



Aviso Legal

Capítulo de libro

Título de la obra:	Calibán como metáfora: ¿contrapoder colonial?
Autor:	Reding Blase, Sofía
Forma sugerida de citar:	Reding, S. (2022). Calibán como metáfora: ¿contrapoder colonial? En R. Mora (Coord.), <i>Vicisitudes, aportes y dilemas del contrapoder</i> (147-167). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
Datos del libro:	<i>Vicisitudes, aportes y dilemas del contrapoder</i>
Coordinación y cuidado editorial:	Artigas Editores, Bonilla
Diseñadora de cubierta:	Medina, Jocelyn G.
Formación:	Pons, María L.
ISBN:	978-607-30-6532-0

Los derechos patrimoniales del capítulo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este capítulo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P.
04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx
Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- ✓ Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Calibán como metáfora: ¿contrapoder colonial?

Sofía Reding Blase
CIALC-UNAM

Introducción

En este ensayo, derivado de investigaciones previas en las que había dejado pendiente el análisis de la figura de Calibán desde la perspectiva del contrapoder, trataré de mostrar la potencia del personaje que Shakespeare ideó para denunciar, o al menos esclarecer, los efectos de la invasión europea en el Caribe insular, y que se inscribe en lo que puede considerarse una estrategia de contrapoder. Abordaré las siguientes cuestiones que me parecen fundamentales: la crítica al proyecto colonizador y la imagen de Calibán como emblema de una alteridad detestable que debe desafiliarse a causa de su barbarie, pero también como metáfora de protesta ante dicha exclusión. Esta reflexión se inserta en dimensiones de la filosofía política, toda vez que implica el análisis de los modos en que se ha representado la hostilidad, desde el horizonte de los estudios latinoamericanos.

La canibalización del territorio americano

La primera ocasión en que un europeo se refiere al canibalismo supuestamente practicado en el Caribe, es la que quedó plasmada en la bitácora de Cristóbal Colón; en ella el Almirante describió los tipos de personas que halló en su primer viaje: por un lado, se refirió a salvajes que, a pesar de su rusticidad –sin

fe, ni ley, ni rey¹— se mostraban gentiles ante los recién desembarcados. Estos buenos salvajes, que durante siglos hicieron correr tinta en escritos de carácter, por decirlo de alguna manera, anticolonialista, serían instrumentalizados para apoyar el proyecto colonizador, pero también para reprobarlo. También hizo mención, desde el primer viaje pero especialmente durante el segundo, de individuos que comían carne humana.

Cuando O’Gorman en su conocida obra afirmó que América había sido inventada, no se equivocó. En tanto artificio de un imaginario todavía medieval pero al mismo tiempo enfrentando los asedios del Renacimiento, América se convirtió en un escenario en el que combatían las utopías y las pesadillas más recurrentes de todos los tiempos. Más de una, aludía al cuerpo y al trato que debía dársele para, supuestamente, evitar una caída más estrepitosa que la que resultó en la expulsión del Paraíso. Los testimonios respecto del canibalismo y la sodomía hicieron las veces de evidencia casi inobjetable de la barbarie de los indios.

Sin embargo, la antropofagia de unos, se convirtió en antropofobia de otros: tan hondo ha calado la visión del mal salvaje, que aún hoy se presenta al Caníbal como una imagen maldita de la que ni los más ilustrados pueden escapar. De hecho, la pluma de los Enciclopedistas se dedicó más a los buenos salvajes como recurso literario para la crítica política, que a los malos, a los cuales sí utilizó Montaigne en su conocido ensayo “De los caníbales” (1562) para criticar las estrategias guerreras españolas.

Indagar sobre nuestra América, latina y no sajona, remite a su origen, al hecho de ser un obstáculo que la geografía puso en el camino entre el Viejo Mundo y las tierras del oro y la pimienta. El hecho de que Cristóbal Colón no hubiera cancelado el objetivo asiático de los cuatro viajes que emprendió proa al occidente, implica que él no *descubrió* América puesto que no la buscaba. De todas formas, como lo señala Enrique Dussel, el Almirante fue el primer navegante que hizo un viaje con carácter oficial y no clandestino, que lo llevó a salir del mundo hasta entonces conocido, “para iniciar la constitución de la experiencia existencial de una Europa occidental, atlántica, centro de la historia”,² lo que coloca al Almirante a la cabeza de la carrera modernizadora.

Así pues, Colón inaugura no sólo una ruta mercantil hacia el oeste (por cierto, también trazando el tornaviaje de manera precisa, como si la conociera de antemano); también establece la posibilidad de llevar la cultura occidental o más

¹ “Esta gente es muy mansa y muy temerosa, desnuda como dicho tengo, sin armas y sin ley”. Cristóbal Colón, *Diario de a bordo*, 4 de noviembre de 1492.

² Enrique Dussel, 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1992, p. 39.

exactamente la economía mercantil simple con resabios de un imaginario medieval, hacia las islas en las que desembarca. En ese contexto habremos de entender el modo en que se canibalizó el territorio caribeño primero, continental después, lo que sirvió a los fines de la conquista, la encomienda y la intervención colonizadora que combatiría fray Bartolomé de Las Casas quien, por cierto, transcribió el *Diario* del Almirante, la única versión que se conoce de aquella bitácora.

A pesar de su obstinación en el carácter hospitalario que le parecía que tenían los isleños que contactó, Colón tuvo noticias de la presencia de otros indios que eran terriblemente hostiles ya que, al parecer, comían carne humana y su semblante era feroz y monstruoso: “Entendió también que lejos de allí había hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían a los hombres, y que entomando uno lo degollaban y le bebían su sangre y le cortaban su natura” (*Diario de a bordo*, 4 de noviembre de 1492).

Lo dicho nos lleva a recordar la figura de otro navegante: Américo Vesputio, quien exploró más allá del Caribe insular, bordeando las costas hoy brasileñas, e incluso entrando en contacto con tribus de antropófagos. Debido a ello, le fue posible a ese florentino dar cuenta del carácter novedoso de esta región. *Novum Mundum appellare licet*: un Nuevo Mundo son las regiones que él descubrió:

Puesto que ninguno de nuestros antepasados tuvo noticia de esas tierras que hemos visto, ni de lo que hay en ellas, tenemos conocimientos mucho más amplios que ellos. Los más de ellos creían que al Sur del equinoccio no había tierra firme, sino sólo un mar infinito, al que daban el nombre de Atlántico, y aun los que admitían la posibilidad de que por allí se encontrara un continente, tenían diversas razones para suponerlo inhabitable. Por mi viaje ha quedado comprobado que aquella opinión es errónea y contraria a la verdad, puesto que al Sur del Ecuador descubrí un continente, algunos de cuyos valles están más poblados de hombres y de animales que nuestra Europa, Asia y África, y que, además, tiene clima más agradable y más templado que los demás continentes conocidos.³

A partir de ese momento, es decir del hallazgo de que se trata de tierras que no se conocían antes, y del hecho de que la cartografía de la época, notablemente en el mapa que elaboró Martin Waldseemüller,⁴ apareciera el nombre de *América* rotulando al Nuevo Mundo, surge inequívocamente la posibilidad de

³ Versión de la carta *Mundus Novus*, según Stefan Zweig, *Américo Vesputio. Historia de una inmortalidad a la que América debe su nombre*, Buenos Aires, Claridad, [1a. edición 1942], 1996, p. 44.

⁴ Aparece el mapa en su *Cosmographiae Introductio*, de 1507.

incluir a este mundo o nuevo continente, como parte del territorio occidental y su historia y, en consecuencia, dando por resultado un ejercicio de poder que se consolidaba a partir del hecho –supuestamente comprobado– de la antropofagia practicada tanto en las islas, como en tierra firme. Es en tal sentido que podemos referirnos al proceso de canibalización de América.

Lo anterior se sostiene en una afirmación de Gilberto Giménez, que en un texto titulado “Territorio y cultura”,⁵ señala que la noción de territorio, más allá de su etimología como tierra representable cartográficamente, alude a un lugar cuya puesta en valor depende tanto de su instrumentalización (ecológica, económica o geopolíticamente) como de la cultura: “Frecuentemente, esta ‘valorización’ no se reduce a una apreciación meramente subjetiva o contemplativa, sino que adquiere el sentido activo de una intervención sobre el territorio para mejorarlo, transformarlo y enriquecerlo”.⁶ En este tenor, cabe observar que al cartografiar el Nuevo Mundo, incorporándolo al saber cosmológico hegemónico, se anuló la representación que tenían los territorios para las culturas que fueron colonizadas, de tal suerte que el territorio, como “espacio de inscripción de la cultura” en palabras de Giménez,⁷ deja de ser tal a partir del momento en que se afirma en los documentos escritos por exploradores, la virginidad de las tierras halladas, teniendo por efecto la anulación de los modos en que “el territorio puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo, y sobre todo como símbolo de pertenencia socio-territorial”.⁸ En este sentido, también vinieron a ser tratados como vírgenes, o carentes de cultura, las personas que habitaban tales territorios, nulificando cualquier intento de correspondencia entre lo occidental y lo americano.

Como vemos, cartografiar los territorios, es decir, representarlos en un mapa, no es gratuito; se acompaña de una valoración de las personas que los habitan y de la relación que han establecido con ellos. Por lo anterior, y como afirma Fernando Coronil, los mapas no representan la realidad, sino que son perspectivas específicas para clasificar al Otro de modo que el Yo que clasifica quede en la cúspide como lo más pulido y lo más civilizado.⁹ La incorporación

⁵ Gilberto Giménez, “Territorio y cultura”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. II, núm. 4, Universidad de Colima, diciembre, 1996, pp. 9-30.

⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁹ Fernando Coronil, “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas”, en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (coords.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa/University of San Francisco, 1998, pp. 121-146.

cartográfica de América, siguiendo el hilo que conduce la presente reflexión, fue una manera de esconder la violencia que implicaba esa acción, dado que aparecía como una vía para presentar como inevitables todas aquellas consecuencias que tenía el dejar atrás los mapas medievales de una ecúmene tripartita en los que América simple y llanamente no cabía: el borramiento de las culturas anteriores al hallazgo de 1492, la concepción de un territorio por completo virgen y por tanto explotable, así como la necesaria revalorización, ahora con criterios occidentales, de lo hallado.

La estrategia que se siguió fue claramente moderna: para incluir al Otro en la familia adánica, esto es, como proveniente del mismo *humus* del que fueron sacados todos los humanos, habría que asegurar que ese Otro fuera convencido, por las buenas o por las malas, de las ventajas del modelo de desarrollo seguido por los prósperos países europeos. Esto mismo ha dado lugar a lo que Dussel llama “la falacia desarrollista” y que hasta hoy permite que en aras del progreso se sacrifique una víctima, que es además tenida por culpable de su propia victimización.¹⁰ Ahí se encuentra el origen del mito de la Modernidad: se cometen barbaridades en nombre de la civilización, mismas que luego serán borradas o atenuadas cuando se escriba la historia de la colonización desde, como dice Coronil, un lugar o *locus* específico, real o virtual: Occidente.

Para Coronil el occidentalismo es más que simple provincialismo; es una construcción ligada íntimamente con el despliegue del poder global de Occidente:

Desde mi punto de vista, el occidentalismo es inseparable de la hegemonía del Occidente no sólo porque como forma de conocimiento es una expresión de su poder, sino porque establece lazos específicos entre el saber y el poder en el occidente. El occidentalismo es pues la expresión de una relación constitutiva entre las representaciones occidentales de las diferencias culturales y la dominación mundial del Occidente.¹¹

Es la última frase, la que hace hincapié en las prácticas representacionales de Occidente y su dominio, la que interesa a los fines de los apartados siguientes. Por ese motivo, intentaré desgranar el posicionamiento tanto de fray Bartolomé de Las Casas como de Juan Ginés de Sepúlveda, expuestos en el debate que sostuvieron sobre la legitimidad de la presencia española en las Indias Nuevas, porque fue en dicha discusión en donde se manifestaron las posturas tanto del

¹⁰ Dussel, 1492: *El encubrimiento del Otro*, op. cit., pp. 89-90.

¹¹ Fernando Coronil, “Más allá del occidentalismo”, op. cit., p. 131.

poder, como del contrapoder. Este ejercicio nos llevará también a resaltar que no le falta razón a Coronil cuando establece que el occidentalismo es un:

conjunto de prácticas representacionales que participan en la producción de concepciones del mundo que 1) dividen los componentes del mundo en unidades asiladas; 2) desagregan sus historias de relaciones; 3) convierten la diferencia en jerarquía; 4) naturalizan esas representaciones; y 5) intervienen, aunque sea de forma inconsciente, en la reproducción de las actuales relaciones asimétricas de poder.¹²

Sobre lo anterior, vale destacar el hecho de que esas representaciones producidas desde el occidentalismo, traerán por consecuencia dos actitudes, una optimista, la otra pesimista respecto de la diferencia y la calidad del espíritu del amerindio. Esta última visión, que no pocas veces llevaba a la angustia, daría lugar al exterminio, a veces físico, y la mayoría de las veces cultural. Así, y aunque los términos no se usaban entonces, es posible hablar del proceso de colonización como uno en que se presentaron prácticas de genocidio intencional, aunque también involuntario por irresponsabilidad, y de etnocidio respecto a una diferencia considerada como inadecuada.¹³ Las siguientes líneas van en dirección a señalar cómo desde el poder se asume una posición pesimista, mientras que desde el contrapoder prevalece otra actitud.

Poder y contrapoder: el debate entre Las Casas y Sepúlveda

En su libro *Colón y Las Casas*,¹⁴ Joaquín Sánchez Macgrégor realiza un magnífico análisis de la bitácora colombina, para ubicar al Almirante en un plano afín al poder, ciertamente poroso por decirlo de alguna manera, en el sentido de que

¹² Fernando Coronil, "Más allá del occidentalismo: hacia categorías históricas no imperiales", *Casa de las Américas*, núm. 206, La Habana, enero-marzo de 1999, p. 214. Esta versión es semejante, pero no la misma que la publicada por Castro-Gómez y Mendieta, citada antes.

¹³ La distinción que Clastres señala entre las dos actitudes, optimista y pesimista, es la que sigue: "El espíritu, si puede decirse genocida, quiere pura y simplemente negarla (la diferencia). El etnocidio, por el contrario, admite la relatividad del mal en la diferencia: los otros son malos pero puede mejorárselos, obligándolos a transformarse hasta que, si es posible, sean idénticos al modelo que se les propone, que se les impone. La negación etnocida del Otro conduce a una identificación consigo mismo. Se podría oponer el genocidio y el etnocidio como las dos formas perversas del pesimismo y del optimismo". Pierre Clastres, *Investigaciones en Antropología Política*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 57.

¹⁴ Joaquín Sánchez Macgrégor, *Colón y Las Casas. Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*, México, FFyL-UNAM, 1991.

el genovés vivía tiempos renacentistas pero empujado por emociones, digamos medievales. A diferencia de su gran amigo florentino Américo Vespucio, en palabras de Sánchez Macgrégor:

Colón el iluminado, predestinado, el visionario, pertenece a una época de transición, plena de contradicciones que sobredeterminaban (en la acepción althusseriana) el pensamiento y la acción del Almirante. Hijo de su tiempo, en todo y por todo, debido a lo cual define (código ethosimbólico) a las mil maravillas la ideología caballeresca, presente dondequiera, a lo largo y ancho del protorenacimiento, y no sólo de ese otoño de la Edad Media, para decirlo con el título del libro famoso donde se le dedican cuatro capítulos al tema, factor de máxima importancia en la configuración de la “espiritualidad” propia de la época de las Cruzadas.¹⁵

La empresa colombina, nos señala atinadamente Sánchez Macgrégor, pactada y autorizada por la Corona española mediante un convenio conocido como las Capitulaciones de Santa Fe, firmadas poco después de la victoria sobre la Granada musulmana, tenía una vocación feudal.¹⁶ En ese sentido, y sin ahondar en ello en el presente texto,¹⁷ puede decirse que el hallazgo de 1492 se hizo desde el poder tal y como se le concebía en aquellas épocas, es decir, como señorío pero amplificado porque tanto Isabel como Fernando se ocuparon en desmontar las posesiones feudales, para hacerse con el dominio de prácticamente todas las tierras, en un afán por alcanzar la unidad de España, centralizando el máximo poder en las coronas castellana y aragonesa.

Cuando la novedad de la circunstancia americana fue evidenciada, el poder político tuvo que encargarse de solventar la accidentada colonización insular y continental, mediante diversas legislaciones. Las Leyes de Burgos (1512) y luego las Leyes Nuevas (1542) fueron promulgadas para ordenar los territorios ultramarinos, especialmente en lo referido al trato dado a los indios. Sin duda alguna, los dominicos jugaron un papel protagónico para que dichas normas fueran dictadas: el conocido sermón de fray Antón de Montesinos, en que increpaba a los encomenderos por el trato cruel que daban a los indios, encendió

¹⁵ *Ibid.*, p. 57. Sánchez Macgrégor se refiere al libro de Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos*, publicado en 1919 y traducido al castellano por la *Revista de Occidente* en 1930. Relativo a lo que nuestro autor llama “código ethosimbólico”, más adelante se aclarará.

¹⁶ Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas*, *op. cit.*, p. 74.

¹⁷ Remito al libro de mi autoría, en que analizo el carácter feudal de los viajes de Colón: *La mirada caníbal. Testimonios del Nuevo Mundo (1492-1512)*, México, CIALC-UNAM, 2019.

la mecha de toda la Orden de Predicadores, que enfilaron casi todos, contra el poder.

Desde luego, es preciso contextualizar el sermón de Montesinos, pues a partir de su crítica a la encomienda, se comprenderá el tono de los dominicos en términos de, como dice Sánchez Macgrégor refiriéndose a Las Casas,¹⁸ “su vocación de modelos alternativos de poder”:

El sermón de Montesinos no sólo debe leerse como la protesta filantrópica contra la inhumanidad de la conquista española. Sin duda alguna, apelaba a los mejores sentimientos. Pero, al mismo tiempo, constituía la más cabal y consecuente expresión del principio interior de este proceso colonizador mismo. Montesinos expresaba por medio de su protesta el verdadero principio discursivo de la colonización [...] El breve discurso de Montesinos planteaba en este sentido las dos tesis fundamentales del nuevo espíritu reformista: la desautorización teológica del concepto militar de la conquista como verdadera guerra de vasallaje y rapiña; y, en segundo lugar, la subsiguiente reformulación del amor cristiano, la *caritas*, como verdadero principio de conversión, o sea, como el instrumento privilegiado de la *conquista espiritual de América*.¹⁹

Comenzaba a perfilarse una geopolítica singular que no sólo respondía a la nueva cartografía, lo que de suyo implicaba un descalabro de lo antiguo, sino también a la necesidad de enderezar camino, al prohibir determinadas prácticas a conquistadores y encomenderos que ponían en jaque la legitimidad de la presencia española, misma que debía ajustarse a la bula pontificia de 1493, que obligaba a la evangelización a cambio de la donación de las Indias Nuevas.²⁰

Por lo anterior, es decir para que ciertas prácticas no atropellasen la validez de la donación papal y la consecuente pérdida de legitimidad moral de la empresa colonizadora, se impulsó desde el poder la discusión sobre temas clave: la filiación de los pobladores del Nuevo Mundo y los procedimientos que se seguirían para llevarles la Palabra, así como esclarecer si los recursos con los que contaban los indios eran suyos o eran de España.

A ese respecto, fue fray Bartolomé de Las Casas quien propuso las más avanzadas posiciones que, a juicio de Sánchez Macgrégor, eran opciones alternativas

¹⁸ Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas*, p. 86.

¹⁹ Eduardo Subirats, *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, México, Siglo XXI, 1994, p. 90.

²⁰ Si bien se habla de la bula *Inter Caetera*, Alejandro VI promulgó cuatro documentos a lo largo de 1493.

a las del poder, marcando con ello su carácter anticolonial, es decir, que fueron posiciones de contrapoder. Y lo fueron porque la propuesta política de Las Casas, se centró en la cuestión de la justicia: la presencia española en América era injusta y había que reparar los daños o injurias ocasionadas. A esa conclusión llegó “el más joven de los Hiperiones”,²¹ tras la hermenéutica de los textos lascasianos, guiándose por códigos o elementos semánticamente interpretables,²² de los cuales destacaré los relativos a la salvación y a la utopía.²³

En términos generales,²⁴ fray Bartolomé propuso que la evangelización se basara en la persuasión, y que la asimilación garantizara a todos un trato igual. Para ello, era imprescindible que la prédica se desprendiera de la ambición por la riqueza y de la voluntad de dominar a los oyentes. Esta manera de entender la prédica religiosa, se enmarcaba en la necesidad de actuar de manera correcta, para evitar los atropellos a la libertad de los indios pues la evangelización no proporcionaba ningún derecho de dominación política.

Lo que él consideraba *lo correcto*, lo manifestó en un *Memorial* dirigido al Consejo de Indias (escrito tal vez en 1562 o 1563, ya muy avanzada la colonización) en que se aprecia la visión salvífica no ya de los indios, sino de los propios españoles. En tal documento, Las Casas afirmaba que la Corona estaba obligada a restituir lo incorrectamente tomado a fin de asegurar:

²¹ Cfr. Horacio Cerutti, “Presentación”, en Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas*, *op. cit.*, p. 7.

²² Retomo palabras de Pedraza Ramos que resume la propuesta de Sánchez Macgrégor sobre los códigos: “1.- Código de salvación: los protagonistas de la historia presentan una tendencia salvadora, con distintas variables, pueden ser iluminados, predestinados, visionarios. 2.-Código utopista o emancipatorio: se articula en torno a lo que se considera deseable, ideal o porvenir, articulado en la estructura del tiempo histórico, es orientador de los valores, orden y sucesión de los procesos de cambio. 3.- Código del absoluto: que si bien surge de las prácticas individuales, se proyecta en lo histórico con pretensión de universalidad, que activa y estimula el proyecto histórico. Se absolutizan los ideales y se subordinan otros códigos (utopista y de salvación) en función de ellos. 4.- Código vicarial: derivado del término *vicarius*, sustituto, que depende de otro, el que está a las órdenes de otro, llama a buscar y dejarse influenciar por modelos históricos de contrapoder. 5.- Código ethosimbólico: se trata de “tomas decisiones capitales” de acuerdo con valores, originados en proyectos alternativos de Poder”. Alejandro Karín Pedraza Ramos, “El *Contrapoder* en América Latina. Reflexiones marginales sobre un poder ético”, *Sincronía*, núm. 76, Universidad de Guadalajara, 2019.

²³ Añade Sánchez Macgrégor otros tres códigos: el vicarial, el de lo Absoluto y el ethosimbólico o código del carácter. Considero que, para los fines de este texto, preciso únicamente de los dos códigos mencionados, siguiendo incluso a nuestro autor cuando manifiesta que “Una simple ojeada a títulos de muchos documentos lascasianos encarrila la codificación correspondiente, en el caso, por lo menos, de los códigos de salvación y de anticipación o utopista”, Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas*, *op. cit.*, p. 110.

²⁴ He tratado la cuestión de manera más amplia en “La propuesta política de Las Casas”, *Cuadernos Americanos*, vol. 1, núm. 115, México, enero-marzo de 2006, pp. 41-54.

- 1) “justicia a gentes tan enormemente agraviadas”;
- 2) “seguridad de las conciencias de todos los estados de allá y algunos de acá”;
- 3) posibilidad de que “los reyes de España puedan ser príncipes universales del Nuevo Mundo, de manera acabada y no imperfecta”;
- 4) “podrá ser que venga algún dinero a España sin obligación de restitución, lo que nunca, hasta hoy, ha venido ni una sola blanda” y, finalmente;
- 5) “Otro provecho no digno de olvidar, es que, quizá, la divina justicia no derrame sobre todos estos reinos su terrible furor, y lo revoque o lo retarde”.²⁵

Fray Bartolomé, podríamos afirmar, de algún modo quiere “descanibalizar” América. Y es que en el fondo, él era optimista respecto de la probabilidad de que los indios se dejaran persuadir con un lenguaje arrebatador, cautivador, amoroso como el discurso del Nazareno. Desde luego, al inicio de su lucha no tenía claridad respecto del vínculo entre evangelización, occidentalismo y poder, porque el propio contexto histórico no permitía tal actitud, aunque criticó la figura *fe/oro* de la empresa del Descubrimiento.²⁶ No obstante, más tarde su propuesta fue adquiriendo un sentido más vanguardista, una dirección que puede entenderse echando mano de un código utopista ya que no se contentó con cuestionar los poderes establecidos, sino que apostó por una idea radical y profunda, nos dice Sánchez Macgrégor, “prefigurando, ciertamente, la del derecho de autodeterminación de los pueblos”.²⁷

Recordemos que los dominicos consideraban que los indios vivían pacíficamente con pleno dominio sobre sus tierras y propiedades. Esto venía a ser un derecho natural que no debía ser violado por un puñado de conquistadores y encomenderos, por lo que habría que “*juntar el derecho con el hecho*”.²⁸ Así, el hecho del poder (fuerza nuda que manifiesta su carácter represivo) demandaba una legitimación desde el *derecho del contrapoder*.²⁹ Según Sánchez Macgrégor, la lucha contra la encomienda hallaba gran fuerza en el imaginario dominico:

su *ardor Dei* que los empuja a una genuina actitud cristiana con respecto a los nativos es exactamente lo opuesto de la feroz intolerancia del *furor Dei* descargado contra los albigenses por el fundador Domingo de Guzmán, a principios del siglo XIII. Hay una modificación de las estructuras mentales en correspondencia con las materiales. De la idea de exterminio, identificando a

²⁵ Véase Ramón Xirau, *Idea y querrela de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1973, pp. 53-54.

²⁶ Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas*, *op. cit.*, p. 99.

²⁷ *Ibid.*, p. 115.

²⁸ Las Casas, citado por Miguel León-Portilla, “Fray Antón de Montesinos. Esbozo de una biografía”, en *Fray Antón de Montesinos*, México, UNAM, 1982, p. 14.

²⁹ Cfr. Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas*, *op. cit.*, pp. 193 y 199.

Satanás, al Mal, con los herejes, se pasa a la idea de regeneración bienhechora aprovechando el buen natural de los aborígenes de estas tierras.³⁰

También señala nuestro autor que en el diagnóstico dominico del Mal y de los males, junto con su tratamiento, hubo un gran cambio: el Nuevo Mundo ambiciona la liberación y la encomienda es el mayor impedimento. Con un código salvador es posible constatar que en el Viejo Mundo se guerrea entre iguales mientras que, en el Nuevo Mundo, al fin tierra de utopía, la lucha es desigual.³¹ Esta posición es de contrapoder, coronada por la inversión que ocurre, esto es que la “salvación” del indio no puede provenir de conquistadores y encomenderos, sino de una evangelización que asume al indio como persona.

A partir de lo anterior, se comprende que lo que Abellán entiende el fenómeno que él denomina “inversión americana” de plena expresión en la conciencia popular de la época; en América se invierten los valores y las relaciones del Antiguo Continente, lo que en el uno es malo, en el otro es bueno, y viceversa:

Así se valora positivamente al Nuevo Mundo frente al Viejo, aquél es el mundo del futuro, del porvenir, de la abundancia y de la fertilidad, mientras éste es habitáculo de un pretérito que pesa excesivamente sobre sus espaldas, un mundo de pobreza, escasez y esterilidad. Quizá en ningún aspecto se da tan visiblemente este fenómeno de la “inversión americana” como en la distinta valoración de los cristianos viejos y los nuevos.³²

Cristiano viejo era Juan Ginés de Sepúlveda, capellán del rey y jurista. Él, más que ningún otro, tuvo la oportunidad de verter su opinión respecto del carácter bárbarico de los indios, ellos son siervos por naturaleza, lo que obliga a España a dominarlos:

Fundó, pues, el dicho señor doctor Sepúlveda su sentencia brevemente, por cuatro razones: la primera, por la gravedad de los delitos de aquella gente, señaladamente por la idolatría y otros pecados que cometen contra natura. La segunda, por la rudeza de sus ingenios, que son de su natura gente servil y bárbara, y por ende obligada a servir a los de ingenio más elegante, como son los españoles. La tercera, por el fin de la fe, porque aquella subyección es

³⁰ *Ibid.*, p. 95.

³¹ *Ibid.*, pp. 95-96.

³² José Luis Abellán, *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*, Madrid, Espasa-Calpe, 1996, p. 189.

más cómoda y expediente para su predicación y persuasión. La cuarta, por la injuria que unos entre sí hacen otros, matando hombres para sacrificarlos y algunos para comerlos.³³

¿Era legítima la dominación que proponía Sepúlveda? Lo era en la medida en que la bula *Inter Caetera* la permitía e incluso obligaba a ello. Dicha bula, al decir de Subirats, permitió pasar del *Orbis christianus* al *Imperium universalis*, pues:

estableció los límites precisos, tanto teológicos como políticos, que iban a “encerrar” el descubrimiento de América en el marco estricto de una guerra santa. Y fue ella la que definió, antes que cualquier otra determinación política, mercantil o técnica, la idea y el proyecto del imperio universal.³⁴

¿Puede entonces comprenderse la guerra contra los indios como una guerra santa? Una respuesta tentativa es que, para legitimar las acciones guerreras, era preciso poner al descubierto el carácter hostil del indio, de manera que la barbarie, casi elevada a categoría jurídica cargada de culpabilidad, lo obligara a someterse al español o atenerse a las consecuencias de una guerra que se justificaba como castigo al pecador, al vicioso. En tal marco, o con tal código de salvación como establece Sánchez Macgrégor,³⁵ es posible descifrar los argumentos de Sepúlveda para catalogar como justa la guerra contra los indios:

1. Los indios son bárbaros: son carentes de cultura y leyes escritas, son antropófagos y cobardes, todos bárbaros en sus costumbres y se desangran en guerras intestinas. Siguiendo las ideas tomistas, justo es que los más dotados por la Naturaleza –en sentido aristotélico– gobiernen a quienes carecen de prudencia. Los bárbaros tienen, en virtud de la ley natural, el deber de someterse y en caso contrario, es justa la guerra contra ellos.

2. Los indios cometen crímenes contra natura: no observan la ley natural que debe ser obedecida por cristianos y paganos. Sin embargo, no es lícita la guerra contra los infieles que adoran al verdadero Dios de una forma natural, es decir, sin conocimiento del Evangelio ni de la fe de Cristo. Pero los idólatras que inmolan humanos deben someterse al poder de los cristianos para adquirir el carácter de humanidad, renunciando a sus nefandos delitos, barbarie e inhumanidad.

³³ Fray Bartolomé de Las Casas, “Tratado Tercero”, en *Tratados*, México, FCE, 1997, pp. 229 y 231.

³⁴ Eduardo Subirats, *El continente vacío*, op. cit., p. 54.

³⁵ Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas*, op. cit., pp. 19-22.

3. Los indios apresan y matan a personas inocentes: cometen sacrificios de inocentes que serán libertados mediante la guerra contra los indios que es justa ya que todo hombre, por ley natural y divina, está obligado a evitar que hombres inocentes sean degollados con indigna muerte. La conquista es, pues, deber de cristianos y ventaja para las víctimas de los inmoladores.

4. La guerra justa se emprende a fin de preparar la prédica de la fe: pues por sí sola o acompañada de la fuerza es un deber que todos los hombres de buena voluntad deben cumplir, para lo cual los españoles tienen derecho a hacer uso de la fuerza para someter a los bárbaros a su dominio (lo que no implica que se les bautice por la fuerza, pues ésta es cosa de voluntad, aunque es lícita la dominación que les enseñe el recto camino por las predicaciones evangélicas).³⁶

Llegados a este punto, vale la pena aclarar que sólo Juan Ginés de Sepúlveda expresó estar a favor de la cruz y la espada por el “bien” del hombre americano, pero fray Bartolomé no se alzaba contra la expansión de la fe. Por eso O’Gorman afirmaba respecto a la controversia que ambos sostuvieron en 1550, que:

Todo el debate se reduce, pues, a la inaplicabilidad de la doctrina humanista-cristiana de Sepúlveda a los indios de América. No hay tal lucha entre paganismo y cristianismo. Sólo hay dos posiciones, ambas cristianas, que son como tanteos de acoplamiento de las nociones propias de la cultura occidental de entonces a la realidad antropológica del Nuevo Mundo.³⁷

Es aquí donde conviene reparar en lo que explica Roberto Mora sobre el contrapoder, en el sentido de que es un modelo alternativo de poder que, al obtenerlo, al convertirse en poder, repite a su vez las prácticas de control social que había combatido.³⁸ Ello nos conduce a apreciar el debate en torno a la ocupación de América pero ahora en términos externos a España, lo que nos permite ir en otra dirección.

A pesar de que Las Casas fuera fraile dominico y también funcionario de la Corona (como Protector de Indios) ha sido atacado por ser presuntamente

³⁶ Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1986, pp. 28-34. Sepúlveda, por boca de *alter ego*, Demócrates, añade: “de tal modo que si se encontrase en el Nuevo Mundo alguna gente culta, civilizada y humana que no adorase los ídolos, sino al Dios verdadero, según la ley de naturaleza [...] parece que contra estas gentes sería ilícita la guerra”. *Ibid.*, p. 117.

³⁷ Edmundo O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del hombre americano”, *Filosofía y Letras*, vols. I y II, México, 1941, p. 313.

³⁸ Cfr. Roberto Mora Martínez, “Joaquín Sánchez Macgrégor (1925-2008)”, en *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana*.

responsable de la “leyenda negra”.³⁹ Veamos las consecuencias de tal acusación en su contra, no sin antes aclarar que la postura de fray Bartolomé, y de casi todos los dominicos, era que resultaba ilícito extender la jurisdicción española más allá de sus límites territoriales, porque dicha práctica implicaba la aceptación tanto del poder temporal del papado sobre los infieles como la supuesta jurisdicción universal del Emperador y, en consecuencia, los títulos invocados por quienes estaban a favor de la idea de la “justa causa”, eran casi todos ilegítimos: la sola gentilidad no es causa suficiente para justificar el despojo por lo cual el Derecho natural (lo que hoy denominaríamos derechos humanos) ampara las posesiones de los indios, incluso los no cristianos.

En este sentido, el discurso lascasiano se dirigía contra el poder, lo que perfila su intención de servir como contrapoder: “Cualquier discurso acerca de los límites del poder implica su trascendencia, esto es, el contrapoder”.⁴⁰ Si fray Bartolomé nos importa, es porque la dinámica de su lucha contra el intervencionismo es concebida por Sánchez Macgrégor como contrapoder: “lo que interioriza el fraile dominico es un contrapoder estimado como su razón de vivir. El término /contrapoder/ designa toda una dinámica de lucha adoptada por Las Casas como valor positivo al enfrentarse a la Encomienda establecida por él como valor negativo”.⁴¹

Teniendo en mente lo anterior, es decir, la apuesta lascasiana por una convivencia entre indios y españoles, enmarcada por la paz y la justicia (un ideal que hoy suele entenderse como “interculturalidad”) es que podemos valorar el peso de la “leyenda negra”, procurando ir más allá de los dualismos que aquí han quedado expuestos.

La figura de Calibán: maldecir las pérdidas

Como hemos visto, la crítica lascasiana a la presencia española en Indias se centró en apuntar su carácter punitivo, expresado en una idea por demás injusta: los indios son bárbaros y hay que cristianizarlos incluso por la fuerza. En tal sentido, es que cobra importancia que el historiador (de las ideas) entienda que los dados están cargados por el “hecho del poder”, no por el “derecho del

³⁹ “A Las Casas lo ha perseguido siempre, no sólo la reacción airada en su contra, plenamente comprensible en el caso de un Motolinía, sino una espesa barrera de odio por parte de los seudohispanistas de hueso colorado que pretenden responsabilizarlo de la Leyenda Negra creada en torno a la conquista española”. Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas*, op. cit., p. 84.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 185.

⁴¹ *Ibid.*, p. 188.

contrapoder”, en palabras de Sánchez Macgrégor.⁴² Esta advertencia es de enorme valía para comprender la figura de *Calibán*, personaje de Shakespeare que aparece en su obra *La tempestad* (estrenada en 1611) y que condensa la tensión ocasionada por la ocupación de los territorios.

El nombre de *Calibán*, lo sabemos, es un anagrama de “canibal”, palabra que además resulta de autoría colombina, aunque el Almirante la utilizó inicialmente para referirse a los supuestos soldados del Gran Kan, y luego nombró así a los indios hostiles acusados de prácticas antropofágicas, a partir de su segundo viaje. Como hemos visto, fueron esas acusaciones, repetidamente sostenidas en rumores, las que dieron origen a una canibalización del territorio, proceso que daba sostén a la necesidad de asentarse en el Caribe, como único medio para conseguir la extirpación de la antropofagia como también de la idolatría. Tal es el escenario en el que ocurre la ficción de *La tempestad*.

Lo que cobra relevancia de la obra de Shakespeare es, además de los personajes secundarios aunque imprescindibles (como Miranda, hija del Próspero invasor, o Ariel, un espíritu inmovilizado tras el sortilegio de Sycorax, la madre de Calibán) el contexto en se presenta el enfrentamiento entre Próspero, duque de Milán, y el Calibán que él ha esclavizado. Tras haber sido acusado de barbarie –en el sentido de no ser capaz de hablar correctamente la lengua de su amo– responde a la acusación con una maldición, es decir, con una mala dicción.

Esta sublevación de Calibán es, en sentido figurado, lo que se habría esperado de Bartolomé de Las Casas: una “andaluzada”, es decir, una exageración de las consecuencias de la colonización; una maledicencia que se lanza a garganta abierta, para que caiga la peste sobre el colonizador, ya que su retórica no tuvo la suficiente fuerza como para llevar hasta las últimas consecuencias su propuesta de justicia: que España devolviera lo arrebatado. Y, de hecho, así ocurrió según lo afirma Menéndez Pidal, uno de sus mayores detractores:

Al ver tanta ceguedad en torno suyo, al ver que la encomienda, por él maldecida como enorme pecado, sigue aprobada por gobernantes, por obispos, por dominicos y franciscanos, profetiza por primera vez en 1542 la destrucción total de España, castigo que ocurrirá “no de aquí a muchos años”, y varias veces después repite la tremenda profecía, tan apremiante, que en 1559 parece creer que hacia el año 1600 la destrucción de España se habrá consumado ya.⁴³

⁴² *Ibid.*, p. 189.

⁴³ Ramón Menéndez-Pidal, *Observaciones críticas sobre las biografías de fray Bartolomé de Las Casas*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2016, p. 22.

Siguiendo el hilo, cabe preguntarse si Calibán es metáfora a la vez que discurso de contrapoder. En un sentido que parece contrario al seguido por Sánchez Macgrégor, pero que en el fondo no lo es, Arturo Andrés Roig se ocupó en descodificar semánticamente las nociones de “civilización” y de “barbarie”, para “tomar posición frente a la problemática general de las categorías”,⁴⁴ que por momentos se confunden con un sistema de valores.⁴⁵ Uno y otro concepto están íntimamente vinculados con Calibán, que se ha ido convirtiendo en algo más que una imagen que condensa la problemática de la colonización, para transformarse, a juicio de Roig, en un mito que remite a la descolonización, aunque en un sentido más social, y no tanto individual puesto que, como prefiere explicar Roig, la libertad no fue entendida como libertad “interior” (de tipo estoico), sino que “en todo momento se habló, muy ilustradamente, de “romper” o “quebrar las cadenas” que nos ataban a la dominación europea.”⁴⁶

En efecto, la Independencia no pareció modificar el afán colonizador, porque se interiorizó la visión del colonizador. Así, parece que la queja bolivariana de que los que lucharon por América no hicieron más que “arar en el mar”, es el resultado de la fascinación que ocasionaban –y siguen haciéndolo– los encantamientos del poder nordatlántico. Así lo expone Roig, en un largo párrafo:

El siglo XIX trajo consigo la liberación de los colonos. Un Calibán apareció que aprendió el lenguaje del amo y lo revirtió en herramienta de independencia y de autoafirmación. Por cierto que ese Calibán hizo muy pronto de su victoria un uso que más lo aproximó al antiguo amo, Próspero, en cuanto que el proceso no fue ajeno en ningún momento al enfrentamiento de las clases sociales sobre las que se había estamentado la Colonia. Y junto con Próspero, aparecieron los “alados arieles” que inspirarían los discursos justificatorios para que el amo no cayera en lo que podríamos llamar el “síndrome de Próspero”.⁴⁷

Puede decirse entonces, que la revuelta de Calibán contra Próspero, tiene tintes de universalización de la libertad porque Calibán es toda nuestra América; su maledicencia y la maldición que lanza, es manifestación del deseo común de emancipación. Para decirlo con palabras ajenas: “un tal sentimiento auténtico de universalidad se produciría cuando la anécdota o acontecimiento

⁴⁴ Arturo A. Roig, *Rostro y filosofía de nuestra América*, Buenos Aires, Una Ventana, 2011, p. 28.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 203.

expuesto por el sujeto que narra –empuñado como punto referencial y subjetivo–, concitara, para clamarlo en forma épica el fulgor universal de una platónica ‘experiencia común’.⁴⁸

También hay que destacar, como lo hace Cassigoli siguiendo a De Certeau, que todo barbarismo –como el de Calibán en este caso–, “posee la función de señalar la superioridad del hablante sobre el sistema de la lengua [...] cada falta gramatical se inscribe como un ‘estigma’; señala una anomalía en el cuerpo de la lengua”.⁴⁹ Tal estigma es marca del despojo que mediante el acto de maldecir puede convertirse en acto de emancipación: “Próspero le ha inculcado a Calibán su lenguaje y con él le ha brindado conciencia de su propia significación”.⁵⁰

Ahora bien, el dato relativo al destierro de la madre de Calibán, Sycorax, no es gratuito porque en el fondo, diría Rossana Cassigoli, la lengua materna –la que le arrebató Próspero a Calibán– es un faltante, y esa ausencia hace inevitable “el regreso compulsivo a la lengua de la madre, la primera, la gutural, alimenticia y fundacional”.⁵¹ Cassigoli recuerda que, en el contexto de posguerra, Hannah Arendt afirmó que lo único que queda tras la barbarie es la lengua materna: “en su arrullo y estruendo, se esperaría recrear el diferido nexo con el mundo, a continuación de la catástrofe y destrucción histórica. La lengua de la madre puede volverse, entonces, un llamado y una obsesión por encontrar el hilo del hipotético ‘continuo’”, nos explica.⁵² Desde luego, la “mala” dicción del latinoamericano, en cuya sonoridad no cabe la distinción entre la *c*, la *s* y la *z*, intenta paliar la ausencia de la lengua materna desterrada, con ciertos americanismos.

Otro dato tampoco menor: Calibán tiene un cuerpo deforme. Deformidad que ha de someterse a una domesticación de todo el cuerpo, incluyendo el habla, a un habitar que incluya la renuncia a lo anteriormente habitado y a la lengua materna en primer lugar, porque ella es imagen acústica que “produce una imagen mental subjetiva en el plano de la percepción”, y que se acompaña “de gestos sutiles de la boca y los ojos, movimientos expresivos (explícitos o involuntarios) de las manos y el cuerpo”.⁵³

⁴⁸ Rossana Cassigoli, “La lengua materna como forma de locura”, *Alpha*, núm. 50, julio 2020, p. 227. Si bien el texto es una reflexión relativa a la lengua judía y experiencias de dolor ocasionado por el destierro y el exilio, me ha sido posible recuperar ciertas ideas que robustecen las aquí planteadas.

⁴⁹ Rossana Cassigoli, “Reminiscencias de Michel de Certeau. Oralidad y escritura: las fuentes femininas”, *Fractal*, núm. 52, enero-abril 2014, pp. 43-75.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 55.

⁵¹ Rossana Cassigoli, “La lengua materna como forma de locura”, *op. cit.*, p. 235.

⁵² *Ibid.*, p. 223.

⁵³ *Ibid.*, p. 239.

Además de la lengua por desterrar y el cuerpo por domesticar, está también el territorio, que los colonizadores vieron como si fuera simple “vegetalidad”, naturaleza esperando a ser fecundada por su carácter de “feminidad”, dice Roig. Cuestión mencionada al inicio del presente ensayo cuando se trató sobre la virginalidad de las tierras, es decir, el encubrimiento de la relación tierra/cultura que conforma un territorio mediante una cartografía que borró las culturas nativas, y que Roig alcanza a ver expuesta en las obras de Rodolfo Kusch y Carlos Cullen: la penetración de Europa, así sexuada, es la que da origen a nuestra realidad americana.⁵⁴

Y no le falta razón al filósofo mendocino, toda vez que los primeros abusos cometidos por los europeos fueron el rapto y la violación de mujeres, que destruyó los lazos de filiación e introdujo lo extranjero, lo exógeno, en las sociedades caribeñas y luego continentales. Las palabras, de nuevo, deben ser empleadas en diversos planos: el cuerpo caníbal, que es terreno y no territorio, debe sembrarse en sentido literal, pero también metafórico, debe admitir una semilla que germine y abra paso a nuevas formas de filiación, a otro tipo de orden o *mundus* cuyos frutos se verán plasmados en los *mapamundi* como también en las castas.

Es interesante observar aquí las similitudes entre Calibán y Malintzin. Ni para uno con Miranda, ni para la otra con Cortés, se dieron amoríos sino más bien mestizaje, propuesto por uno o consumado por la otra, como estrategia de supervivencia. Malintzin, que sí existió, no llegó a cumplir 30 años; traductora e intérprete, la lengua se volvió su salvoconducto, pero no le bastó como para criar a su hijo Martín, al que enviaron a España. A Calibán también lo condenó la lengua del dominador, que él balbuceaba por ser incivilizado, bárbaro, hijo de una madre desterrada a Argelia que, paradójicamente está mal dicho, porque debería ser *Algeria*: las palabras, como “barbarie” o “civilización”, y los mapas que occidentalizan el cosmos, se nos muestran ahora como embustes.

El juego de letras que origina la dupla Caníbal/Calibán y que permite la cercanía entre Malintzin/Marina, es digna de observación o, mejor todavía, de escucha, y qué mejor que el teatro que requiere de un auditorio, para mencionar la estrategia utilizada por Aimé Césaire, al convertir el término ofensivo *nègre* en insumo para un discurso ético y poético sobre la *négritude*. Él también montó una obra teatral, *Una tempestad*, para reformular la de Shakespeare, y que estrenó en Túnez, en el verano de 1969. Cómo tituló su obra Césaire, no carece de importancia:

⁵⁴ Arturo A. Roig, *Rostró y filosofía de nuestra América*, op. cit., pp. 204-205.

Desde el título de la obra se percibe el afán del autor por visibilizar las arterias dialogantes entre producción artística y posicionamiento ideológico. *Una tempestad* desplaza el artículo definido del “la” en la obra de Shakespeare, reemplazándolo por el indefinido de “una”, provocando así una certera delación a la indeterminación del referente implícita en el título de la obra original. A “la” “tempestad” como fenómeno climatológico común, se le confiere singularidad histórica, transformándola en una “única” tempestad, provocada por el colonizador. La modificación, casi imperceptible, deja al descubierto la alegoría.⁵⁵

Esta reapropiación, en la que Calibán, con su “*pathos* rotundo de expresividad doliente y rabiosa”, se convierte en “el núcleo magnético, centrípeto, que moldea al resto de los participantes de la acción desde las relaciones que establece con ellos”,⁵⁶ lleva a Calibán a contestarle a Próspero para excusarse, lo siguiente:

Para empezar, eso no es cierto. No me has enseñado nada. Salvo claro está, a chapurrear tu lenguaje para que pueda comprender tus órdenes: cortar leña, lavar platos, pescar, plantar hortalizas, porque tú eres demasiado holgazán para hacerlo. En cuanto a tu ciencia ¿me la has enseñado, di?, ¡bien que te la has guardado! Tu ciencia la guardas egoístamente para ti solo, encerrada en esos gruesos libros ahí.⁵⁷

¿Qué quiere Calibán?, ¿acaso lo mismo que fray Bartolomé en sus escritos sobre el respeto a la soberanía de los indios? Si así fuera, veríamos una secuencia, esto es, el despliegue y articulación de figura de Calibán en el filosofar latinoamericano, y que da lugar a recurrencias y concurrencias debidas a la ambigüedad que la caracteriza: tanto como práctica de lo raro e inadmisibles, que hereda de las prácticas antropofágicas que dieron origen a su nombre de pila, como también en términos de un desquite frente a la modernidad, cuya ciencia se autolocaliza en el centro del saber, cuyos privilegios se legitiman en la exclusión, el borramiento y el olvido de estructuras sociales previas. Calibán,

⁵⁵ Cfr. Gustavo Ramírez, “La humanidad reducida al monólogo: notas sobre *Una tempestad* desde el pensamiento crítico de Aimé Césaire en tres actos y dos intermedios”, en Elena Oliva, Lucía Stetcher y Claudia Zapata (eds.), *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*, Santiago de Chile, Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades-Universidad de Chile, 2011, p. 129.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 133.

⁵⁷ Aimé Césaire, *Una tempestad*, citado en Gustavo Ramírez, “La humanidad reducida al monólogo”, *op. cit.*, p. 134.

desposeído de su herencia y de la soberanía sobre su isla, es entonces alegoría de la colonización, pero también sujeto enunciador de la protesta ante la exclusión. Su propia deformidad lo vuelve flexible y arrebatado en, al menos dos sentidos: su propio *lógos* incide en los modos alternativos de conocer y nombrar la realidad y, además, llama a una ética que reconozca las diversas identidades culturales. Ahí está el legado del desheredado.

A manera de cierre

En este texto se recuperaron diversas nociones y categorías que han permitido valorar la figura de Calibán. En primer término, se verificó que su origen se encuentra en las descripciones colombinas, y que éstas permitieron no sólo diseñar un artificio antropológico, un discurso sobre el Otro como parte de una cartografía en las que las representaciones de la alteridad, la colocan marginal a la civilización y le condenan a la violencia del despojo. El anticolonialismo de los lascasianos, como pudimos observar, encaró el poder tomando una posición que fue decantándose por desmontar el aparato teórico-conceptual de la época, para llegar incluso a proponer la restitución de lo indebidamente tomado. En tal sentido, parece que la retórica de los detractores del proceso colonizador, fortaleció la “leyenda negra”, circunstancia que llevó a la creación y recreación de personajes teatrales en cuyos parlamentos se halla la dialéctica poder/contrapoder. Con lo anterior se ha querido contribuir a una historia de las ideas filosóficas, así como a llamar la atención sobre la pertinencia de formular una ética más incluyente de la diversidad cultural.

Bibliografía

- CASSIGOLI, Rossana, “La lengua materna como forma de locura”, *Alpha*, núm. 50, julio 2020, pp. 221-242.
- _____, “Reminiscencias de Michel de Certeau. Oralidad y escritura: las fuentes femeninas”, *Fractal*, núm. 52, enero-abril 2014, pp. 43-75.
- CORONIL, Fernando, “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas”, en Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (coords.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa/ University of San Francisco, 1998, pp. 121-146.
- _____, “Más allá del occidentalismo: hacia categorías históricas no imperiales”, *Casa de las Américas*, núm. 206, La Habana, enero-marzo de 1999.

- CLASTRES, Pierre, *Investigaciones en Antropología Política*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- DUSSEL, Enrique, *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1992.
- GIMÉNEZ, Gilberto, "Territorio y cultura", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. II, núm. 4, Universidad de Colima, diciembre, 1996, pp. 9-30.
- LAS CASAS, Fray Bartolomé de, *Tratados*, México, FCE, 1997.
- MORA Martínez, Roberto, "Joaquín Sánchez Macgrégor (1925- 2008)", entrada en *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana*. <http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Autores/FilosofosMexicanos/Sanchez_Macgregor_Joaquin.pdf>.
- MENÉNDEZ-PIDAL, Ramón, "Observaciones críticas sobre las biografías de fray Bartolomé de Las Casas", Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2016. <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc030s7>>.
- O'GORMAN, Edmundo, "Sobre la naturaleza bestial del hombre americano", en *Filosofía y Letras*, vols. I y II, México, UNAM, 1941.
- PEDRAZA Ramos, Alejandro Karín, "El *Contrapoder* en América Latina. Reflexiones marginales sobre un poder ético", en *Sincronía*, núm. 76, Universidad de Guadalajara, 2019. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=513859856004>>.
- RAMÍREZ, Gustavo, "La humanidad reducida al monólogo: notas sobre *Una tempestad* desde el pensamiento crítico de Aimé Césaire en tres actos y dos intermedios", en Oliva, Elena, Stetcher, Lucía y Zapata, Claudia (eds.), *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*, Santiago de Chile, Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2011. <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/122973/Aime_Cesaire_desde_America_Latina_libro.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- ROIG, Arturo A., *Rostro y filosofía de nuestra América*, 2ª edición, Buenos Aires, Una Ventana, 2011.
- SÁNCHEZ MACGRÉGOR, Joaquín, *Colón y Las Casas. Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*, México, FFyL-UNAM, 1991.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1986.
- SUBIRATS, Eduardo, *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, México, Siglo XXI, 1994.
- XIRAU, Ramón, *Idea y querrela de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1973.
- ZWEIG, Stefan, *Américo Vespucio. Historia de una inmortalidad a la que América debe su nombre*, Buenos Aires, Claridad, (1ª edición 1942), 1996.