajo la ideología contestataria de las teorías del subdesarrollo, oponía *centro* y *periferia* como localizaciones fijas y polaridades contrarias, rígidamente enfrentadas entre sí por antagonismos lineales. La contraposición geográfica entre centro y periferia como puntos radicalmente separados por una distancia irreversible entre dos extremos se ha rearticulado de un modo más fluido y transversal debido a la nueva condición segmentada y diseminada del poder de los medios y de las mediaciones.

El enfoque del Latinoamericanismo presenta la tensión entre lo global y lo local, lo central y lo periférico, lo dominante y lo subordinado, lo colonizador y lo colonizado, esta vez articulado por la academia como máquina de producción y validación internacionales de la teoría postcolonial, que, entre otras funciones, «mediatiza el intercambio de mercancía cultural del capitalismo global en zonas periféricas» (Mignolo 1998: 112). Podemos coincidir con Walter Mignolo en que «se está produciendo una transformación fundamental del espacio intelectual, a raíz de la configuración de una razón postcolonial, tanto en el lugar de práctica oposicional en la esfera pública como el de una lucha teórica en la academia» (Idem), así como «un desplazamiento del *locus* de enunciación del Primer Mundo al Tercer Mundo» (ídem).

Para Nelly Richard, la paradoja consiste en que la academia metropolitana juega al mismo tiempo a *simular* una *desterritoria-*

lización del poder de representación, ocupando para esto refinadas estrategias según las cuales «una centralidad descentrada procura religitimarse en un contexto globalizante a través de apelaciones a alteridades, marginalidades, subalteridades, etc. desde sus propios aparatos académicos de producción de saber y con la participación de intelectuales postcoloniales radicados en ellos» (Richard, 1998, pdf). Así expresa que deconstruir tales estrategias, poniendo en contradicción interna el *metadiscurso globalizador* que las fabrica, subraya la materialidad viva y cambiante de las especificidades de contextos que ese discurso *nombra* y *desidentifica* a la vez. Pasa por insistir en la marca concertada de historicidades y localidades concretas, de situaciones coyunturales específicas que hagan de la «diferencia» latinoamericana un proceso múltiple y conflictivo de la tensión identidad-alteridad en cada nuevo contexto de discursos que hable sobre la diferencia.

Para la Richard, no basta con que las teorías postcoloniales incorporen la figura de la Otredad a su nuevo discurso antihegemónico, para que el *otro real* —el sujeto concreto formado por tramas históricas y sociales, de censura y exclusión— llegue a participar con voz propia en el debate hegemónico.

Tampoco basta con que la teoría postmodernista de la marginalidad y de la diferencia, elaborada por la academia «metropolitana», tome la palabra *en representación* de la periferia —«aunque lo haga con el saludable propósito de cumplir un rol de intermediaria político-institucional en la lucha por sus derechos de expresión» (Idem)— para que las reglas del poder cultural se vuelvan igualitarias o para que ese «fantasear con el otro» signifique «algún compromiso estable con los proyectos políticos o estéticos que Latinoamérica pueda ofrecer» (Masiello, Cfr, Richard 1998, pdf).

¿Cuál es el escenario, entonces, en el que se debate hoy lo latinoamericano? Los críticos consultados (Castro-Gómez, 1998) responden: un escenario marcado por la insidiosa complejidad de esta nueva articulación postcolonial hecha de poderes intermediarios que transitan entre la centralidad descentrada de la metrópolis, por un lado, y la resignación cultural de la periferia, conflictivamente agenciada por la teoría metropolitana de la subalternidad.

Reproduciendo sus observaciones, se pretende que la reinterpretación crítica de lo latinoamericano como «activa mar-

cación diferencial» en este escenario de complejas intersecciones de fuerzas y categorías, exige la articulación de un conocimiento *situado* que, tal como lo señala Walter Mignolo, pueda «establecer conexiones epistemológicas entre el lugar geocultural y la producción teórica» (Mignolo 1998: 119), pero sin caer en el determinismo ontológico que postula una equivalencia natural, *no construida*, entre lugar, experiencia, discurso y verdad. La relación entre lo latinoamericano y el Latinoamericanismo dependería, entonces, de «nuestra capacidad de resignificar la *experiencia* en la clave teórico-discursiva de una pregunta por las condiciones y situaciones de contexto: por las diferencias entre *hablar desde* y *hablar sobre* Latinoamérica como dos situaciones enunciativas atravesadas institucionalmente por una relación desigual de saber-poder», (Richard, 1998, pdf). Una relación políticamente modificable, desde ambos lados, si una vigilante conciencia autocrítica del «dónde» y del «cómo» lleva cada toma de la palabra a revisar su propio juego de enunciación.

Para los críticos que defienden esta teoría, la autoridad conceptual implicada en el *hablar sobre* Latinoamérica desde la academia internacional, se ejerce a través de una división del trabajo que, en el inconsciente de muchos de los discursos del Latinoamericanismo, suele oponer teoría y práctica, razón y materia, conocimiento y realidad, discurso y experiencia, mediación e inmediatez. La primera serie de esta cadena de oposiciones (razón, conocimiento, teoría, discurso, mediación) designa el poder intelectual de abstracción y simbolización que define la superioridad del Centro, mientras que la segunda serie (materia, realidad, práctica, experiencia, inmediatez) remite a América Latina a la espontaneidad de la vivencia. Según Jean Franco, esta división del trabajo «pone a Latinoamérica en el lugar del cuerpo, mientras el Norte es el lugar que la piensa» (Franco, Cfr. Richard 1998, pdf). El ideologema del *cuerpo* presenta la fantasía de una América Latina cuya autenticidad radicaría en la fuerza primordial de la *experiencia vivida*. Siguiendo esta línea de oposiciones, la otredad latinoamericana se constituiría como reverso del concepto y de la razón fetichizada por el saber de la academia.

América Latina sería esa fuente primaria (no mediada) de acción e imaginación, de lucha y resistencia: el *afuera* radical y

primario (radical como lo primario) del Latinoamericanismo que abastecería a la intelectualidad metropolitana con su *plus* de vivencia popular traducible como lucha solidaria, compromiso político y denuncia testimonial. Ese *plus* opera, según la economía simbólica de compensación que rige el discurso-tipo sobre América Latina, como suplemento de lo real ambiguamente cargado de un valor de *excedente* y *resto*, en cuanto designa emblemáticamente lo *intraducible* al lenguaje conceptual de la teoría del Centro: una fuerza prediscursiva que se le resiste y que el Latinoamericanismo busca capturar o declara incapturable (Moreiras 1994; Avelar 1994; Williams 1994, Cfr. Richard, 1998, pdf).

Cita como ejemplo literario el reciente y exitoso rescate del testimonio latinoamericano donde mejor se ilustra la complejidad de las tensiones que recorren el nudo del Latinoamericanismo dividido entre:

- 1) la voluntad política de una intermediación solidaria con la voz de la subalternidad.
- 2) el desafío epistemológico de reformular posiciones de lectura que no sometan ni reduzcan la heterogeneidad social del texto subalterno a un código de autoridad.
- 3) las condicionantes académicas de una disciplina metropolitana obligada a teorizar la otredad mediante categorías forjadas por la lengua de dominio de su saber institucional.

Si bien lo latinoamericano parece estar en el centro del nuevo contexto postcolonial, de simbolizar una alternativa descolonizadora, a la vez de disfrutar del privilegio ético, de expresar el compromiso social con los desfavorecidos, parecería también que dicha ejemplaridad sólo se radicaliza en la condición de que lo latinoamericano permanezca en una situación de conciencia preteórica o subteórica, marginado entonces de las batallas de los códigos metropolitanos que decretan y sancionan el significado de América Latina.

En su texto de 1976, «Nuestra América y Occidente» Roberto Fernández Retamar expuso al respecto: La idea de que los latinoamericanos verdaderos «no somos europeos», es decir, «occidentales», ya había encontrado en este siglo sostenedores enérgicos, sobre todo entre los voceros de comunidades tan visiblemente no «occidentales» como los descendientes de los aborígenes y de los africanos. Los grandes enclaves indígenas

de nuestra América (que en algunos países son una «minoría nacional» que constituye una mayoría real) no requieren argumentar esa realidad obvia: herederos directos de las primeras víctimas de lo que Martí llamó «civilización devastadora», sobreviven a la destrucción de sus civilizaciones como pruebas vivientes de la bárbara irrupción de otra civilización en estas tierras (Fernández Retamar, 1976: 51).

Tomamos como referente más representativo para demostrar la significación de sus conceptos su libro publicado en 2006, *Todo Caliban* por constituir una síntesis de sus reflexiones mediante un discurso postoccidentalista contenido en sus textos publicados a partir de 1971, cuyo centro ha sido la metáfora-concepto de resistencia cultural y política: *Caliban* (Fernández Retamar, 2006).

Conviene para un mejor entendimiento de la significación de la obra de Fernández Retamar, partir del análisis de su trascendental libro editado por primera vez en el año 2000, *Todo Caliban*, que reúne un conjunto de ensayos escritos entre 1971 y 1999, cuyo centro es la metáfora-concepto anticolonial y de resistencia, *Caliban*, en los cuales reflexiona sobre los caracteres del colonizado y del colonizador, y las estrategias de resistencia del primero frente al segundo, entre otros importantes temas de la sociedad contemporánea.

Explica en su primer texto de 1971 que *Caliban* es el anagrama utilizado por Shakespeare a partir de la palabra *caníbal* en su connotación como «antropofágica» Término que a su vez proviene del indoamericanismo *caribe*, pueblos valientes y guerreros que habitaban la región de las Antillas, perpetuado este nombre hoy en nuestra región del Caribe y en sus mares. Este es el significado utilizado por Shakespeare en su emblemática obra *La Tempestad*.

Pero más importante aún resulta descubrir dentro de dicha obra la historicidad y las ideas en defensa de la cultura de *Nuestra América*, las que no pueden ser plenamente hoy apreciadas con olvido de lo que representa el personaje conceptual o el concepto-metáfora de *Caliban* dentro del pensamiento anticolonial como expresión de su discurso postoccidental.

Durante más de trescientos años se atribuyó a los países latinoamericanos un lugar subordinado en el desarrollo mundial del capitalismo para beneficio de los explotadores, dándole así

a la América Latina una marginación respecto a la cultura europea; esta situación real tiene significados profundos en el hecho de lo que ha significado el colonialismo para los pueblos de América. Nuestros países han sido por tanto productores de materia prima a bajo costo, monoprodutores, proveedores de mano de obra barata, espacio para la colonización espiritual.

En el plano intelectual este proceso se ve reflejado en la lucha entre el pensamiento colonial y colonialista, nuestra intelectualidad, como exponentes de pueblos que se derivan de una genuina cultura latinoamericana al encarnar las aspiraciones de «una familia de doscientos millones de latinoamericanos que han dicho basta y han echado a andar» (Ibíd: 196), ha enfrentado sangrientas dictaduras durante siglos, las que han silenciado sus voces con la censura o con la muerte o las desapariciones.

Quizás, algunos intelectuales no identificados con esta compleja realidad de América Latina se han preguntado: ¿existe una cultura latinoamericana?; esta interrogante que cuestiona nuestra propia existencia como latinoamericanos y sus fuentes nutricias, es el motivo de reflexión del primer texto de 1971, «Caliban», cuando Retamar al definir la tesis esencial: «Poner en duda nuestra cultura es poner en duda nuestra propia existencia» (Ibíd: 11). Reconocimiento que un autor tan destacado como el norteamericano Fredric Jameson, realiza en su texto *Calibán a la conquista*. (Jameson, 1989)

En este ensayo el escritor cubano toma el hilo de la polémica aludida para aclarar los perfiles de esa dicotomía entre pensamiento colonial y genuino pensamiento latinoamericano. Para Retamar, si bien este hecho de alguna manera es padecido por todos los países que emergen del colonialismo, «esos países nuestros a los que esforzados intelectuales metropolitanos han llamado torpe y sucesivamente barbarie, pueblos de color, países subdesarrollados, Tercer Mundo, creo que el fenómeno alcanza una crudeza singular al tratarse de lo que Martí llamó «nuestra América mestiza» (Fernández Retamar, 2006: 37).

Ello demuestra la indiscutible tesis martiana de que todo hombre es mestizo, e incluso toda cultura, tesis validada por los estudios antropológicos de Fernando Ortiz en el siglo xx.

Entre esos intelectuales que han tomado a Latinoamérica como tema de reflexión se encuentra el argentino Domingo Faustino

Sarmiento, quien planteó el dilema «civilización y barbarie», queriendo significar que el destino de los pueblos latinoamericanos estaba en seguir el ejemplo de Norteamérica o de Europa, tomando de ellos sus modos de vida.

En el fondo, Sarmiento fue un forjador de la nación argentina de visión equivocada, y además racista, para quien lo americano puro o mestizo no era sino barbarie. Fue, en su visión europeizante y proyanqui, el tipo de intelectual colonizado. En cambio, Martí, en esta polémica, representa el más puro americanismo; y es que Martí hablaba por las clases explotadas, por la América mestiza, y por ello su americanismo tenía otra base social e intelectual enraizada en los valores de la cultura en Latinoamérica. Sarmiento, por su parte, propugnaba el exterminio de lo indígena y de los indígenas en franca posición de nordomanía.

«Caliban», (1971), título del ensayo de Retamar, hace referencia a Caníbal-Caribe, nombre con el que identificaron los colonizadores europeos a los habitantes de las Antillas, como fue abordado anteriormente. Habitantes pues, de tierras colonizadas durante más de trescientos años, pero que hoy se ha convertido en un símbolo para conquistar la libertad y la justicia. Es por tanto la alegoría de su discurso postaccidental, que expresa las aspiraciones y las reivindicaciones del hombre de «Nuestra América mestiza». Próspero y Caliban, los personajes de Shakespeare, representan a los protagonistas de nuestra historia: Próspero, el colonizador que quita la tierra a Caliban, y no el intelectual *Ariel* de José Enrique Rodó, que debe escoger entre servir a uno u otro. Para Retamar, «Nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Caliban. Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos estas mismas islas donde vivió Caliban [...]. No conozco otra metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad» (Ibíd: 32)

En este estudio ideoestético e histórico del concepto, además de analizar su origen en la tragedia shakesperiana, Retamar reconstruye su trayectoria literaria y sociohistórica. Europa es el primer escenario teórico de los encuentros entre Caliban y Próspero: primero, su abordaje en uno de los textos más conocidos del francés Miguel de Montaigne, «De los caníbales» de 1580, traducida al inglés en 1603, estos son seres que guardan vivas sus propiedades y virtudes naturales, donde nada hay de bár-

baro en estas naciones, en evidente referencia a las tierras americanas. A la interpretación de Shakespeare, le sigue el drama de Ernest Renan en el siglo XIX, *Caliban, continuación de La Tempestad*, (1878); en él *Caliban* es la imagen del pueblo esclavizado (Ibíd: 20-21). En 1928 se publica en París, por el francés Jean Guéhenno, *Caliban habla*, con una apreciación positiva de *Caliban*, al decir de Retamar, personifica al *Demos*. Continúan las alusiones a los personajes renacentistas que simbolizaron la antagónica relación colonizador-colonizado, y se publica en 1950 por O. Mannoni, *Próspero y Caliban: la sociología de la colonización*.

En este estudio se invierte la relación en una visión equivocada, ahora *Caliban* es el colonizador. El escenario de *Caliban* se traslada a Latinoamérica. En 1900, Rodó publicó su *Ariel*; para el pensador uruguayo, Ariel identificaba a «nuestra civilización», pero se equivocó al identificar entonces a Caliban con los Estados Unidos; al respecto su coterráneo Mario Benedetti ha expresado que quizás Rodó se equivocó cuando dijo el nombre del peligro, pero «no se equivocó en su reconocimiento de dónde estaba el mismo» (Benedetti, Cfr. Ibíd: 26)

En 1935 el argentino Aníbal Ponce escribe el ensayo «Humanismo burgués y humanismo proletario», consagra su tercer capítulo al estudio de *Ariel*, y al referirse a *La Tempestad* resume con brillantez: «en aquellos cuatro seres está toda una época: Próspero es el tirano ilustrado que el renacimiento ama; Miranda su linaje; Caliban las masas sufridas; Ariel el genio del aire, sin ataduras con la vida» (Ibíd: 27).

En opinión de Retamar, el primer caribeño en asumir el tema fue el barbadense George Lamming en su libro de 1960, *Los placeres del exilio*, pues en su capítulo «Caliban ordena la historia», sitúa la escena en los trágicos escenarios de la Revolución haitiana, donde la historia de Caliban pertenece al futuro. Es así que en la década de los sesenta, *Caliban* es asumido por los latinoamericanos como nuestro símbolo de resistencia frente al colonialismo: «*Caliban* se escribió cuando la década del sesenta todavía echaba resplandores y hacía nacer esperanzas que en considerable medida habían sido alimentadas por las emergencias del Tercer Mundo después de la Segunda Guerra Mundial» (Ibíd: 121).

A partir de 1989 varios escritores han retomado el significado de *Caliban*, entre ellos: Suniti Namjochi con *Snapshots of Caliban*,

Michelle Cliff con *Caliban's Daughter* (1991), de Virginia Mason, *Caliban* (1992), y en 2000 *Caliban Superstar*, de Bob de Jorge, estudio analítico de signo lingüístico. (Ibíd: 8) En última instancia, Retamar, nos dice en sus textos sobre *Caliban* que la tarea y el destino de los hombres de cultura y de pensamiento, sólo pueden encontrar una base firme de libertad junto a esas masas explotadas que luchan por un mundo mejor. Desde su perspectiva, la reivindicación de lo propio no puede ser una frase, ni un prurito folclorista: es una posición, una actitud antimperialista y militante; es, además, una defensa de la cultura, desde la resistencia la reivindicación de *Caliban*, como *hombre-pueblo*, en todos los aspectos de la existencia humana. De ahí que Retamar reafirme la necesidad para Latinoamérica de afianzarse en sus raíces, desterrar la influencia colonialista y desarrollar una cultura peculiar que dé expresión viva y genuina, profunda y revolucionaria a la situación política y humana de América Latina. La cultura a la que se aspira por tanto es, o debe ser, la síntesis de las luchas sociales y espirituales, de la lucha por el avance social, espacio donde el pueblo despliega sus virtudes: «nuestra cultura es – y solo puede ser – hija de la revolución, de nuestro multiseccular rechazo a todos los colonialismos; nuestra cultura, al igual que toda cultura, requiere como primera condición nuestra propia existencia» (Ibíd: 73).

Esta concepción amplia y comprometida la opone Fernández Retamar a las actitudes colonialistas que han adoptado algunos intelectuales y escritores latinoamericanos del siglo xx. Así es el caso del argentino Jorge Luis Borges en quien ve al escritor colonial representante de una clase en ocaso, o de los mexicanos Carlos Fuentes u Octavio Paz. Borges, curiosamente afirmó en su juventud «la raíz criolla», y hasta tuvo «posiciones izquierdistas», luego evolucionó hacia el europeísmo y la derecha, convirtiéndose en escritor-lector colonial, pues en 1955 expresó, asumiendo la lección de su coterráneo Sarmiento, «creo que nuestra tradición es Europa» (Borges, 1926: 5).

También asume estas tesis el mexicano Carlos Fuentes en su texto «Civilización y barbarie», donde el escritor toma partido a favor de la civilización y contra la barbarie; tesis debatidas ampliamente por Retamar al reflexionar: «Fuentes es una de las más destacadas figuras entre los nuevos escritores latinoamericanos que se han propuesto elaborar, en el orden cultural,

una plataforma contrarrevolucionaria» (Fernández Retamar, 2006: 69).

Se puede afirmar que la crítica de Fernández Retamar sobre los intelectuales colonizados se apoya en una actitud definida y determinante: el compromiso como escritor que lucha por la liberación de América Latina y por liberarse del peso de aquellas estructuras económicas caducas, causas de la explotación y de la miseria, y de aquellas otras ataduras mentales, que los atan a la dependencia y al coloniaje cultural.

Sólido, bien fundamentado, «Caliban» es un texto de acentos polémicos que debe ser leído por todos los latinoamericanos de hoy, debido a su esencia libertaria y descolonizadora. Así, Caliban se identifica con la voz del esclavo en una exposición contemporánea junto a otras análogas expresiones de la cultura de la resistencia, como pueden ser en la cultura cubana, la literatura *testimonio* de Miguel Barnet, al rescatar la historia del ex esclavo Esteban Montejo, en el cine, *El otro Francisco*, de Sergio Giral, versión de la obra literaria antiesclavista del siglo XIX *Francisco*, de Anselmo Suárez y Romero, o el clásico de nuestra cinematografía, *La última cena*, de Gutiérrez Alea.

Sus ensayos recogidos en *Todo Caliban*, luchan contra la maligna repercusión programada en la doble atadura que es el punto de partida para tal revuelta y tal afirmación: «¿Existe una cultura latinoamericana?» (Ibíd: 11); no es casual que su tesis doctoral defendida en la Universidad de Praga en 1976 se convirtiera en un texto ensayístico fundacional para la nueva crítica cultural el Latinoamérica: *Para una teoría de la literatura latinoamericana*. En este libro demuestra la tesis de sus propuestas desde la postoccidentalidad de los estudios culturales latinoamericanos frente a la invasión ideológica y cultural del neoliberalismo.

José Martí: fundamento necesario para la creación de *Caliban*

Como es conocido, un lugar importantísimo dentro de la obra de Fernández Retamar lo ocupa el estudio de la obra de José Martí, por lo trascendental y valioso de su legado no solo para Cuba sino también para la América Latina.

Motivo de referencia para los cubanos que más han aportado a los estudios teóricos de América Latina, junto a Retamar, Juan Marinello y Cintio Vitier. Incansable investigador y estudioso de

la obra martiana, se apoya en el pensamiento del Apóstol cubano para fundamentar la concepción de la cultura latinoamericana a través de *Caliban*. Aunque lo hiciera a lo largo de cuantiosas páginas, quizás la ocasión en que Martí ofreció sus ideas sobre este aspecto de un modo más orgánico y sistemático fue su ensayo de 1891 «Nuestra América».

Ante la necesaria pregunta sobre la relación entre los habitantes europeos en América -en cuya herencia zoológica y cultural, según palabras de Retamar, «Europa tuvo su indudable parte», con los primitivos habitantes de la misma América, constructores de culturas amerindias admirables, Martí respondió: «Se viene de padres de Valencia y madres de Canarias, y se siente correr por las venas la sangre enardecida de Tamanaco y Paramaconi, y se ve como propia la que vertieron por las breñas del Calvario, pecho a pecho con los gonzalos de férrea armadura, los desnudos y heroicos caracas» (Martí, 1973, VIII: 336). Esto se traduce, según Retamar, en que Martí ha sentido correr por sus venas *sangre de Caribe, sangre de Caliban*.

El rechazo de Martí al etnocidio que Europa realizó en América es total, y es lo que Retamar refleja en gran medida en sus diversos ensayos escritos sobre Latinoamérica, así como su identificación con los pueblos americanos, los que le ofrecieron heroica resistencia al invasor y en quienes Martí veía los antecesores naturales de los independentistas latinoamericanos. Y es que Martí no soñaba con una imposible restauración, sino con una integración futura de América que se asentara en sus verdaderas raíces y alcances, por sí misma, orgánicamente desde sí, como cima de la auténtica modernidad: «Bueno es abrir canales, sembrar escuelas, crear líneas de vapores, ponerse al nivel del propio tiempo, estar del lado de la vanguardia en la hermosa marcha humana; pero es bueno, para no desmayar en ella por falta de espíritu o alarde de espíritu falso, alimentarse por el recuerdo y por la admiración, por el estudio justiciero y la amorosa lástima, de ese ferviente espíritu de la naturaleza en que se nace, crecido y avivado por el de los hombres de toda raza que de ella surgen y en ella se sepultan. Sólo cuando son directas prosperan la política y la literatura. La inteligencia americana es un penacho indígena. ¿No se ve cómo del mismo golpe que paralizó al indio se paralizó a América? Y hasta que no se haga andar al indio, no comenzará a andar bien la América». (Idem)

La identificación de Martí con nuestra cultura aborigen fue acompañada por un cabal sentido de las tareas concretas que le impuso la circunstancia: aquella identificación le alimentó los criterios más radicales y modernos de su tiempo.

Este acercamiento de Martí al indio existe también con respecto al negro, naturalmente. Si en su época ya se habían iniciado trabajos serios sobre las culturas aborígenes americanas — trabajos que Martí estudió amorosamente —, habría que esperar hasta el siglo xx para la realización de estudios en relación con las culturas africanas, y el notable aporte que ellas significan para la integración de la cultura americana mestiza (Frobenius, Delafosse Suret-Canale, Ortiz, Ramos, Herskovits, Roumain, Metraux, Bastide, Franco). Así se conforma su visión calibanesca de la cultura de lo que llamó «Nuestra América». Martí es consciente de la dificultad de encontrar un nombre que, al nombrarnos, nos definiera conceptualmente; por eso, después de varios tanteos, se inclina por esa modesta fórmula descriptiva, con lo que, más allá de razas, de lenguas, de circunstancias accesorias, abarcan a las comunidades que con problemas comunes viven «del (río) Bravo a la Patagonia», y que se distinguen de la América sajona, de la América que *no es nuestra*:

«La universidad europea — escribió Martí — ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de remplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo, pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas». (Martí, 1973)

Es imposible no ver en aquel texto — que se ha dicho, resume de modo relampagueante los criterios de Martí sobre este problema esencial — su rechazo violento a la imposición de Próspero («la universidad europea...el libro europeo...el libro yanqui»), que *ha de ceder* ante la realidad de Caliban (la universidad latinoamericana).

En sus ensayos, Retamar expone, que «Nuestra América» — y buena parte de la obra de Martí — es un diálogo implícito, y a veces explícito, con las tesis sarmientinas. «¿Qué significa si no

la frase lapidaria de Martí: *No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudicción y la naturaleza?*». (Fernández Retamar, 2006: 47). Siete años antes de aparecer «Nuestra América» (1891) — aún en vida Sarmiento — había hablado ya Martí del pretexto de que la *civilización*, que era el nombre vulgar con que corría el estado del hombre europeo, tiene derecho natural de apoderarse de la tierra ajena perteneciente a la barbarie, así éramos nombrados por los que deseaban la tierra ajena que no fuera de Europa o de la América europea. La supuesta barbarie de los pueblos latinoamericanos ha sido inventada con crudo cinismo por «quienes desean la tierra ajena»; los cuales, con igual desfachatez, daban el nombre vulgar de «civilización» al «estado actual» del hombre «de Europa o de la América europea».

Por otra parte, también es suficientemente conocido lo que Martí vio en los Estados Unidos como futura potencia capitalista predominante. Baste recordar que denunció, «el carácter crudo, desigual y decadente de los Estados Unidos, y la existencia, en ellos continua, de todas las violencias, discordias, inmoralidades y desórdenes de que se culpa a los pueblos hispanoamericanos» (Martí, 1973, XXVIII, :294) y que a unas horas de su muerte en el campo de batalla, confió en carta a su amigo mexicano Manuel Mercado: «Cuanto hice hoy, y haré, es para eso [...] impedir a tiempo que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América» (Martí, 1973, XX, :151).

Por todo ello, queda bien claro, el porqué Retamar hace especial énfasis dentro de sus estudios sobre Latinoamérica a la obra de José Martí como fundadora de una concepción latinoamericanista y antimperialista; puesto que no se puede pensar ni teorizar sobre los estudios culturales latinoamericanos sin tener como referente la obra martiana y su trascendencia toda, de la cual Roberto Fernández Retamar es un fiel investigador, puesto que le ha dedicado mucho tiempo de su creación intelectual, definiendo sus relaciones con la modernidad y el modernismo al establecer las bases teóricas de esta problemática en su libro *Introducción a Martí* publicado en 1978. Las tesis expuestas en *Caliban*, por Fernández Retamar, tienen sus bases teóricas en el pensamiento anticolonialista del más universal de los cubanos.

Caliban y los nexos con la historia de América Latina

La pretensión de englobar a la América Latina en el «mundo libre» — nombre regocijado que se dan hoy a sí mismo los países capitalistas, y de paso regalan a sus oprimidas colonias y neocolonias — es la versión moderna de la pretensión decimonónica de las clases criollas explotadoras de someternos a la supuesta «civilización»; y esta última pretensión, a su vez, retoma los propósitos de los conquistadores europeos.

Expone Retamar que frente a esta pretensión de los conquistadores, de los oligarcas criollos, del imperialismo y sus amanuenses, ha ido forjándose la genuina cultura latinoamericana, la cultura gestada por el pueblo mestizo, descendiente de indios, de negros y de europeos, quienes siguieron a Bolívar y a los libertadores, los padres fundadores de la independencia americana; la cultura de las clases explotadas, del campesinado pobre que en México de 1910 siguió a Emiliano Zapata o a Pancho Villa, la clase obrera que respaldó a Luis Emilio Recabarren o a Jesús Menéndez, la «cultura de las masas hambrientas de indios, de campesinos sin tierras, de obreros explotados» de que habla la *Segunda Declaración de La Habana* (1962). Esa cultura, como toda cultura viva, y más en sus albores, está en marcha; esa cultura tiene rasgos propios, aunque haya nacido — al igual que toda cultura, y esta vez de modo especialmente planetario — de una síntesis.

En estas relaciones de *Caliban* con la historia, siguiendo el pensamiento de Retamar, la metáfora-concepto se materializa en hechos. Se pueden citar algunas de las fechas que marcan el advenimiento de esa cultura: las primeras se refieren a combates de indígenas y revueltas de esclavos negros contra la opresión europea.

En 1780, una fecha mayor: sublevación de Tupac Amaru en Perú; en 1804, independencia de Haití; en 1810, inicio de los movimientos revolucionarios en varias de las colonias españolas de América, movimientos que van a extenderse hasta bien entrado el siglo; en 1867, la victoria de Juárez sobre Maximiliano; en 1895, el comienzo de la etapa final de la guerra de Cuba contra España — guerra que Martí previó también como una acción contra el naciente imperialismo yanqui —; en 1910, la Revolución Mexicana; en los años 20 y 30 del pasado siglo, la

marcha de Prestes al interior e Brasil (1925-1927), la resistencia en Nicaragua de Sandino, y el afianzamiento en el Continente de la clase obrera como fuerza de vanguardia; en 1938, la nacionalización del petróleo mexicano por Lázaro Cárdenas; en 1944, la llegada al poder de un régimen democrático en Guatemala, que se radicalizará en el gobierno de Jacobo Arbenz; en 1946, el inicio de la presidencia en Argentina de Juan Domingo Perón; en 1952, la Revolución Boliviana; en 1959, el triunfo de la Revolución Cubana; en 1961, la victoria de Playa Girón: primera derrota militar del imperialismo yanqui en América y la proclamación del carácter socialista de la Revolución Cubana; en 1967, la caída del Che Guevara al frente de un naciente ejército latinoamericano en Bolivia; en 1970, la llegada al gobierno, en Chile, del socialista Salvador Allende. O la figura del Che Guevara, al decir de Retamar: «El más calibanesco de los Arieles que personalmente he conocido y amado» (Fernández Retamar, 2006: 178).

Ante estos acontecimientos, Retamar reflexiona y escribe: «Fechas así, para una mirada superficial, podría parecer que no tienen relación muy directa con nuestra cultura. Y en realidad es todo lo contrario: nuestra cultura es —y sólo puede ser— hija de la revolución, de nuestro multiseccular rechazo a todos los colonialismos; nuestra cultura, al igual que toda cultura, requiere como primera condición nuestra propia existencia» (Ibíd: 73).

Sin embargo, Retamar no solo hace alusión en sus ensayos a la cultura latinoamericana forjada en medio de innumerables pretensiones de los capitalistas, de los explotadores, de los conquistadores europeos, de «los pueblos modernos que se gratifican ellos mismos con el epíteto de civilizados», en frase de Pareto (Pareto, Cfr, Ibíd: 71); se refiere además a otra cultura forjada, a la anti-América que identifica además a dichos pueblos: la de los opresores, la de quienes tratan de imponer en estas tierras esquemas metropolitanos, o simplemente, mansamente, reproducen de modo provinciano a la cultura aldeana.

Mas, para Retamar, no cabe dudas de que esa cultura de la anti-América está en crisis y conjuntamente con ella todo el sistema en que se basa, y por su parte considera que en las manos de los latinoamericanos está el poder y el deber contribuir a colocar en su verdadero sitio la historia del opresor y la del oprimido, en evidente enfoque postoccidental y anticolonialista.

Hispanoamérica, Latinoamérica, como se prefiera (escribió Mariátegui), no encontrará su unidad en el orden burgués. Este orden nos divide, forzosamente, en pequeños nacionalismos. El porvenir de la América Latina es la integración de partir del socialismo del siglo XXI, expresado en la actual propuesta del ALBA, fruto del pensamiento revolucionario, latinoamericanista y antiimperialista de nuestra América. Ese porvenir, que ya ha empezado, acabará por hacer incomprensible la ociosa pregunta sobre nuestra existencia y situará en su centro a *Caliban*, como símbolo de la historia de resistencia política y cultural, como metáfora del discurso cultural postoccidental contemporáneo.

***Caliban* en la hora actual de América Latina**

Sería importante para el desarrollo de este epígrafe partir una interrogante del propio Fernández Retamar: ¿Qué es Caliban sino una imagen que forjó el deslumbrante poeta Shakespeare, y otro poeta, a mucha distancia (espacial, temporal y de la otra), presentó de manera distinta, pero rindiéndole homenaje al Bar-do que volvió a soñar el mundo? (Ídem).

Con la perspectiva abierta por la Revolución que tiene lugar en Cuba desde 1959, y asumiendo o intentando desarrollar, como dijera Retamar, el ideario martiano, empezó a escribir *Calibán* en un momento difícil para Cuba. Pero lo importante es cómo ha cambiado el mundo desde 1971 hasta la actualidad, de ahí la propuesta de análisis: *Caliban* en la hora actual de América Latina.

Nos encontramos en un mundo unipolar, donde los Estados Unidos (que ya Martí había considerado «una república imperial», «la Roma americana») son más arrogantes y agresivos que nunca, aunque tengan aliados que defienden y defenderán, cada vez más, intereses propios entre los demás países capitalistas desarrollados. Las consecuencias de ese cuadro para la América Latina y el Caribe disgregados son sin duda alarmantes. La reciente y espantosa guerra de destrucción contra Afganistán y contra Iraq, desencadenada bajo el falso pretexto de castigar al terrorismo, muestra con descarnado cinismo cuáles son las actuales reglas del juego en el plano internacional. Por lo pronto, una nueva y enérgica derechización del mundo no puede menos que repercutir en el continente americano, lo que se pone de

manifiesto en varios terrenos, incluyendo desde luego el político, pero también el estrictamente cultural.

En el discurso pronunciado al recibir en 1982 el Premio Nobel de Literatura, García Márquez preguntó: «¿Por qué la originalidad que se nos admite sin reservas en la literatura se nos niega con toda clase de suspicacias en nuestras tentativas tan difíciles de cambios sociales?» (García Márquez, 1982, htm). Hoy más que nunca, la América está obligada a permanecer fiel a sí misma, a las tentativas tan difíciles de cambios sociales, y son expresión de ello los procesos políticos que se llevan a cabo en Venezuela, Ecuador y Bolivia, entre los más radicales y revolucionarios.

Caliban, metáfora de la resistencia, fue concebida por Retamar, cuando la década de los 60 todavía echaba resplandores y hacía nacer esperanzas, las que en considerable medida habían sido alimentadas por la emergencia del Tercer Mundo después de la Segunda Guerra Mundial. Luego de la primera aparición de *Caliban*, en 1971, hubo un importante tema que aunque se había esbozado antes, encontró desarrollo, tal es el caso del concepto de *modernidad* en América Latina, como expresión cultural del cambio que se produjo en América Latina a finales del siglo XIX liderado por José Martí.

De acuerdo con lo anterior, lo que se ha dado en llamar *modernidad* en relación con la América Latina es el resultado de un proceso de *modernización* del capitalismo dependiente en la zona. O, como dijera Retamar hace un tiempo atrás, «la modernidad a la cual se abría entonces nuestra América era una dolorosa realidad: entre (1880 y 1920) nuestros países son uncidos, como meras tierras de explotación, al mercado del capitalismo monopolista». (Fernández Retamar, 2006, :130).

En consecuencia, no se trató ni remotamente de un caso único, sino de un fenómeno planetario: entonces estaba en trance de ocurrir el paso del capitalismo a su etapa imperialista. Como ha escrito Gutiérrez Girardot, citado por Retamar, nuestras «especificidades» que hasta ahora se han considerado como el único factor dominante deben ser colocadas en el contexto histórico general de la expansión del capitalismo y de la sociedad burguesa, de la compleja red de «dependencias» entre los centros metropolitanos, sus regiones provinciales, y los países llamados periféricos. La comparación entre las literaturas de los países metropolitanos y de los países periféricos resultará pro-

vechosa sólo si se tienen en cuenta sus contextos sociales. De otro modo, las literaturas de los llamados países periféricos seguirán apareciendo como literaturas «dependientes», miméticas, es decir, incapaces de un proceso de definición y de formación original, incapaces de ser, simplemente, literaturas, expresión propia.

Los países latinoamericanos se sitúan entre los países llamados «periféricos». Pero tal carácter, ostensible en lo económico y en lo político, al margen de los muchos matices que presenta de un país a otro y de un momento a otro, en forma alguna puede ser trasladado de modo mecánico a nuestra literatura, a nuestras artes, a nuestro pensamiento: es sabido que parte de ello tiene jerarquía mayor. Como lo sintetizó José Emilio Pacheco en 1982, «nuestras sociedades fracasaron, nuestros poetas no».

La compleja discusión modernidad-postmodernidad, todavía no ha concluido. Si bien, desde hace algún tiempo, el tema ha sido considerado en la América Latina, es pertinente, para muchos, la pregunta que desde el título de un trabajo de 1989 se hace George Yúdice: «Puede hablarse de la Postmodernidad en América Latina?». Como también, sin desconocer la coherencia de no pocas respuestas negativas a tal pregunta, resulta digna de consideración la respuesta afirmativa dada por Yúdice: «si por postmodernidad entendemos las *respuestas/propuestas estético-ideológicas* locales ante, frente y dentro de la transnacionalización capitalista, ya no sólo en Estados Unidos y Europa sino en todo el mundo, el análisis de las culturas latinoamericanas tiene que partir de esta relación dialógica» (Yúdice, 1994: 45).

No puede negarse que a raíz de la llegada de los europeos a los territorios americanos en 1492, y de las subsiguientes oleadas de conquistadores y explotadores, la suerte de América se vinculó hasta hoy con el desarrollo en los países metropolitanos de las distintas etapas del capitalismo, aunque tal desarrollo haya estado lejos de beneficiarnos en todos los aspectos: el papel de Latinoamérica ha sido contribuir también a la historia de Occidente. Saqueados una y otra vez, los pueblos latinoamericanos han padecido pero no han ejercido la modernidad.

La realidad es que dada la internacionalización (o mejor, según palabras de Yúdice, «la transnacionalización capitalista») del mundo, no le es posible a la América permanecer indiferen-

te a la postmodernidad. Y no sólo porque al decir de Claudio Guillén, «la actualidad artística e intelectual, que hemos dado en rotular, para bien o para mal, Postmodernismo» (Guillén, Cfr, Fernández Retamar, 2006), incluya obras de autores latinoamericanos como Carlos Fuentes, García Márquez, Mujica Láinez, Jorge Ibarguengoitia o Vargas Llosa, o el fenómeno cultural llamado «postboom», sino porque el capitalismo multinacional o tardío no le es, no puede serle ajeno a América.

Como escribiera Retamar, «el camino de América Latina no será un camino de hormigas». El capitalismo ha demostrado ser una catástrofe total. Más de quinientos años después del descubrimiento que no fue tal, pero sí, ciertamente, el comienzo del indispensable encuentro de todos los seres humanos, es importante tener en cuenta el análisis de Retamar siguiente:

Reconozcamos, pensando en los habitantes originales del «brave new World» que ahora compartimos, quienes vieron llegar en 1492 las tres carabelas con la cruz en forma de espada donde el Hijo del Hombre murió una vez y un millón de veces y sigue muriendo, y pensando en lo que allí y en otros sitios vino después, que nuestra única opción es hacer culminar (y perdonar) aquel terrible comienzo, con un descubrimiento verdadero, similar a los que los griegos llamaron anagnórisis. En este caso el descubrimiento del múltiple ser humano «ondulante y diverso»: el ser humano total, hombre, mujer, pansexual; amarillo, negro, piel roja, carapálida, mestizo; productor (creador) antes que consumidor; habitante de la Humanidad, la única patria real («Patria es humanidad», dijo Martí, retomando una idea de los estoicos), sin Este ni Oeste, sin Norte ni Sur, pues su centro será también su periferia. Religiones, filosofías, artes, sueños, utopías, delirios lo han anunciado en todas partes. Será el fin de la prehistoria y el comienzo de la casi virginal historia del alma. Si no, será sin duda el prematuro fin de nosotros los seres humanos, quienes habíamos precipitado antes de tiempo el final del diminuto fragmento de existencia cósmica que nos fue asignado. Pero tal precipitación no es inevitable. Einstein, Sagan o Hawkins nos han familiarizado (incluso a nosotros los legos) con la imaginación del Cosmos; Darwin, von Uexkül o Gould, con la imaginación de la Vida; Freud, los surrealistas o Jameson, con la imaginación del Inconciente; y Marx postuló abiertamente que la Historia tiene más imaginación que nosotros.

Quizá pudiéramos sintetizar esta idea con la afirmación de Einstein que él tenía autoridad superior para emitir: «La imaginación es más importante que el saber». (Íbid.,:177)

Por lo tanto, en acuerdo con Fernández Retamar, se puede decir que *Caliban* es la metáfora más acertada de la situación cultural de la América Latina, de su realidad, como una contribución a una nueva visión postoccidental de la cultura desde América a través de *Caliban* hecho historia:

«De Tupac Amaru, *Tiradentes*, Toussaint L'Ouverture, Simón Bolívar, José de San Martín, Miguel Hidalgo, José Artigas, Bernardo O'Higgins, Juana de Azurduy, Benito Juárez, Máximo Gómez, Antonio Maceo, Eloy Alfaro, José Martí, a Emiliano Zapata, Amy y Marcus Garvey, Augusto César Sandino, Julio Antonio Mella, Pedro Albizu Campos, Lázaro Cárdenas, Fidel Castro, Haydee Santamaría, Ernesto Che Guevara, Carlos Fonseca o Rigoberta Menchú; del Inca Garcilaso de la Vega, Sor Juana Inés de la Cruz, el *Aleijadinho*, Simón Rodríguez, Félix Varela, Francisco Bilbao, José Hernández, Eugenio María de Hostos, Manuel González Prada, Rubén Darío, Baldomero Lillo u Horacio Quiroga, a la música popular caribeña, el muralismo mexicano, Manuel Urgarte, Joaquín García Monge, Heitor Villa-Lobos, Gabriela Mistral, Oswald y Mário de Andrade, Tarsila do Amaral, César Vallejo, Cándido Portinari, Frida Kahlo, José Carlos Mariátegui, Manuel Álvarez Bravo, Ezequiel Martínez Estrada, Carlos Gardel, Miguel Ángel Asturias, Nicolás Guillén, El Indio Fernández, Oscar Niemeyer, Alejo Carpentier, Luis Cardoza y Aragón, Edna Manley, Pablo Neruda, Joao Guimaraes Rosa, Jacques Roumain, Wilfredo Lam, José Lezama Lima, C.L.R. James, Aimé Césaire, Juan Rulfo, Roberto Matta, José María Arguedas, Augusto Roa Bastos, Violeta Parra, Darcy Ribeiro, Rosario Castellanos, Aquiles Nazoa, Frantz Fanon, Ernesto Cardenal, Gabriel García Márquez, Tomás Gutiérrez Alea, Rodolfo Walsh, George Lamming, Kamau Brathwaite, Roque Dalton, Guillermo Bonfil, Glauber Rocha o Leo Brouwer, ¿qué es nuestra historia, qué es nuestra cultura, sino la historia, sino la cultura de Caliban? (Íbid, :32)

El porvenir de la América Latina es la integración de partir del socialismo del siglo XXI, expresado en la actual propuesta del ALBA, fruto del pensamiento revolucionario, latinoamericanista y antimperialista de Nuestra América. Ese porvenir, que ya ha

empezado, acabará por hacer incomprensible la ociosa pregunta sobre nuestra existencia y situará en su centro a *Caliban*, como símbolo de la historia de resistencia política y cultural, como metáfora del discurso cultural postoccidental contemporáneo.

Bibliografía

- BEVERLEY, JOHN (1995): *Diccionario Enciclopédico*, Caracas.
- BORGES, JORGE LUIS (1926): *El tamaño de mi esperanza*, Buenos Aires.
- CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO Y OTROS (1998): *Teorías sindisciplina latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate*, México, Editorial Porrúa, <http://ensayo.rom.uga.edu>, pdf. Consultado el 26 de noviembre, de 2007.
- DE LA CAMPA, ROMAN (1996): «Latinoamerica y sus nuevos cartógrafos», en *Revista Iberoamericana*, (176-77), Pittsburg.
- DEL BARCO, OSCAR (1980): «Esbozo de una crítica a la teoría y práctica leninista», Puebla, Universidad Autónoma.
- DER WALDEN, ERNA VON (1998): «Realismo mágico y postcolonialismo: construcciones del otro desde la otredad», en
- CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO Y OTROS: *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate)*, México, Editorial Porrúa, <http://ensayo.rom.uga.edu>, pdf. Consultado el 26 de noviembre, 2007.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, ROBERTO (1976): «Nuestra América y Occidente», en revista Casa de Las Américas, (98) :36-57.
- _____ : (2006), *Todo Caliban*, Fondo cultural del ALBA, La Habana,
- FORNET, AMBROSIO (2001): *Acerca de Roberto Fernández Retamar*, La Habana, Editorial Letras Cubanas.
- FRANCO, JEAN (1995): «Un retrato», en *Revista de la Critica cultural*, (10) Santiago de Chile.
- GARCÍA MÁRQUEZ, GABRIEL (1982): «La soledad de América». Htm.
- Jameson, Fredric (1989): «Calibán a la conquista», en Fonet, Ambrosio, ed. cit.
- MARTÍ, JOSÉ (1973): *Obras Completas*, Tomos VIII y XX, ed. Letras Cubanas, La Habana.

- MASIELLO, FRANCINE: Tráfico de identidades: mujeres, cultura y política, en *Revista Iberoamericana*, (176-77), Pittsburg.
- MENDIETA, EDUARDO (1998): «Modernidad, postmodernidad y postcolonialidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo», en Castro-Gómez, Santiago, y otros: *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate)*, Editorial Porrúa, México, <http://ensayo.rom.uga.edu>, pdf. Consultado el 26 de noviembre, de 2007.
- MIGNOLO, WALTER (1998): «Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina», en Castro-Gómez, Santiago, y otros: *Teorías sin Disciplina (latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate)*, Editorial Porrúa, México, <http://ensayo.rom.uga.edu>, pdf. Consultado el 26 de noviembre, de 2007.
- MOREIRAS, ALBERTO (1994): «Epistemología tenue: Latinoamérica», en *Revista de la Crítica cultural*, (10), Santiago de Chile.
- RICHARD, NELLY (1998): «Insertando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural», en Castro-Gómez, Santiago, y otros: *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate)*, Editorial Porrúa, México, <http://ensayo.rom.uga.edu>, pdf. Consultado el 26 de noviembre, 2007
- ROIG, ARTURO A.: «Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano» FCE, México, 1981.
- SALDÍVAR, JOSÉ (1996): «Las fronteras de Nuestra América: para volver a trazar el mapa de los estudios culturales norteamericanos». *Casa de las Américas* (204): 3-19.
- YUDICE, GEORGE (1994): «Estudios culturales y sociedad civil», en *Revista de la Crítica cultural*, (8), Santiago de Chile.