

Más allá del binario colonial: el Caliban, el Entre-lugar y la emergencia de una crítica postcolonial *avant la lettre* en América Latina¹

Douglas Kristopher Smith²

El postcolonialismo rompe, así, con la historiografía liberal, la sociología weberiana, el marxismo occidental y les asigna un lugar subordinado en la historia. Por eso es sensible a dimensiones conocidas como hibridez, sincretismo cultural e identificaciones diaspóricas complejas que interrumpen la posibilidad del retorno al origen, lo primario, lo nativo.

Ileana Rodríguez, *Debates culturales y agendas del campo* (70)

Se puede observar, por ejemplo, que la erudición poscolonial, al igual que la posmoderna, el feminismo y los estudios culturales, se lanzan al valiente mundo nuevo de la cultura mundial con sentimientos encontrados, es decir, conscientes de su insuficiencia pero todavía apostando al poder del orden letrado.

Román De la Campa (106)

A arqueologia da América nos reconduz à violência da conquista (e não apenas ao signo que a representa como cópia) à violência que impôs ao Outro a sua condição inexorável de cópia. Fundo sem fundo de uma "identidade"...

Silviano Santiago ("Por que e para que viaja o europeu?" 240)

Lo postcolonial: debates y desfases

¿Cómo se puede hablar de lo poscolonial en América Latina? Más bien, ¿cómo se puede hacerlo de tal manera que no reproduzca el ya agotado vaivén entre el imperialismo académico de la época neoliberal y los precursores "propios" de las independencias latinoamericanas? Es que algo más se encuentra ahí, algo que queda sin explorar suficientemente. Y esta "cosa" no atendida es la cuestión de

¹ Este ensayo es el resultado de un curso de postgrado en la Universidad de Chile: "América Latina: Posiciones de la Crítica Cultural en los años 60 y 70" con el profesor Horst Nitschack (primer semestre, 2016), una ponencia en el Grupo de Trabajo "Ideas e intelectuales en América latina" coordinado por Pierina Ferretti, Alejandro Fielbaum y Vicente Montenegro en el marco del IX Congreso Chileno de Sociología y Encuentro Pre-Alas (Universidad Católica del Maule, 11 al 14 de Octubre de 2016) y la presentación de la misma ponencia en las Jornadas Internas del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP), organizadas por Laura Catelli (Universidad de Rosario, 24 y 25 de octubre de 2016). Agradezco a todos y a todas los integrantes de estos tres espacios, quienes me orientaron con sus comentarios y observaciones.

² Candidato a Doctor en Estudios Latinoamericanos en el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos (CECLA) de la Universidad de Chile y docente en el Instituto de Literatura y Ciencias del Lenguaje de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

la emergencia de una “sensibilidad de crítica postcolonial” que va a surgir en distintas partes del mundo debido a una serie de factores en común.

Para no caer en imprecisiones semánticas, me referiré mayoritariamente a “lo postcolonial” y a “la sensibilidad de crítica postcolonial”. Esto es porque el “postcolonialismo” pone el prefijo “post” al colonialismo, un vocablo que describe los atributos e instituciones que acarrea la colonización; porque la “postcolonialidad” da cuenta de una condición social, que va más allá de las producciones e intervenciones intelectuales, y resuena turbiamente con la especificidad conceptual de la “colonialidad” (la cual es heredera de la cuestión postcolonial, no su antecedente); y porque los estudios postcoloniales remiten a una agenda de estudios provenientes del mundo anglófono, realizados a partir del trabajo postestructural (otro término igualmente problemático) mayoritariamente por parte de intelectuales y académicos del “tercer mundo”, como una clasificación institucionalizante y ajena a los trabajos fundamentales de éstos, hoy considerados como textos fundacionales.

Aun así, cabe añadir que la mayoría de las fuentes citadas sí ocupan estos tres términos, y que, en el caso de la crítica postcolonial latinoamericana en cuestión, igual se trata de “estudios” publicados en los circuitos académicos e intelectuales. No obstante, la diferencia de términos reside en que esta reflexión no pretende determinar si hay un “programa” de estudios postcoloniales en “América Latina” o “latinoamericanos” o un pensamiento “propio” postcolonial, sino que busca mostrar que sí existen una serie de preocupaciones intelectuales sincrónicas, unas preguntas –que son a la vez particulares e iguales– que aquellas que alimentan las discusiones en el “norte global”. Esto es porque, si bien este artículo no pretende resolver o tomar partido respecto a la cuestión de la “diferencia” (todo lo contrario, pues pretende dejar en claro que aquí existe una falsa dicotomía), lo que sí intenta demostrar es la pertenencia irreductible de América Latina a un mismo mundo, lo cual *excede pero no anula las diferencias espaciales*. Por ende, “lo postcolonial” sería, entonces, un punto cardinal que remite a algo en común a los famosos “estudios postcoloniales” mientras que la “sensibilidad de crítica postcolonial” sería la prueba tangible que se halla en los textos escritos por algunos pensadores latinoamericanos.

No obstante, si uno considera las características de la llegada de los estudios postcoloniales (al igual que la de muchos de los “estudios de” y los “post-ismos”) a América Latina, se podría llegar fácilmente a la conclusión de que se trata de una suerte de imperialismo académico en donde las discusiones ajenas se instalan en la periferia como modas académicas sobre las que “hay que” pronunciarse o posicionarse. Son varios los pensadores que se han preguntado por la cuestión postcolonial en América Latina como parte del imperialismo que permea cada vez más el quehacer académico en un mundo de capitalismo neoliberal globalizado. Uno de ellos es Grínor Rojo, quien llama la atención a lo que éste considera una clase de intelectuales “compradores” que se esfuerzan por criticar el imperio sin admitir que sus privilegios provienen de su ubicación dentro del mismo, a pesar de su procedencia “periférica”³, y que trivializan la pertenencia nacional y el exilio, articulándolos como meras metáforas de un mundo en constante flujo.⁴

³ Rojo, Grínor. “Crítica del canon, estudios culturales, estudios postcoloniales y estudios latinoamericanos: una convivencia difícil”. *Mapocho. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*. 43, 1998, p. 80.

⁴ *Ibíd.*, 83.

También suele haber –una maniobra muy parecida a cualquier campo que emerge para competir con las “disciplinas” tradicionales⁵–, tentativas por posicionar a los estudios postcoloniales como la culminación de una tradición que viene gestándose desde el momento en que se formulan las primeras críticas en contra del colonialismo. Robert Young traza una historia del postcolonialismo que parte desde los primeros cuestionamientos del siglo XVI por parte disidentes europeos (Las Casas y Bentham, entre otros), hasta las luchas de liberación nacional y anticolonial del siglo XX (los escritos de Che Guevara y Fanon, por ejemplo)⁶, antes de llegar a los pensadores más importantes en la institucionalización de “los estudios postcoloniales” –Edward Said, Gayatri Spivak y Homi Bhabha– y del postestructuralismo que les servirá de marco teórico –Michel Foucault, Jacques Derrida y Gilles Deleuze–⁷. Grínor Rojo, esta vez en coautoría con Alicia Salomone y Claudia Zapata, señalan algunos aspectos problemáticos de este acto⁸, un malestar que comparto, pero por distintas razones.

Ahora bien, volviendo a la diferencia de la “sensibilidad de crítica postcolonial” versus el “postcolonialismo”, es preciso consignar que la primera no abarca toda la cuestión del período posterior a la administración colonial extranjera, sino que se sitúa en un momento histórico en que el mundo se encontró de frentón con los fracasos del modelo de Estado-nación como forma de organización social, luego de la desaparición del bloque socialista bajo la égida de la Unión Soviética, período durante el cual prevalecía todavía un enfoque macro-estatal y desarrollista en el pensamiento crítico⁹.

En los años anteriores a la caída del muro de Berlín, pero posteriores a la consolidación del bloque capitalista euro-norteamericano al finalizar la Segunda Guerra Mundial y las subsiguientes descolonizaciones de antiguas colonias de Gran Bretaña y Francia, empieza paulatinamente a formarse un modo de crítica, con y contra las perspectivas del postestructuralismo francés, que busca interrogar y desestabilizar la idea de Europa y sus varios “otros”, productos de sus empresas coloniales. Y es justamente aquí donde el presente escrito pretende detenerse. En vez de buscar antecedentes y programas de estudios, la pregunta que ha de hacerse es ¿quiénes fueron los que se sumaron a estos esfuerzos –a través de

⁵ Harish Trivedi habla de un intento parecido en la consolidación de la “traductología” o “estudios de traducción” que buscó incluir una larga tradición de pensadores que reflexionaron al respecto, pero sin pertenecer al campo que aún no existía. Ver Trivedi, Harish. “Translating culture vs. cultural translation.” Paul St-Pierre y Prafulla C. Kar (eds.). *Translation Reflections, Refractions, Transformations*. Amsterdam, John Benjamins Publishing, 2007. pp. 277-287.

⁶ Young, Robert. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell, 2001.

⁷ Castro-Gómez, Santiago. *La postcolonialidad explicada a los niños*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2005, p. 30.

⁸ Rojo, Grínor, Alicia Salomone y Claudia Zapata. *Postcolonialidad y nación*. Santiago de Chile: Lom Ediciones, 2003. p. 14. Los autores critican el uso de escritores anti-coloniales como sustento por parte de pensadores “postcoloniales” para la elaboración de sus textos, argumentando que estos últimos son “incompatibles” con los primeros por los que los autores identifican como una afinidad conceptual entre los estudios postcoloniales y la globalización neoliberal.

⁹ Eso sí con importantes excepciones, como la escuela de Frankfurt, particularmente el integrante de ésta Theodor Adorno, el que, sintomáticamente, servirá como sustento teórico, junto con Michel Foucault y Antonio Gramsci, para el trabajo de Edward Said en torno a *Orientalismo*.

interrogantes que vincularon la problemática postcolonial a “lo latinoamericano”– y qué aportaron éstos a las discusiones al respecto?

Sin ninguna pretensión de exhaustividad, este texto propone que el trabajo de Roberto Fernández Retamar y Silviano Santiago, a principios de los años setenta, deja de manifiesto una incipiente sensibilidad de crítica postcolonial que vale la pena no sólo examinar, sino también poner en diálogo uno con el otro.

De forma parecida a lo que sucedió en otras latitudes, la crítica postcolonial antecede a la etiqueta “postcolonial”, la que casi siempre es atribuida por otros estudiosos posteriormente. Al parecer, esto sería una de los factores principales por los que se ha dado la idea de que “lo postcolonial” en América Latina ha sido su historia de pensamiento anti-colonial y/o su recepción y contestación a los estudios postcoloniales del “norte”. Santiago Casto Gómez plantea que, debido a la circulación tardía de los textos fundacionales de estudios postcoloniales en español, la recepción crítica ha sido algo repetitiva y/o escasa (protagonizada por Nelly Richard, Carlos Reynoso y Eduardo Grüner) con relación a lo que ya se discutió en inglés¹⁰, optando el filósofo colombiano por una genealogía que traza la cuestión del colonialismo en México (O’Gorman, González Casanova), hasta la teoría de la liberación (Dussel), terminando con la colonialidad (Mignolo)¹¹. Aun así, esta temporalidad parece responder más a la crisis producida en los albores de los años noventa que a un diálogo con los textos que salieron en los años setenta, con el hito de la aparición de *Orientalismo* en 1978, lo cual coincide con lo que describe De la Campa:

después de 1989, tras la desaparición casi absoluta de proyectos estatales de izquierda y el comienzo subsecuente del orden político neoliberal en todo el continente. En ese momento, los estudios latinoamericanos se encontraron atrapados de repente en un vacío discursivo que nunca habían imaginado en realidad.¹²

Pero son también estas mismas fechas, veinte años después del texto “fundacional” de Said, en donde lo que conocemos anacrónicamente como “estudios postcoloniales” se concretiza, junto con sus antologías, coloquios y programas de estudios universitarios que de ahí resultan¹³.

Para salir de la trama anteriormente descrita, se propone una reflexión sobre el “Caliban” de Roberto Fernández Retamar y el “Entre-lugar” de Silviano Santiago –dos configuraciones subjetivas que desafían, cuando no se escapan de, las categorías coloniales del sujeto– para indagar en la complementariedad de estas dos propuestas conceptuales y en cómo su coetánea existencia actúa como antesala que permite una fluida integración (al menos al nivel conceptual) de las discusiones posteriores que vendrían oficialmente con la etiqueta “postcolonial”.

¹⁰ Castro-Gómez, *Op. cit.*, 35-36.

¹¹ *Ibíd.* 42-43.

¹² De la Campa, Román. “Literatura, neoliberalismo, poscolonias: acotaciones y precisiones”. *A contra corriente*, 6, 1, 2008. p. 201

¹³ Deepika Bakri, por ejemplo, en “About Postcolonial Studies” (*Postcolonial Studies @ Emory*, 1996, disponible en <https://scholarblogs.emory.edu/postcolonialstudies/about-postcolonial-studies/>), define como fecha 1989, con la aparición de *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literature*, escrito por Bill Ashcroft, Helen Tiffin y Gareth Griffith como uno de los primeros textos reconocidos del campo.

El contexto de producción de estos dos conceptos antecede la importante reconfiguración que vive el pensamiento crítico latinoamericano, entre la crítica cultural de los años sesenta y setenta, y luego su vertiente –a la vez más academicista (y, por tanto, más insular) y más rupturista con los paradigmas heredados– de los años noventa en adelante. Dicho modo de crítica se caracteriza por su relectura de la herencia colonial (conceptos como la colonialidad del poder, entre otros) y su alejamiento del estructuralismo y humanismo (dos de los campos más importantes de la crítica marxista pensando en las polémicas entre gramscianos y althusserianos¹⁴) para construir y elaborar su argumentación. Por consiguiente, este trabajo busca identificar y examinar algunos de los textos que en cierto sentido dieron paso a esta crítica que se desplegará desde los años noventa hasta hoy en día. En particular, se indagará principalmente en los textos *Caliban* (1971) de Fernández Retamar y *O entre-lugar do discurso latino-americano* (1971) de Santiago para ofrecer una lectura crítica de sus problematizaciones y pensarlas a la luz de la crítica posterior. En resumidas cuentas, es justamente el texto de Fernández Retamar el que instala la idea de una cultura latinoamericana que no se define por una sensibilidad cultural compartida (es decir, en contra del arielismo), sino por una subjetividad histórica que toma su propia forma a través de la apropiación. Por otra parte, el texto de Santiago establece una noción de entre-lugar que no habita el espacio del colonizador ni el del sujeto creado por éste. Ambos textos, a pesar de sus importantes diferencias de circulación y de alcance – el de Santiago tendrá un impacto considerablemente menor y posterior en comparación con el de Fernández Retamar, debido a las condiciones de producción de cada uno– marcan un hito que los deja como anomalías en su propio contexto y como claves para entender los problemas de la crítica actual.

El presente escrito empieza por un recorrido de cada concepto, luego un análisis de sus diferencias y similitudes –y cómo inciden uno sobre el otro– y finalmente una reflexión de la potencia de éstas.

El Caliban que no existe en las páginas de Shakespeare

El “Caliban” de Fernández Retamar responde y, a la vez, genera varias polémicas dentro del largo debate latinoamericano sobre a la figura de Ariel de la obra de teatro de principios del siglo XVII, *La tempestad*, de William Shakespeare. El texto en cuestión, *Caliban*, se publica en 1971 con la tesis principal de que la alabanza a Ariel como símbolo de la cultura y sociedad latinoamericanas, planteada en por José Enrique Rodó en 1900 en *Ariel* (texto fundador de dicho debate y, luego, la corriente intelectual denominado “arielismo”) se equivocó, pues es Caliban quien encarna y representa mejor la realidad latinoamericana, pero no por las características de este que Rodó señala.

Como punto de partida, aunque las revisiones posteriores de Fernández Retamar no formen parte del meollo del presente trabajo, sería pertinente señalar por qué este escribe el nombre del famoso personaje sin tilde, pues con eso se empieza a entender por dónde transita la crítica del pensador cubano, el que busca historizar la noción para luego cuestionar la historia del debate. En *Caliban ante la*

¹⁴ Véase el libro editado por Oscar Ariel Cabezas, particularmente el capítulo de Marcelo Starcenbaum, quien hace un recorrido muy exhaustivo de dicha polémica; *Gramsci en las orillas*. Buenos Aires: Ediciones La cebra, 2015.

antropofagia, el último texto de la serie de reflexiones sobre el “Caliban” – publicado junto con todos los otros textos del autor respecto a este concepto en 2003 en *Todo Caliban*– Fernández Retamar explica que la nomenclatura del personaje shakesperiano probablemente se hizo a partir de la palabra caníbal en inglés (la lengua en que Shakespeare escribía). Es decir, en inglés caníbal tiene la sílaba tónica sobre la primera “a” (cannibal/caliban), al igual que su equivalente en francés, pero en la última “a” (caliban/cannibale), y, por consiguiente, el nombre del personaje en *La tempestad* ha de mantener un vínculo sonoro con el correlato “caníbal”. Entonces, éste optó por escribirlo de tal manera en castellano que el juego lingüístico pueda aparecer también, afirmando que: “de la palabra *caribe*, hizo *caniba*, y luego *caníbal*, cuyo anagrama lógico es Caliban [...] Por mi parte, me parece bien paradójico que un texto que se quiere anticolonialista empiece por no serlo en el título mismo”¹⁵.

En efecto, es el colonialismo temprano que Fernández Retamar identifica como parte integral del imaginario cultural en el que escribe Shakespeare, imaginario que para este ensayista no ha desaparecido del presente, sino que ha tomado distintas formas. Esto se evidencia en la anécdota con la que comienza el ensayo “Caliban”, sobre un periodista europeo (de izquierdas además) que le pregunta si “existe una cultura latinoamericana”. Para Fernández Retamar, detrás de esta pregunta está otra, más de fondo, la cual sería: “¿Existen ustedes [los latinoamericanos]?”, pues, “poner en duda nuestra cultura es poner en duda nuestra propia existencia”¹⁶. Esto se puede observar en el doble estándar con respecto a los latinoamericanos que tienen que lidiar con una extraña situación en la que se les pone en entredicho, mientras que “a un euronorteamericano [...] no se le ocurriría confundir a un chino con un noruego, ni a un bantú con un italiano; ni se le ocurriría preguntarles si existen”¹⁷.

Para esclarecer esta extrañeza¹⁸, Fernández Retamar se adentra en el imaginario que ambienta la elaboración de *La tempestad* –apenas 100 años después de la llegada de los europeos al “Nuevo Mundo”, la incipiente y continua colonización que la sigue, y la creciente conciencia de ello por parte de los mismos europeos; contexto en el que no es de extrañarse que aparezca una historia en donde un miembro de la nobleza europea toma posesión de una isla y esclaviza a sus habitantes mortales (Caliban) y espíritus (Ariel). En el fondo, a partir de los *Diarios de navegación* de Colón, que dan paso a una serie de crónicas escritas por integrantes de las expediciones europeas, se fue forjando una imaginación fantástica sobre los habitantes indígenas que sentaron las bases para los arquetipos: el manso obediente y el monstruo amenazante, o sea, “el taíno se transformará en el habitante paradisíaco de un mundo utópico [...] El caribe, por su parte, dará el caníbal, el antropófago, el hombre bestial situado irremediabilmente al margen de la civilización”¹⁹. Sin embargo, como se señala en el texto, estos dos polos tienen más que ver con el imaginario colonial que tomaba forma en aquella época que con la idiosincrasia de los pueblos indígenas que los cronistas apenas

¹⁵ Fernández-Retamar, Roberto. “Caliban ante la antropofagia”, en *Todo Calibán*. San Juan, Ediciones Callejón, 2003, p. 36.

¹⁶ Fernández-Retamar, Roberto. “Caliban”, en *Todo Calibán. Op. cit.*, 5.

¹⁷ *Ibíd.*, 18.

¹⁸ Este doble estándar, cuestión existencial para Fernández Retamar, se verá más adelante como una ambivalencia radical en el texto de Santiago.

¹⁹ Fernández Retamar, “Caliban”. *Op. cit.* 11.

entendían: “Francisco de Quevedo traducía Utopía como «No hay tal lugar». «No hay tal hombre», puede añadirse, a propósito de ambas visiones”²⁰ (volveremos a esto).

Luego de esta aseveración, Fernández Retamar hace un pequeño recorrido de las distintas reinterpretaciones de *La tempestad* que mantienen a Ariel en el lugar de la virtud y a Caliban como manifestación de los males sociales, como la de Ernest Renan, en la cual Caliban representa al pueblo desobediente y amenazante para la clase dirigente durante la Comuna de París²¹. A fines del siglo XIX y principios del XX, los escritores latinoamericanos empiezan a utilizar la metáfora para denunciar la incipiente dominación político-cultural de los Estados Unidos, como en el caso Paul Groussac²². Sin embargo, la reinterpretación más importante es la de Rodó de 1900, en la que éste posiciona “nuestra civilización” como la tradición greco-romana heredada de Europa –tradición cuyas sensibilidades son encarnadas por la astucia y las sensibilidades de Ariel– como un camino hacia el futuro en contra del creciente materialismo emanado de Estados Unidos, cuya falta de “cultura” y “tradiciones civilizadas” lo sitúa como la amenaza calibanesca²³.

No obstante, a mediados del siglo XX se inicia una revaloración del Caliban por parte de varios pensadores como el psicoanalista francés Octave Mannoni²⁴, el ensayista marxista argentino Aníbal Ponce²⁵ y el escritor barbadense George Lamming²⁶ quienes identifican la desafortunada realidad de Caliban como parte de su condición de colonizado. Es precisamente por eso que Fernández Retamar recurre a la cita de Mario Benedetti que afirma que, “quizá Rodó se haya equivocado cuando tuvo que decir el nombre del peligro, pero no se equivocó en su reconocimiento de dónde estaba el mismo”²⁷, para articular que el Caliban que tanto se ha descrito *no es* el Caliban pensado desde su propia vivencia, sino el que se describe (que se inventa, más bien) desde la perspectiva del colonizador. Por lo tanto, éste propone una total inversión de Caliban en términos de qué es lo que ha de representar y cómo se ha de entender a esta figura shakespeariana:

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: Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Caliban y le enseñó su idioma para entenderse con él: ¿Qué otra cosa puede hacer Caliban sino utilizar ese mismo idioma para maldecir, para desear que caiga sobre él la «roja plaga»?²⁸

Aquí el crítico cubano está posicionándose no como alguien que habla sobre Caliban como objeto, sino como un “mestizo” que habla desde una subjetividad histórica y heredada.

²⁰ *Ibíd.*, 12, destacado mío.

²¹ *Ibíd.*, 15-16.

²² *Ibíd.*, 18-19.

²³ *Ibíd.*, 18-19.

²⁴ *Ibíd.*, 22.

²⁵ *Ibíd.*, 21.

²⁶ *Ibíd.*, 23.

²⁷ *Ibíd.*, 20.

²⁸ *Ibíd.*, 25-26, destacado mío.

A partir de ahí, el texto mapea las alternativas que se han dado en América Latina entre las posturas que toman la “cultura europea” como herencia esencial (o por lo menos constitutiva) y aquellas que la consideran parte de una cultura que ya es otra, diferencia articulada a través de las figuras del “mestizo autóctono” y el “criollo exótico” planteadas por José Martí. En esta trama Fernández Retamar identifica a los partidarios de la tesis de una cultura y sociedad latinoamericanas caracterizadas por la convivencia coetánea de “Civilización y barbarie”, como Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi –“criollos exóticos”– los cuales serían, paradójicamente, continuadores de una tradición colonial pero con vistas de participar en la conformación de burguesías metropolitanas modernas parecidas a las de Europa, a diferencia de José Martí y, luego, otras figuras de las revoluciones latinoamericanas²⁹.

Como concepto, “Caliban”, al igual que la obra crítica de Fernández Retamar, se enmarca en una tradición intelectual del mismo entorno del autor –quien se ha desempeñado como director de la revista de *Casa de las Américas* desde hace varias décadas (y presidente de la misma institución)–, empleando un enfoque que mezcla la sociología de la cultura y el materialismo histórico, con vertientes locales y poco ortodoxas del marxismo³⁰. Además, como se puede apreciar en las últimas secciones del texto, su crítica está atravesada, tanto implícita como explícitamente, por el pensamiento anticolonial (mayoritariamente del caribe francófono) de las décadas anteriores, como el de Frantz Fanon y Aimé Césaire. Es más, el mismo Césaire publicó dos años antes del ensayo “Caliban” su propia versión anti/postcolonial, *Una tempestad*, que, según Horst Nitschack, “en el nuevo título: *Una tempestad* aparece la multiplicidad – una (1) tempestad entre múltiples posibles – contra *(La) Tempestad*, *(The Tempest)*³¹, sin artículo o con artículo definido que se convierte así en la tempestad única y universal”³². Es con este anti-universalismo (que, paradójicamente, no dista de ser humanista) que Fernández Retamar elabora su Caliban, como una alternativa a la trama colonial y las subjetividades que se concretizan a partir de ésta.

El entre-lugar: o el “bárbaro” que no se comporta como “tal”

El “Entre-lugar”, a diferencia del “Caliban”, tuvo un impacto más paulatino y tardío, considerando que Silviano Santiago ha sido menos conocido (cosa que ha ido cambiando en los últimos años) que Fernández Retamar. El ensayo en cuestión fue compuesto primero en francés y presentado en un encuentro en la Universidad de Montreal en 1971 bajo el título “L’entre-lieu du discours Latino-américain”, luego fue traducido al inglés y publicado en 1973 como “Latin American Literature:

²⁹ *Ibíd.*, 40-48.

³⁰ Palermo, Zulma. “El desafío de escribir/inventar «nuestra América» desde el pensamiento crítico”. Alejandro De Oto (comp.). *Tiempos de homenajes/Tiempos descoloniales: Frantz Fanon*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2011, p. 133.

³¹ En las diferentes ediciones se encuentra el título sin o con artículo definido.

³² Nitschack, Horst. “Transculturación y antropofagia cultural – Aimé Césaire: *Une tempête*”. Ottmar Ette, Werner Mackenbach, Gesine Müller y Alexandra Ortiz Wallner (eds.). *Trans(it)Areas. Convivencias en Centroamérica y el Caribe. Un simposio transareal*. Berlín, Edición Tranvía - Verlag Walter Frey, 2011, p. 254.

The Space In-between” y finalmente en 1978 en portugués en *Uma literatura nos Trópicos* junto con otros ensayos del autor³³.

Fundamentalmente, el concepto que Santiago elabora a lo largo del escrito, se basa en la cuestión de la “diferencia” dentro de situaciones coloniales y las posibilidades de expresión que tiene el sujeto colonial y asimilado a la cultura del colonizador. El texto, que está repleto de referencias a etnólogos y antropólogos – los que han tradicionalmente representado a los “otros”– parte con una reflexión del siglo XVI de Michel de Montaigne (el mismo texto cuya temática central es sobre los caníbales del “Nuevo Mundo”) sobre la invasión de las tropas del Rey Pirro y el enfrentamiento de sus tropas helénicas con los romanos. El cronista dice, en respuesta a la sorpresa de que los romanos manejan la técnica de guerra, que “Os bárbaros *não se comportam como tais*”³⁴. Santiago utiliza este ejemplo, metafóricamente ilustrativo, para plantear que tal aseveración está atravesada por las dicotomías binarias coloniales que colocan a la barbarie en contra de la civilización, colonialista/colonizado, Europa/Nuevo Mundo, etc., que, en última instancia, dan cuenta del “discurso literário latino-americano no confronto com o europeu”³⁵.

Esto es porque, según Santiago –a pesar de las diferencias económicas y sociales (metrópoli/periferia)–, como los antiguos ejércitos que éste menciona, los intelectuales y artistas se presentan con un equilibrio de fuerza en el campo de la batalla. Esto va a marcar el tono del resto del ensayo; es decir, aunque se comparte el mismo tipo de productos/producción cultural (idiomas, géneros, etc.), los valores que éstos propugnan se invierten³⁶.

Según el crítico brasileño, la conquista parte por una ignorancia mutua entre los europeos e indígenas, una ignorancia que paulatinamente convierte en descripciones de los habitantes del “Nuevo Mundo” como “esclavos” y “animales” que va de la mano con la violencia desatada en la empresa colonial³⁷. Paralelamente, los mismos indígenas empiezan a tratar de entender a los europeos que han llegado, como se ve en la cita a Lévi-Strauss con el ejemplo que da de algunos “indios” de lo que es hoy en día Puerto Rico, que mataron a algunos blancos para comprobar “científicamente” si los cuerpos se descompondrían como cualquier otro cuerpo humano y entonces determinar si eran dioses o no³⁸. En este contexto, Santiago menciona que fue sólo a partir de este encuentro que un campo como la etnología pudo nacer, lo que generó una expulsión de la cultura europea de su antiguo lugar como *la* cultura de referencia contra la cual las demás culturas se comparan³⁹, por consiguiente, va a crear un contexto en que es posible enseñarles a los europeos su *propia diferencia*.

³³ Estupiñán, Mary Luz. “Silviano Santiago”. *Crítica literaria y teoría cultural en América Latina: Para una antología del siglo XX*. Eds. Clara María Parra Triana y Raúl Rodríguez Freire. Valparaíso: Ediciones Universitatis de Valparaíso, 2015. p. 307.

³⁴ Santiago, Silviano. “O entre-lugar do discurso latino-americano”, en *Uma literatura nos trópicos: Ensaio sobre dependência cultural*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1978, p. 10, destacado mío.

³⁵ *Ibid.*, 9.

³⁶ *Ibid.*, 10-11.

³⁷ *Ibid.*, 11.

³⁸ *Ibid.*, 13.

³⁹ *Ibid.*, 11. Cabe señalar que la misma “cultura europea” no es una sola homogénea, sino que adquiere este aspecto en la medida que se cosifique en las imposiciones coloniales y las ciencias elaboradas en los países imperiales.

Con la dominación militar de la conquista y la subsiguiente imposición de su idioma⁴⁰ y religión, los habitantes no “blancos” y no “occidentales” se vieron obligados a “asimilarse”, o sea: “Evitar o bilingüismo significa evitar o pluralismo religioso e significa también impor o poder colonialista. Na álgebra do conquistador, a unidade é a única medida que conta”⁴¹. No obstante, como señala el autor, esta asimilación no fue pasiva, sino ocurrió mediante técnicas de *representación* de lo que vieron y de lo que se les fue enseñado. Más específicamente, el simulacro con el que se representaba el “original” metropolitano en forma de “copia” en territorio conquistado arrojaba luz sobre la misma borradura de la cultura originaria, dando paso así a una cultura mestiza que no se deja homogeneizar tal como manda el colonizador, el que busca imponer la “unidad” cultural. En otras palabras, se trata de “um caminho percorrido ao inverso do percorrido pelos colonos”⁴².

De ahí que la lengua y la religión dejen de ser como eran, marcadamente transformadas por esta asimilación forzosa y, a la vez, subversiva, por lo cual Santiago afirma que “a maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição sistemática dos conceitos de *unidade* e de *pureza*”⁴³. En este sentido, lo único que podría servir para restablecer dicha “pureza” y “unidad” sería el silencio de los sujetos colonizados, pues es su mero acto de enunciación el que sirve para desplazar los códigos culturales mediante los cuales éstas se instalan, es decir “Falar, escrever, significa: Falar contra, escrever contra”⁴⁴.

Es justamente en este momento que Santiago empieza a esbozar con claridad qué se entiende por “Entre-lugar” cuando señala que, aunque los etnólogos hayan podido desafiar el peso de la Historia que desaparece a las culturas de los vencidos –mostrándolas como culturas tan válidas como otras– esto no da cuenta de la realidad de “duas nações que participam de uma mesma cultura, a ocidental, mas na situação em que uma mantém o poder económico sobre a outra”⁴⁵. Esto es porque, los artistas (mestizos) latinoamericanos son “obligados” a “se apropriar de modelos colocados em circulação pela metrópole”⁴⁶. Entonces, para expresarse en este orden cultural y no quedarse en silencio, es necesario substituir la búsqueda de “*fuentes*” e “*influencias*” por los elementos olvidados y abandonados por la “crítica policial”, y, además, establecer “como único valor crítico a diferença”⁴⁷.

⁴⁰ Cabe añadir que Santiago muestra un poco de descuido aquí, pues numerosos estudios han mostrado que la imposición lingüística en América Latina –debido al uso de ciertos idiomas indígenas por parte de la iglesia en su esfuerzo de evangelización, entre otros factores– sólo se logra en la época republicana (o monárquica, en el caso de Brasil). O sea, en las complejas relaciones coloniales, a veces la diferencia (eso sí en el sentido superficial) servía y era cooptada por la empresa colonizadora. Véase, por ejemplo, Mignolo, Walter. “Part 1: The colonization of languages”, en *The darker side of Renaissance*. Ann Harbor, Michigan University Press, 1994, pp. 27-122.

⁴¹ Santiago, *Op. cit.*, 14.

⁴² *Ibíd.*, 15.

⁴³ *Ibíd.*, 16.

⁴⁴ *Ibíd.*, 17.

⁴⁵ *Ibíd.*, 17.

⁴⁶ *Ibíd.*, 18.

⁴⁷ *Ibíd.*, 19.

Para ejemplificar a qué cosa se refiere el crítico, recurre a un ejemplo de Cortázar y otro de Borges: En *Rayuela*, el protagonista entra en un restaurante y pide un “château saignant”, pero en vez de traducirlo a su equivalente en castellano para la cocción del bistec que pide el personaje, escribe, “quisiera un castillo sangriento”. Según Santiago, este gesto sirve para introducir un nuevo significado a contrapelo del contexto feudal y colonialista del contexto de emergencia de la expresión, y a contrapelo de su inocencia del uso gastronómico; las lecturas del escritor latinoamericano no son inocentes⁴⁸.

Como señala Estupiñán, lo que ocurre en el Entre-lugar es un acto de “contraste”, “suplemento” y “diferencia” –evidente en el ejemplo de Cortázar– que hace posible su “lectura deconstructiva”⁴⁹. Este gesto es sintomático del contexto intelectual en el que se enmarca Silviano Santiago, es decir, inmerso en el postestructuralismo francés; particularmente en el caso de la elaboración del Entre-lugar, el pensamiento de Jacques Derrida y su enfoque “deconstructivo” y, en menor medida, Michel Foucault y su enfoque arqueológico. Como plantea Lopes:

se trata de otra política y una comprensión de la cultura marcada por una alegría que enfrenta la realidad como ella es, con sus problemas y potencialidades [...] la alegría de la contracultura y del Tropicalismo que enfrenta la realidad en todas sus ambigüedades, atentas a sus discontinuidades y continuidades, en su pregnancia. Como en la portada de *As Raízes e o Labirinto da América Latina*, el hombre negro trae y acaricia el tiburón *pero también lo mata*⁵⁰.

Y es precisamente este acercamiento a los productos culturales, para leerlos “con sus *problemas y potencialidades*” donde radica la potencia del “Entre-lugar”, dándole así una apertura para dialogar con el “Caliban”, no necesariamente en el plano sincrónico relativo a sus entornos de producción, sino en términos de su potencia para desarmar los binarismos instalados a partir de las subjetividades coloniales.

Entre “escuelas” y “Occidentales”

Con todo lo anterior, el objetivo no es plantear que no haya importantes diferencias entre el Caliban y el Entre-lugar –ya es obvio que se enmarcan en distintas escuelas de pensamiento y que además se entienden a veces como antagónicas– sino señalar que tienen mucho más en común que lo que normalmente se deja entrever en los estudios que giran en torno a su trasfondo. A

⁴⁸ *Ibíd.*, 22.

⁴⁹ Estupiñán, Mary Luz. *Op. cit.*, 304-305

⁵⁰ Lopes, Denílson. “Del Entre-Lugar a lo Transcultural”. Marina Moguillansky, Andrea Molfetta y Miguel Angel Santagada (orgs.). *Cuadernos ASAECA 1: Teoría y Prácticas Audiovisuales*. Buenos Aires, Teseo, 2010. p. 24, destacado mío. Aunque encontramos muy interesante este enfoque, no compartimos la yuxtaposición de la forma de lectura de Santiago versus la de Roberto Schwarz o Theodor Adorno (la que sale en la parte omitida en los puntos suspensivos), pues resulta algo simplista por el hecho de que son otras cosas a las que se refieren en la crítica cultural de éstos últimos.

eso volveremos más adelante, pero primero veremos algunas de sus importantes diferencias, las cuales servirán para pensarlos en conjunto.

Una de las diferencias más irresolubles, desde mi perspectiva, no reside en los conceptos de “Caliban” y “Entre-lugar” como tales, sino en el objeto en cuestión cuando cada autor se pronuncia sobre “el Occidente” y sus distintas formas adjetivales. No obstante, esta diferencia no radica necesariamente en un desacuerdo interpretativo sobre un objeto en común, sino en las concepciones sobre “algo” –en este caso, el “Occidente”– que se distinguen de tal manera que constituyan dos cosas distintas. En específico, el Occidente que plantea Santiago constituiría un *sistema de códigos culturales* mientras que el de Fernández Retamar sería, más bien, un *locus de enunciación*. Es decir, sería la *procedencia de los productos culturales* versus la *condición del ser*.

Fernández Retamar profundiza más en esto en “Nuestra América y el Occidente”, señalando que la región latinoamericana ha sido sujeta a constantes exclusiones e inclusiones –totales y parciales– en este bloque escurridizo llamado Occidente. Este desasosiego se observa primero con el cambio en la preferencia por usar “Occidente” en vez de Europa durante el siglo XX⁵¹ y con la extensión de “Europa” más allá de sus fronteras geográficas (por ejemplo con EEUU y ciertos países del Commonwealth). Es más, la plena pertenencia de los países latinoamericanos a esta “marcha de la historia” hegeliana se pone en entredicho desde mucho antes, por la marginación de Portugal y España de lo que llegaron a ser las potencias europeas⁵². Luego, con las independencias, los intelectuales “letrados” del siglo XIX intentan modernizar las nacientes repúblicas a contrapelo de lo que éstos consideran como las culturas atrasadas de sus habitantes indígenas y negros, y de la herencia cultural ibérica, por tanto: “No parece exagerado decir que la relación de nuestra América con el mundo (verdaderamente) occidental ha de convertirse en una de las preocupaciones básicas de los pensadores latinoamericanos [...] porque es el momento en que nuestra América intenta organizarse en forma de naciones modernas”⁵³.

En este sentido, para Fernández Retamar, el “Occidente” es algo bien efímero e históricamente contingente que refleja, más bien, las jerarquías de poder internacionales e intersubjetivas. Por eso el texto termina con una afirmación que ejemplifica esta postura: “Con la Revolución Cubana ha dado sus primeros pasos en nuestra América ese universo nuevo, donde «occidente» y «oriente» acabarán por no ser más que antiguos puntos cardinales en la aventura planetaria (y ya incluso extraplanetaria) del hombre total”⁵⁴. Es decir, éste ve al occidente y sus exteriores como una etapa que ha de superarse. De ahí que en “Caliban” se burle de la insistencia de los propios intelectuales en la pertenencia de América Latina a la “civilización occidental”, pues: “Es bastante poco probable que por esa época escritores argelinos y vietnamitas, pateados por el colonialismo francés, estuvieran dispuestos a suscribir [a esa idea]”⁵⁵.

Por su parte, la postura de Santiago –siempre más filosófica que histórica– también se esclarece en un texto posterior titulado “Por que e para que viaja o europeu?”. En este escrito, el viaje se juega con la transmisión de lo occidental, a

⁵¹ Fernández-Retamar, Roberto. *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, 10, 1978, p. 6.

⁵² *Ibíd.*, 9.

⁵³ *Ibíd.*, 20.

⁵⁴ *Ibíd.*, 50.

⁵⁵ Fernández Retamar, *Op. cit.*, 19.

saber: “a partir da independência, a finalidade da viagem toma novos rumos. Passa a ser o requisito inadiável para que a jovem nação dê continuidade *ao processo de ocidentalização em que entrou sem ter pedido*”⁵⁶. Aquí el Occidente es igual a lo moderno, un proceso de acercamiento a la lógica social de los países imperiales (anteriormente colonizadores). Esto se entiende con más claridad con el ejemplo del antropólogo, que es “doblemente infeliz” por mostrar al Occidente un saber destruido por una conquista que éste continúa, el cual sería de poca utilidad para el país que lo generó que quiere modernizarse⁵⁷. Sin embargo, como no es de extrañarse, el elemento subversivo del planteamiento de Santiago señala que, con respecto al estilo hiperrealista americano, “a cópia (americana) só pode ser «real» no momento em que suplantar o modelo (europeu). Ou seja: a cópia é mais real do que o real no momento em que puder começar a «influenciar» o modelo”⁵⁸. Estas copias, estos objetos hechos de códigos culturales “occidentales” son capaces de incidir de manera desafiante en el original desde el Entre-lugar periférico.

Volviendo al diálogo, es parcialmente esta diferencia en donde los dos conceptos se complementan más. Es decir, mientras que, a mi juicio, la definición de “Occidente” de Fernández Retamar parece más compleja, problematizada y contextualizada –y la de Santiago un poco más basada en el sentido común de cultura europea (aunque no por eso menos operativa en el plano intelectual/político)– esto le permite al crítico brasileño responder al interrogante que el cubano dejó retóricamente sin contestar para ridiculizarla: ¿por qué se le ocurriría a un norteamericano o un europeo preguntar si los latinoamericanos, y su cultura, existen o no? Al parecer, se debería a que, con otras culturas más distantes a las suyas, estos “occidentales” del norte no son capaces de ver su propia diferencia, sino sólo la del otro, pero con la cultura latinoamericana *la inquietante diferencia propia* es la que resalta.

Otra diferencia importante, pero nuevamente complementaria, es el rol de la mirada del colonizador para definir la cultura y la subjetividad del colonizado. Al respecto Fernández Retamar plantea que:

Se trata de la característica versión degradada que ofrece el colonizador del hombre al que coloniza. Que nosotros mismos hayamos creído durante un tiempo en esa versión sólo prueba hasta qué punto estamos inficionados [...] es que el colonizador es quien nos unifica, quien hace ver nuestras similitudes profundas más allá de accesorias diferencias⁵⁹.

Si el Caliban brinda una subjetividad forjada en la común experiencia de colonización para el sujeto latinoamericano (con algunas excepciones, como el ejemplo del “criollo exótico” de Martí), lo que ofrece el Entre-lugar es una salida, al menos para el intelectual urbano, *para no tener que definirse por el colonizador*; una complementariedad que remite a una subjetividad definida en términos propios (Caliban) y que luego se puede proyectar a partir de la diferencia (Entre-lugar), una no impuesta por el colonizador, sino articulada por el mismo sujeto

⁵⁶ Santiago, Silviano. “Por que e para que viaja el europeo”, en *Nas malhas da letra: Ensaios*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 231, destacado mío.

⁵⁷ *Ibid.*, 234.

⁵⁸ *Ibid.*, 240.

⁵⁹ Fernández Retamar, “Caliban”, *Op. cit.*, 13-14, destacado mío.

periférico. Dicha complementariedad no anula las contradicciones que puede ocasionar una vivencia contradictoria como aquellas que describen los dos ensayistas, pero sí permite dar paso a un orden discursivo posterior. A esto volveremos.

Lo nuestro y la diferencia como estrategias de un objetivo compartido

Tal vez lo que más parezca distinguir estos dos conceptos es lo que el presente trabajo plantea como su mayor punto de convergencia, a saber; la cultura latinoamericana en cada concepto definida como “lo nuestro” (nuestra América, nuestro símbolo, etc.) en el caso de Caliban, y “la diferencia” en el caso del Entre-lugar. Es decir, lo que estos dos conceptos sí tienen en común es que constituyen configuraciones subjetivas: el Entre-lugar en el sentido espacial y el Caliban en el sentido histórico. Para entender cómo Fernández Retamar y Santiago intentan ir más allá del binario colonial del sujeto colonial tenemos que entender qué se entiende por “sujeto colonial”, por lo que se propone una conceptualización que De Oto y Quintana elaboran a partir de un trabajo sobre Frantz Fanon:

el sujeto colonial está *sobredeterminado* desde el exterior (1973, 95). En este sentido, el negro se encuentra atado a un presente que debe restablecer, resignificar en vistas a construir su propia historicidad en el orden de lo político y de la emancipación respecto de las estructuras que lo atan a un pasado mítico y sin porvenir⁶⁰.

Esta sobredeterminación está muy presente en ambos conceptos –lo que los distingue es cómo cada uno se hace cargo de ella– haciendo así que lo central de cada uno pueda entenderse como una estrategia para romper con el binario colonial impuesto desde la historia y el espacio.

Aún así, la aplicabilidad de estas estrategias se complejiza cuando uno se pregunta por el tipo de sujeto a que éstas se refieren dentro de la amplísima gama de subjetividades forjadas en la trama colonial. El de Santiago parece claramente más orientado hacia el “mestizo” urbano (individual o grupal), el intelectual que maneja los códigos culturales de la metrópoli sin ser reconocido por parte de ésta (y de ahí que se pueda hablar de una configuración subjetiva en el concepto de entre-lugar, debido a quienes habitan dicho espacio⁶¹). Claramente, el entre-lugar

⁶⁰ De Oto, Alejandro y María Marta Quintana. “Lévinas y Fanon: ontología y política al borde de un diálogo im-posible”. Alejandro De Oto (comp.), *Op. cit.*, 109-110.

⁶¹ Cabe reconocer que Alejandro Fielbaum en *Los bordes de la letra. Ensayos sobre teoría literaria latinoamericana en clave cosmopolita* (Leiden, Almenara, 2017, p. 59), encuentra que las lecturas que hablan del “entre-lugar” como *un* lugar se equivocan. Éste explica que, en su perspectiva, más bien, se trata de “la imposibilidad de delimitar el lugar que se escribe en la literatura latinoamericana”. Sin embargo, esto parece soslayar la singularidad del trabajo de Santiago para favorecer una lectura derridiana/deconstructiva. Sin ningún afán de obviar la importante impronta de Derrida en la elaboración del entre-lugar, y dejando de lado el trabajo posterior de éste, el presente escrito busca resaltar los aspectos auto-biográficos y experienciales de aquellos que escriben en portugués y castellano en América Latina. Es decir, sí se trata de lugares que no están delimitados, pero sin que éstos dejen de ser lugares por el hecho de que son posibles de habitar y transitar. Aun así, como

tiene sus límites cuando se consideran las colectividades cuyas culturas y/o lenguas no han desaparecido, las que han tenido que recurrir a una esencialización estratégica⁶² para repositionarse frente al poder dominante. Por otra parte, el de Fernández Retamar parece traspasar la división intelectual individuo/masa popular, pues esta noción singular (el Caliban) siempre se articula en clave plural (“nuestro” símbolo) en referencia a América Latina en general. Por eso, este último concepto resulta más opaco a la hora de aplicarlo a sujetos específicos a diferencia del de Santiago.

Volviendo a la posibilidad de salir del binario subjetivo colonial ofrecida por estos conceptos, algunos intelectuales, –como por ejemplo Rodríguez Freire y Estupiñán– seguramente coincidirían con lo planteado respecto a Santiago mientras que se encontrarían en la otra orilla en cuanto a Fernández Retamar:

[...] la deconstrucción de los conceptos de unidad y pureza también permite darle un vuelco al debate radicado en esa falsa dicotomía que *todavía* tiende a separar el pensamiento entre lo propio y lo ajeno, como si con ello se pudiera resolver el problema de la subalternización de la intelectualidad no metropolitana. La izquierda identitaria latinoamericana no solo ha caído, sino que ha profundizado el juego maniqueo de las polaridades, ahora encubiertas en nombre de la decolonialidad. El mismo año que Silviano presentaba su apuesta por la diferencia del discurso latinoamericano y, por extensión, de todo discurso, *Roberto Fernández Retamar vociferaba su relectura del arielismo, y ponía en boca de Caliban el grito metafísico de lo “nuestro”. Es cierto que Próspero impuso su monolingüismo, pero la forma que adquiere su denuncia reinstala la fuerza dominante, no la aminora.* La posibilidad de un pensamiento “latinoamericano” lleva implícitamente el reconocimiento de un pensamiento “europeo”, obliterando que la posibilidad de un pensamiento tal se levanta sobre cientos de contactos transculturales, violentos unos, calmos otros, pero siempre a partir de un entre-lugar que hace imposible el determinismo de un origen.⁶³

Además, aunque se centre más en su trayectoria que en una obra particular como la presente reflexión, Alejandro Fielbaum también ofrece una lectura de Santiago y Fernández Retamar que los pone en antípodas, uno con el otro,

las definiciones de fenómenos como hibridez abundan, el presente ensayo coincidiría con Fielbaum frente a una lectura como la de Ileana Rodríguez, quien sostiene que “Santiago mantiene la noción de estructura y se mueve hacia las identidades multiculturales”. Rodríguez, Ileana. en *Debates culturales y agendas de campo: Estudios culturales, postcoloniales, subalternos, transatlánticos, transoceánicos*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2011.p. 31

⁶² Spivak, Gayatri. “Introduction”. Ranajit Guha y Gayatri Spivak (eds.). *Selected Subaltern Studies*. New York, Oxford University Press, pp. 10-21. El concepto de esencialismo estratégico, acuñado por Spivak, da cuenta de acciones afirmativas y políticas en contra de la condición subalterna que se realizan mediante el establecimiento de cuáles son (y no son) estas realidades subalternas.

⁶³ Rodríguez Freire, Raúl y Mary Luz Estupiñán. “Un ensayista en los trópicos”, en *Una literatura en los trópicos*. Concepción, Escaparate Ediciones, 2012, pp. 24-25; segundo destacado mío.

señalando, por ejemplo, la aseveración de Fernández-Retamar que la literatura latinoamericana no forma parte de *la* literatura, sino que constituye *una* literatura. Esto, para Fielbaum (a diferencia de lo planteado en este ensayo al principio) cierra la posibilidad de que América Latina sea una parte constitutiva de un mismo mundo⁶⁴.

Estas perspectivas anti-identitarias⁶⁵, por acertadas que sean en su lectura minuciosa de los textos, adolecen de un enfoque demasiado literal. O sea, aquí no se discute que lo que citan estos autores pueda conllevar aspectos problemáticos, pero sí se sostiene que hace falta una lectura que atienda un poco más a los aspectos irónicos, burlones y juguetones que le dan un aspecto algo críptico a estos dos escritos. Por ejemplo, hay que considerar que el mismo Santiago habla explícitamente de la “indisciplina” como su manera de trabajar⁶⁶, mientras que, en el mismo texto de Fernández Retamar se percibe una fuerte ironía en la manera en que éste describe los cronistas coloniales y las élites post-independentistas, manera de escribir que probablemente se perfeccionó en su contexto, tan entrelazado con la política institucional y estatal.

Aun así, no se puede ignorar la coincidencia entre Rodríguez, Estupiñán y Fielbaum –los cuales, como yo, realizan su labor crítica desde Chile– pues, resuena con una reconstrucción posterior de las herencias intelectuales del pensamiento crítico latinoamericano (en particular la crítica cultural), durante los últimos años. Tal vez este quiebre empiece a notarse desde la desarticulación del grupo de estudios subalternos latinoamericanos, la cual se debe, según Gustavo Verdesio a un desacuerdo entre un sector “marxista” (en realidad, un grupo más orientado al *realpolitik* de la marginación) y otro “deconstruccionista” (que buscaba trabajar la emancipación más en el plano del pensamiento)⁶⁷. A pesar de lo reduccionista de las categorizaciones que salieron de estas discusiones, dichos desacuerdos llegaron a marcar las líneas divisorias del pensamiento crítico latinoamericano, como señala Santiago Castro-Gómez (parafraseando a John Beverley) :

los estudios sobre prácticas y políticas culturales en la línea de Néstor García Canclini, George Yúdice, Jesús Martín Barbero y Daniel Mato; la crítica cultural (deconstructivista o neofrankfurtiana) en la línea de Alberto Moreiras, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, Roberto Schwarz y Luis Britto García; los estudios subalternos en la línea seguida por él mismo [John Beverley], Ileana Rodríguez y los miembros del Latin American Subaltern

⁶⁴ Fielbaum, *Op. cit.*, 14.

⁶⁵ Aunque esta cuestión excede el alcance del presente ensayo, cabe señalar que aquí se considera la cuestión identitaria como un falso dilema, ya que lo identitario no es sino un síntoma de algo mayor –relacionado a la posterior imbricación de las relaciones coloniales en el Estado nación moderno y neoliberal– que ha de contestarse de distintas formas dado el contexto. El suscrito viene trabajando esta perspectiva, habiendo compartido algo de ella en un breve ponencia titulada “De traducciones, identitarios y cosmopolitismos”, en un lanzamiento (*América Latina en clave cosmopolita*) del mencionado libro de Alejandro Fielbaum, el 9 de noviembre de 2017, en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

⁶⁶ Herrera Pardo, Hugo. “‘O tempo é a minha matéria, o tempo presente, os homens presentes, a vida presente’. Entrevista a Silvano Santiago.” *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, 7, 2016, p. 309.

⁶⁷ Verdesio, Gustavo. “Introduction: Latin American Subaltern Studies Revisited: Is There Life After the Demise of the Group?” *Dispositio* 25, 52, 2005, pp. 11-12.

Studies Group; y, finalmente, los estudios poscoloniales en la línea de Walter Dignolo y el grupo de la «modernidad/colonialidad», entre quienes se cuentan Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Javier Sanjinés, Fernando Coronil, Ramón Grosfoguel, Freya Schiwy, Nelson Maldonado y quien escribe estas líneas.⁶⁸

Y no son los únicos en comentar u ofrecer alguna categorización parecida; De la Campa también plantea que la cuestión de la colonialidad y de la deconstrucción constituyen dos líneas bien distintas hechas a partir de las ruinas de los marxismos posteriores⁶⁹. Sin embargo, volviendo al planteamiento que atraviesa este ensayo, ¿qué pasa si se leen estos dos textos de 1971 no como una continuación, y no como generadores de un quehacer crítico en el plano sociológico, sino de respuestas a ciertas inquietudes del momento histórico, dando cuenta así, –fenómeno genealógico en el que Michel Foucault ha indagado ampliamente⁷⁰– de una sensibilidad crítica, cuyos resultados *llegarían a parecerse ajenos a ésta?* Además, las lecturas que se apoyan primordialmente en este plano sociológico de la crítica tienden a inflar las formas. O sea, no es que aquí se sostenga un fondo trascendental de los textos desprendidos de las formas –es otra dicotomía falsa– sino que las formas materiales de la crítica son siempre derivativas del contexto del que adquieren la materia para formar su pensamiento: el pensador brasileño y el cubano no pueden sino hablar de forma muy distinta (más allá del idioma), cosa que no impide la coincidencia en el tipo de interrogantes que ofrecen.

Volviendo a los dos textos en cuestión, en el Caliban (al igual que en el Entre-lugar) no se trata tanto de lo “propio” versus lo “ajeno”, sino de un desprendimiento de la idea dominante de Occidente (y, por tanto, una desesencialización de sus productos culturales que, de lo contrario, se entenderían como “algo de ellos”) y de los binarismos que ésta instala. Allí la idea de “nuestra” América se vuelve un “nuestro” que no tenga un “ellos”, pues es un “nuestro” construido, no a partir de unos “otros”, sino a contrapelo de un “nuestro” impuesto por la subjetividad colonial. Esto es porque la reivindicación del Caliban de Fernández Retamar no es una reivindicación del Caliban de Rodó, pues éste forma parte del imaginario colonial (elaborado, irónicamente, para denunciar el imperio de EEUU); es una reivindicación de una subjetividad histórica que toma su propia forma a través de la apropiación. A lo que se refiere como “nuestro símbolo” no es el Caliban de la incultura, de la mala educación, ni mucho menos del imperio, *sino el Caliban que se apropia de la lengua, y no los valores, para maldecir*. Es precisamente este punto de la apropiación el que se deja entrever con más claridad la convergencia entre ambos conceptos, pues en el Entre-lugar un mismo idioma e iguales géneros expresivos (la novela, el ensayo, etc.) se despliegan a través de un “proceso de inversión de valores”⁷¹. Al expresarse desde el Entre-lugar, no se deja

⁶⁸ Castro-Gómez, *Op. cit.*, 11. Aunque es cierto lo que plantea Castro-Gómez respecto a “quién es quien”, es importante también reconocer la incidencia de los estudios poscoloniales en todas estas líneas.

⁶⁹ De la Campa, Román. “América Latina y el nuevo orden letrado: teorías, apuestas y mercados.” *A contra corriente*, 10, 2, 2013, pp. 9-26.

⁷⁰ Foucault, Michel. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, en *Dits et écrits II*. París, Gallimard, 2001, pp. 1004-1024.

⁷¹ Santiago, Silvano. *Op. cit.* p. 9.

habitar el binario colonial, binario que también es puesto en tela de juicio por Fernández Retamar, porque respecto al Caliban de las páginas de Shakespeare, *no hay tal hombre*. El Entre-lugar no se ubica en el espacio del colonizador ni en el del sujeto creado a partir de la colonización (indio, esclavo, mala copia de lo europeo, etc.), por ende, desestabiliza el “nosotros” y “ellos” impuestos por el colonialismo y, junto con el Caliban, ofrecen posibilidades subjetivas que no se dejan capturar por el eurocentrismo.

Por último, cabe señalar que tanto el sujeto calibanesco como el del entre-lugar siguen una lógica no dialéctica parecida a la que señala Antonio Cornejo Polar sobre el sujeto migrante, como un sujeto “radicalmente descentrado, en cuanto se construye alrededor de ejes varios y asimétricos, de alguna manera incompatibles y contradictorios de un modo no dialéctico”⁷². Es decir, no hay síntesis *resolutiva*; se burlan de las dos opciones (el manso subordinado o el salvaje temeroso) que se les dan desde el colonialismo para constituirse como identidades fijas frente al europeo. Esto se nota principalmente en sus particulares nociones del sujeto mestizo que, para Fernández Retamar, a través de Martí, implica un sujeto autóctono (aunque para Fernández Retamar la *cultura* de éstos sí se resuelve sintéticamente) arraigado en su propia historia, pero *no dependiente* de un gran relato originario; para Santiago lo mestizo conlleva una contaminación “em favor de una mistura sutil e complexa entre o elemento europeu e o elemento autóctone”⁷³.

En resumen, lo que aquí se pretende señalar es que, a pesar de los distintos enfoques de cada concepto, éstos actúan sobre el plano de las ideas de tal manera que se puede identificar la complementaria contribución de cada uno a la conformación de una común genealogía del pensamiento crítico latinoamericano. Para finalizar profundizaremos en eso.

La potencia de la contradicción: o las condiciones de emergencia de “lo postcolonial”

Claro está que, a pesar de la presente reflexión, se podría argumentar (¡los mismos dos autores probablemente lo argumentarían!) que las diferencias y similitudes son relativas dependiendo desde dónde se le mire, y que, en última instancia, los dos conceptos realmente están entramados en su propio recorrido intelectual, lingüístico, político, etc. No obstante, lejos de querer forcejar una relación donde tal vez no la haya –más allá de la que establece el presente trabajo– habría que hacer la pregunta, no por lo que se encuentre por detrás del Entre-lugar y Caliban, sino por los efectos de éstos, efectos *entendidos más por la impronta que dejan que por la tradición en la que están encaminados*. Es ahí donde reside el último objetivo de esta investigación, el de su común vínculo con la crítica postcolonial latinoamericana.

En particular, llama la atención que las posturas de Santiago y Fernández Retamar vayan a ser características de buena parte de la crítica post-Guerra Fría, tanto en su vertiente del “norte global” como en la de América Latina, en el sentido en que el “Caliban” y el “Entre-lugar” dan cuenta de los incipientes giros que van a

⁷² Cornejo Polar, Antonio. “Una heterogeneidad no dialéctica: Sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno”. *Revista Iberoamericana*, 62, 1996, p. 841.

⁷³ Santiago, “O entre-lugar do discurso latino-americano”. *Op. cit.* 15.

marcar la sensibilidad de crítica postcolonial –cristalizada en las discusiones sobre “globalización”, “postmodernismo”, “crítica cultural/*cultural studies*”, “sistema mundo”, así como las agrupaciones de “estudios subalternos” y “colonialidad/modernidad/decolonialidad”– antes de que ésta aparezca en la academia norteamericana de forma institucional, a saber: la mezcla de anticolonialismo y postestructuralismo con una interpretación poco ortodoxa del marxismo⁷⁴, o como comenta De la Campa:

Esto se observa en el acoplamiento simultáneo, a veces incómodo, a veces turbio, de modelos teóricos disímiles, como el análisis foucauldiano junto al modelo teológico de la teoría de la liberación, o al neo-marxista de la dependencia.⁷⁵

Esta combinación es una mezcla contradictoria, hasta a veces incoherente consigo misma, pero también es potente en el sentido en que rehúsa las ataduras de la *ultra-especialización* de los campos profesionales (sin renunciar al rigor del quehacer intelectual) y los compromisos *partidarios* (los cuales incluyen las críticas grupales, que suelen funcionar con la misma lógica) para presentar un modo intelectual rupturista y politizante. De acuerdo con lo que plantea Ileana Rodríguez en el epígrafe puesto al comienzo de este trabajo sobre el enfoque mezclado de la crítica postcolonial hacia las identificaciones alternativas y la imposibilidad de un “origen”, De la Campa sigue planteando que:

La sensibilidad poscolonial busca una nueva entrada para lo que antes se llamaba “modernidad periférica”, con mayor énfasis en la etnicidad y la gnoseología alternativa, aun cuando esta mirada esté sumida en capas de contradicción conceptual [...] la teoría poscolonial no alberga soluciones nacionales a los problemas globales. En ese sentido, lo poscolonial exige pensar desde la “imposibilidad” o “negatividad epistémica”, un aporte dedicado a la de-significación profunda.⁷⁶

Lo anterior no significa que se trate de una crítica postcolonial sin tensiones, sin embargo, ¿deberíamos resignarnos a que, *con razón*, algunos grupos como el de estudios subalternos se desarticulaban por las contradicciones internas? ¿O ver en esta incompatibilidad una fuerza singular, una oportunidad perdida que ha de rescatarse para la crítica actual y venidera, para ir más allá de las tendencias a la auto-referencia en el pensamiento crítico y restituir así su potencia política?

En términos del “Caliban” y el “Entre-lugar”, el presente ensayo no es el único en reparar en esta conexión; a saber:

⁷⁴ Por ejemplo, con respecto a los tres que se suelen considerar aquellos que han iniciado los estudios postcoloniales, Edward Said elabora el marco teórico de *Orientalism* con Gramsci y Foucault, mientras que Spivak lo hace para “Can the Subaltern Speak?” con Derrida y Marx. Además, tanto Said en *Culture and Imperialism*, como Homi Bhabha en “Framing Fanon”, dialogan con la obra de Frantz Fanon.

⁷⁵ De la Campa, “Literatura, neoliberalismo, poscolonias: acotaciones y precisiones”. *Op. cit.*, 5.

⁷⁶ *Ibíd.*, 106-107.

La primera vez que escuchamos del trabajo de Silviano, fue en casa de Horst Nitschack [... quien] nos dijo que mucho antes que Homi Bhabha, un intelectual brasileño venía trabajando con la diferencia cultural, a partir de un *in-between* que tenía su origen en un *entre-lugar*.⁷⁷

En cuanto a Fernández Retamar, su tono proto-postcolonial de 1971 ya ha sido señalado en una anécdota que este mismo cuenta:

Varios amigos me señalaron puntos de contacto (que me honran) entre este propósito mío, tocante a nuestra realidad, y el que acomete para su mundo el palestino Edward Said en su notable libro *Orientalism*.⁷⁸

O sea, en las genealogías de pensamiento crítico latinoamericano, a partir de los años noventa, las líneas se van a volver borrosas con el afán de, simultáneamente, valorizar las realidades inferiorizadas y problematizar los regímenes de verdad dominantes, pero con estos dos textos como claros antecedentes que preceden a la llegada de los estudios postcoloniales de países anglófonos.

Son pocos los que han hecho dialogar estos dos conceptos del brasileño y del cubano, para determinar qué nos pueden decir en conjunto. Por ejemplo, Claire Taylor encuentra un uso parecido en la tergiversación de las letras europeas por parte de ambos, planteando su trabajo como dos puntos cardinales para “lo postcolonial” en América Latina⁷⁹. No obstante, el único otro texto (conocido por quien escribe) que coincide en una similitud más de fondo entre el “Caliban” y el “Entre-lugar” –respecto a la apropiación anti-colonial de la lengua, hecha por parte de sujetos que habitan el espacio “postcolonial”– pareciera ser el de Florencia Bonfiglio, en el que señala:

Y, no por azar, su mejor figuración ha resultado ser, para muchos, la del “caníbal” de Shakespeare: *significativamente, el mismo año en que Fernández Retamar se apropia “del grito extraordinario” que Calibán dirige a Próspero (“Me enseñaste el lenguaje, y de ello obtengo/ El saber maldecir. ¡La roja plaga/ Caiga en ti, por habérmelo enseñado!” [...]) Santiago afirma sobre el escritor latinoamericano: “Es necesario que aprenda primero a hablar la lengua de la metrópoli para inmediatamente combatirla mejor”*.⁸⁰

⁷⁷ Rodríguez Freire, Raúl y Mary Luz Estupiñán. “Agradecimientos”, en *Una literatura en los trópicos*. Concepción, Escaparate Ediciones, 2012, p. 285.

⁷⁸ Fernández Retamar, Roberto. “Caliban revisitado”, en *Todo Calibán*. *Op. cit.*, 17. El orientalismo, según plantea Edward Said en *Orientalism* (1978), es más que una antigua disciplina, sino el esfuerzo institucional por elaborar una la noción del occidente articulada como el opuesto total de lo que este occidente imagina como oriental.

⁷⁹ Taylor, Claire. “Latin America”. John McLeod (ed.). *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*. Londres, Routledge, 2007, p. 124.

⁸⁰ Bonfiglio, Florencia. “Calibán, o los placeres de la apropiación: comienzos caribeños de La tempestad”. Julio César Guancho Zaldívar (ed.). *Vidas de Caliban. Herencia y porvenir del calibanismo*. La Habana, Editorial José Martí, 2016, p. 104; destacado mío.

Para resumir, sin restar las diferencias (a las que la presente reflexión se refirió ampliamente), estos conceptos demuestran una compatibilidad y complementariedad que se evidencia en su cercanía a la crítica postcolonial –en tanto una crítica que posee las mismas contradicciones y potencias, *una potencia en la contradicción*, que el Caliban y el “Entre-lugar” vistos en conjunto– constituyendo así una crítica postcolonial latinoamericana *avant la lettre* –o sea, una sensibilidad por hacer ciertas preguntas sobre los efectos duraderos del colonialismo que constituyen nuestro presente– a partir de singulares reflexiones situadas y, sobre todo, atravesadas por cuestiones mundiales.

A modo de conclusión, es necesario recalcar que la venida de los estudios postcoloniales a América Latina sí es parte del imperialismo académico, en donde el norte instala una serie de categorías insoslayables para que los países periféricos puedan acceder a circuitos de publicación y actividades internacionales, cuyas agendas son determinadas por las instituciones de donde éstas emanan. No obstante, *lo que es insostenible es que esto sea algo exclusivo de la época Post-Guerra Fría*. ¿Acaso las categorías de las épocas anteriores no eran también impuestas a partir de discusiones metropolitanas? ¿No será que las letras y la filosofía estudiadas anteriormente eran en su mayoría europeas (o, más bien, europeizantes) y, cada vez más, estadounidenses? Parece que lo que realmente cambió en este período de reconfiguración del pensamiento crítico fue que en la época de los “post”, las grandes categorías y relatos dejaron de pensarse como “universales” y, por lo mismo, la imposición extranjera se volvió más evidente.